

Bibliotec@SWIF

# *Linee di Ricerca*

a cura di  
Luciano Floridi

SWIF - Sito Web Italiano per la Filosofia  
Rivista elettronica di filosofia - Registrazione n. ISSN 1126-4780

### Linee di Ricerca – SWIF

Coordinamento Editoriale: Gian Maria Greco

Supervisione Tecnica: Fabrizio Martina

Supervisione: Luciano Floridi

Redazione: Eva Franchino, Federica Scali.

#### CURATORE

Luciano Floridi [luciano.floridi@swif.it] è professore associato di logica, Università di Bari, e Markle Foundation Fellow in Information Policy, membro del Wolfson College e dei Dipartimenti di Filosofia e di Informatica, Oxford University, dove ha fondato e coordina con Jeff Sanders lo IEG, il gruppo di ricerca interdisciplinare in Philosophy of computing and information. Le sue ricerche riguardano la philosophy of computing and information, la computer ethics, l'epistemologia e la storia dello scetticismo, con oltre cinquanta articoli in riviste internazionali e varie monografie, tra cui: *Scepticism and the Foundation of Epistemology - A Study in the Metalogical Fallacies* (Brill, 1996); *Philosophy and Computing: An Introduction* (Routledge, 1999); *Sextus Empiricus, The Recovery and Transmission of Pyrrhonism* (Oxford University Press, 2002). Ha curato la *Blackwell Guide to the Philosophy of Computing and Information* (Blackwell, 2003). Ha fondato e dirige con Mauro di Giandomenico lo SWIF.

#### COORDINATORE EDITORIALE

Gian Maria Greco [gianmaria.greco@swif.it]. Laureato in Filosofia e Dottore di Ricerca in Filosofia, Università di Lecce (in collaborazione con l'Università di Oxford). Attualmente è Junior Research Associate presso lo IEG dell'Università di Oxford. Si occupa di computer/information ethics, philosophy of computing and information, filosofia e storia dell'intelligenza artificiale. Insieme a C. Ess e M. Thorseth ha curato il numero speciale di «Ethics and Information Technology» dedicato a *Global Information Ethics: Cross-cultural Approaches to Emancipation, Privacy and Regulation* (2006) e con C. Ess è il curatore del numero speciale di «International Journal of Technology and Human Interaction» dedicato a *Information Ethics: Global Issues and Cross-cultural Perspectives* (2007). In SWIF è direttore e fondatore dei progetti Bibliotec@SWIF e Tesi FilosoficheOnline. Inoltre ha fondato e diretto Call for Comments e l'Ufficio Stampa di FOLDOP. Insieme a Enzo Rossi e Luciano Floridi ha fondato e dirige la collana di ebook SWIF Readings.

#### SUPERVISORE TECNICO

Fabrizio Martina [fabrizio.martina@fabriziomartina.it] ha progettato e gestisce il database e i siti di TFO - Tesi Filosofiche Online, di Bibliotec@SWIF, Cx - Calls for Comments, Linee di Ricerca e SWIF Readings. Titolare di una azienda di sviluppo e consulenza informatica ed editoriale, è esperto in progettazione di database e applicazioni web. Collabora con alcune case editrici per la progettazione di prodotti editoriali di ampio profilo.

La revisione editoriale generale di Linee di Ricerca è a cura di Gian Maria Greco.

LdR è un e-book, inteso come numero speciale della rivista SWIF. È edito da Luciano Floridi con il coordinamento editoriale di Gian Maria Greco e la supervisione tecnica di Fabrizio Martina.

LdR - Linee di Ricerca è il servizio di Bibliotec@SWIF finalizzato all'aggiornamento filosofico. LdR è un e-book in progress, in cui ciascun testo è un capitolo autonomo. In esso l'autore o l'autrice, presupponendo solo un minimo di conoscenze di base, fornisce una visione panoramica e critica dei temi principali, dei problemi più importanti, delle teorie più significative e degli autori più influenti, nell'ambito di una specifica area di ricerca della filosofia contemporanea attualmente in discussione e di notevole importanza. Il fine è quello di fornire al pubblico italiano un'idea generale su quali sono gli argomenti di ricerca di maggior interesse nei vari settori della filosofia contemporanea oggi, con uno stile non-storico, accessibile ad un pubblico di filosofi non esperti nello specifico settore ma interessati ad essere aggiornati.

Tutti i testi di Linee di Ricerca sono di proprietà dei rispettivi autori. È consentita la copia per uso esclusivamente personale. Sono consentite, inoltre, le citazioni a titolo di cronaca, studio, critica o recensione, purché accompagnate dall'idoneo riferimento bibliografico. Per ogni ulteriore uso del materiale presente nel sito, è fatto divieto l'utilizzo senza il permesso dell'autore/i.

Per quanto non incluso nel testo qui sopra, si rimanda alle più estese norme sui diritti d'autore presenti sul sito Bibliotec@SIWF, [www.swif.it/biblioteca/info\\_copy.php](http://www.swif.it/biblioteca/info_copy.php).

Linee di Ricerca

Ian Carter

FILOSOFIA POLITICA

*Versione 1.0 - 2006*



SWIF - Sito Web Italiano per la Filosofia  
Rivista elettronica di filosofia - Registrazione n. ISSN 1126-4780

### Linee di Ricerca – SWIF

Coordinamento Editoriale: Gian Maria Greco  
Supervisione Tecnica: Fabrizio Martina  
Supervisione: Luciano Floridi  
Redazione: Eva Franchino, Federica Scali.

### AUTORE

Ian Carter [icarter@unipv.it] ha studiato in Inghilterra alle Università di Newcastle e Manchester, e in Italia all'Istituto Universitario Europeo (Firenze). Attualmente insegna Filosofia politica presso l'Università di Pavia. In passato è stato docente di Teoria politica presso l'Università di Manchester e Visiting Research Fellow presso l'Università di Oxford. Si occupa di teoria politica normativa, in particolare dei concetti di libertà, eguaglianza e diritti. È l'autore di *A Measure of Freedom* (Oxford University Press, 1999) e *La libertà eguale* (Feltrinelli, 2005), e il curatore di *L'idea di eguaglianza* (Feltrinelli, 2001). Con Mario Ricciardi ha curato *L'idea di libertà* (Feltrinelli, 1996) e *Freedom, Power and Political Morality* (Macmillan, 2001). Insieme a Matthew Kramer e Hillel Steiner ha curato l'antologia *Freedom: a Philosophical Anthology* (Blackwell, 2006). È l'autore della voce *Positive and Negative Liberty*, della "Stanford Encyclopedia of Philosophy" (<http://plato.stanford.edu/entries/liberty-positive-negative>). Pagina personale: <http://cfs.unipv.it/compo/carter.htm>.

La revisione editoriale di questo saggio è a cura di Gian Maria Greco.

LdR è un e-book, inteso come numero speciale della rivista SWIF. È edito da Luciano Floridi con il coordinamento editoriale di Gian Maria Greco e la supervisione tecnica di Fabrizio Martina.

LdR - Linee di Ricerca è il servizio di [Bibliotec@SWIF](mailto:Bibliotec@SWIF) finalizzato all'aggiornamento filosofico. LdR è un e-book in progress, in cui ciascun testo è un capitolo autonomo. In esso l'autore o l'autrice, presupponendo solo un minimo di conoscenze di base, fornisce una visione panoramica e critica dei temi principali, dei problemi più importanti, delle teorie più significative e degli autori più influenti, nell'ambito di una specifica area di ricerca della filosofia contemporanea attualmente in discussione e di notevole importanza. Il fine è quello di fornire al pubblico italiano un'idea generale su quali sono gli argomenti di ricerca di maggior interesse nei vari settori della filosofia contemporanea oggi, con uno stile non-storico, accessibile ad un pubblico di filosofi non esperti nello specifico settore ma interessati ad essere aggiornati.

Tutti i testi di Linee di Ricerca sono di proprietà dei rispettivi autori. È consentita la copia per uso esclusivamente personale. Sono consentite, inoltre, le citazioni a titolo di cronaca, studio, critica o recensione, purché accompagnate dall'idoneo riferimento bibliografico. Per ogni ulteriore uso del materiale presente nel sito, è fatto divieto l'utilizzo senza il permesso dell'autore/i.

Per quanto non incluso nel testo qui sopra, si rimanda alle più estese norme sui diritti d'autore presenti sul sito [Bibliotec@SIWF](mailto:Bibliotec@SIWF), [www.swif.it/biblioteca/info\\_copy.php](http://www.swif.it/biblioteca/info_copy.php).

Per citare un testo di Linee di Ricerca si consiglia di utilizzare la seguente notazione:

AUTORE, *Titolo*, in L. Floridi (a cura di), *Linee di Ricerca*, SWIF, 2006, ISSN 1126-4780, p. X, [www.swif.it/biblioteca/lr](http://www.swif.it/biblioteca/lr).

## SWIF – LINEE DI RICERCA

### FILOSOFIA POLITICA

IAN CARTER

Versione 1.0

#### INTRODUZIONE

Siamo obbligati a obbedire allo stato? Se non siamo sempre obbligati, in quali condizioni è accettabile disobbedire? Quali sono i compiti di un governo e quali i valori etici fondamentali che li motivano? Che cos'è la giustizia e cosa comporta per la distribuzione degli oneri e dei benefici della cooperazione sociale? Che cos'è la libertà politica e perché mai avrebbe valore? Cosa sono i diritti umani e con quale legittimità pronunciamo condanne e agiamo militarmente a seguito della loro violazione in società molto diverse dalla nostra? Queste sono alcune delle questioni centrali che occupano la mente del filosofo politico – questioni filosofiche che si contraddistinguono per l'inevitabile coinvolgimento di fatti e valori legati all'organizzazione della società, al potere sociale e all'uso statale della coercizione.

Si usa dire che negli ultimi decenni c'è stata una rifioritura della filosofia politica, tant'è vero che un buon numero dei lavori più importanti di filosofia dagli anni '70 del secolo scorso a oggi si può collocare proprio entro i confini di questo campo. L'impressione di una vera e propria rinascita della disciplina viene confermata soprattutto se si prende in considerazione la filosofia politica come essa viene intesa da parte di chi cerca di fornire risposte etiche alle questioni elencate sopra, attraverso la costruzione di teorie normative sostanziali. Tale modo di interpretare la filosofia politica ha una presenza maggiore nei paesi di lingua inglese rispetto all'Europa continentale, anche se la distinzione fra “tradizione anglosassone” e “tradizione continentale” riflette sempre meno una vera divisione geografica. In ogni modo, in quanto segue mi concentrerò sulla rifioritura della filosofia politica intesa in questo senso.

## 1. POSITIVISMO E UTILITARISMO

Prima di poter rinascere è necessario morire, o almeno sembrare di farlo, e, in effetti, negli anni '50 e '60 del secolo scorso alcuni filosofi anglosassoni dichiaravano, appunto, che la filosofia politica non esisteva più (Laslett, 1956). Perché facevano quest'affermazione? Innanzitutto, va notata l'assenza nel Novecento, fino agli anni '70, di un'opera davvero imponente di filosofia politica, di qualsiasi tentativo di elaborare una "grande teoria" della politica nella tradizione di Platone, Hobbes, Rousseau, Mill e Sidgwick. Questa assenza, però, costituirebbe al massimo un sintomo dell'apparente morte della filosofia politica, non una sua spiegazione. Guardando più in profondità, troviamo due ragioni filosofiche di questa assenza, entrambe aventi a che fare con lo status di cui godeva, in quei tempi, l'ambito più largo della filosofia *pratica*, di cui la filosofia politica fa parte. In primo luogo, a causa della dominanza nel dopoguerra del positivismo logico, la filosofia pratica sembrava avere un interesse e un'importanza piuttosto ristretti. Per il positivista logico, ogni affermazione scientificamente interessante ha un valore di verità che è possibile scoprire o con l'analisi logica o attraverso le indagini empiriche. Un'affermazione che non ha un valore di verità in questo senso sarebbe letteralmente priva di senso. Un esempio è l'affermazione "Dio ha creato l'universo". È inutile discutere di questa affermazione, perché non sappiamo quali sarebbero le condizioni in cui essa si rivelerebbe vera o falsa. Cosa dire, entro questa prospettiva, di affermazioni normative quali "Siamo obbligati ad obbedire al governo" o "È giusto che lo stato promuova l'eguaglianza economica"? Probabilmente queste affermazioni non sono prive di senso, perché servono ad esprimere atteggiamenti. Se io dico che è giusto promuovere l'eguaglianza, quel che intendo dire veramente è che io approvo la promozione dell'eguaglianza. Sto esprimendo, in maniera ellittica, una mia preferenza personale. Ora, le espressioni di preferenze personali hanno un significato, perché hanno condizioni di verità, essendo empiricamente verificabili: l'affermazione che io preferisco il caffè al tè può essere vera, e siamo in grado di scoprire se lo è oppure no. Tuttavia, tali affermazioni non presentano grandi sfide filosofiche. Di conseguenza, chi adoperava questo punto di vista tendeva a vedere le questioni normative morali e politiche come poco

interessanti. Quelle che erano tradizionalmente considerate le grandi domande della filosofia politica (devo obbedire? cosa dovrebbe fare il governo?), come anche quelle della filosofia pratica in generale (come devo vivere? quali sono i miei doveri morali?), non erano in realtà rompicapi filosofici, ma semplici domande sulle preferenze personali. Buona parte della filosofia politica e morale come veniva tradizionalmente concepita era dunque da considerare “superata”, nello stesso modo in cui, nella storia, erano già state superate altre pseudo-discipline, come l'alchimia e l'astrologia. Tutto ciò che rimaneva era l'analisi logica dei concetti politici e morali, dei loro rapporti e delle loro implicazioni.

Tale “analisi concettuale” (vedi sotto) veniva, così, a coincidere con la filosofia morale e politica (vedi, per esempio, Oppenheim, 1968), ed era usuale chiamarla “metaetica”, in contrasto con l'etica normativa. Solo la prima disciplina, e non anche la seconda, aveva valenza scientifica. Era legittimo cercare definizioni coerenti dei termini politici e morali e indagare sui loro rapporti logici, ma l'utilità di tale attività era piuttosto limitata, non potendo dirci niente sulla giustezza o meno di una teoria normativa sostanziale – vale a dire di una teoria normativa che prescrive certe azioni piuttosto che altre.

La seconda ragione dell'apparente morte della filosofia politica sta nella dominanza nei Paesi anglosassoni dell'utilitarismo classico come posizione normativa sostanziale. L'utilitarismo classico prescrive di massimizzare la somma di utilità collettiva (variamente interpretata come felicità o soddisfazione delle preferenze) e riduce ogni domanda morale al problema del calcolo di costi e benefici in termini di utilità. Per l'utilitarista, a ogni domanda del tipo “come devo agire?” la risposta è sempre la stessa: “devo massimizzare l'utilità collettiva (la felicità, la soddisfazione delle preferenze)”. Dunque, alla domanda “devo obbedire al governo?” la risposta è: “dipende: devi farlo se e solo se massimizza l'utilità collettiva”, e alla domanda “è giusto che lo stato redistribuisca la ricchezza con l'uso della forza?” la risposta è “dipende: è giusto che lo stato lo faccia se, togliendo da alcuni e dando ad altri, il risultato complessivo sarà un aumento netto di utilità”. Una volta che abbiamo accettato la correttezza dell'utilitarismo come teoria morale, tutte le domande pratiche,

incluse quelle della moralità politica, diventano domande *empiriche* (su quale corso di azione massimizza l'utilità) e non rappresentano più rompicapi filosofici. Questo, soprattutto, perché l'utilitarismo è una teoria *monista*: essa accetta l'esistenza di *un solo* valore ultimo – l'utilità, appunto – al quale ogni altro valore può essere ridotto. E se tutti i teorici sono d'accordo sulla natura di questo valore ultimo – come lo saranno se sono tutti utilitaristi – gli eventuali conflitti valoriali scompaiono. Rimangono solo, eventualmente, disaccordi empirici (su quale sia la strada migliore per massimizzare l'utilità), da risolvere non filosoficamente ma, appunto, empiricamente, attraverso l'applicazione delle scienze empiriche.

Come sarà già evidente, la rinascita della filosofia politica è dovuta, dunque, soprattutto a due fattori: la riconosciuta inadeguatezza del resoconto positivista del discorso normativo e la rottura del consenso utilitarista.

Come ha argomentato all'epoca Isaiah Berlin (1962), i positivisti non riuscivano a ridurre le domande normative morali e politiche a pseudo-domande o a domande sulle preferenze personali. Se io dico “devi obbedire al governo”, non sto solo esprimendo una preferenza personale, come nel caso in cui dico “preferisco il caffè rispetto al tè”. Nel primo caso, sto cercando di guidare l'azione altrui, sto cercando di *giustificare* certi comportamenti. Della prima affermazione, quindi, è appropriato chiedermi una giustificazione. Di contro, non è appropriato chiedermi come mai preferisco il caffè piuttosto che il tè, non è cioè appropriato chiedermi di giustificare il mio punto di vista agli altri. Le giustificazioni dei comportamenti e la discussione della loro validità giocano un ruolo ineliminabile nel discorso umano, e sono esattamente ciò in cui la filosofia politica e morale consiste. Da qui, la “svolta normativa” della filosofia politica, di cui parleremo nel prossimo paragrafo: il riconoscimento dell'interesse e della dignità teoretica della discussione di tesi normative sostanziali.

Una volta riconosciuta l'importanza delle giustificazioni, si iniziava poi ad esaminare più da vicino quelle offerte dagli utilitaristi e a trovarle inadeguate. Infatti, negli anni '60 e '70 c'è stata una crescente insoddisfazione, tra i filosofi politici, verso l'utilitarismo classico come teoria politica

normativa. Questa insoddisfazione prendeva almeno due forme. Innanzitutto, l'utilitarismo sembrava implicare *ingiustizie distributive*: guardando solo alla somma collettiva di utilità, poteva prescrivere di sacrificare completamente il benessere di alcuni, purché tale sacrificio abbia come risultato un aumento complessivo di utilità per la società. Come ha detto John Rawls nella sua opera pionieristica *Una teoria della giustizia* (1971, tr. it. 1982), l'utilitarismo sembra avere il difetto di trattare la società come se fosse un singolo individuo, interessato solo a operare scelte razionali nel proprio interesse (che può includere sacrificare uno dei propri interessi in nome di un beneficio netto), e quindi ignorare le questioni di giustizia distributiva all'interno della società. Quel che manca nell'utilitarismo è, quindi, una teoria della giustizia *distributiva*, una teoria che prenda sul serio "la separatezza delle persone". Da qui sono nate una serie di riflessioni di pensatori liberali sui vincoli alla promozione statale del benessere complessivo della società – da quelle più egualitarie di Rawls a quelle più libertarie di Nozick.

Insieme a questa contestazione delle implicazioni distributive dell'utilitarismo, vi era poi anche una crescente affermazione, ancora sotto l'influenza di pensatori quali Berlin, del *pluralismo* dei valori. Se, con buona pace degli utilitaristi classici, i valori ultimi sono molti – se dobbiamo a volte scegliere tra libertà ed eguaglianza, tra giustizia ed efficienza, e se questi valori entrano inevitabilmente in conflitto e non sono riducibili a un singolo "supervalore" quale l'utilità – allora le domande del filosofo politico diventano certamente più controverse, difficili e intriganti. Oggi, il pluralismo dei valori è una posizione metaetica condivisa dalla maggior parte dei filosofi politici e perfino alcuni utilitaristi hanno cercato di tenerne conto, abbandonando l'idea di un "supervalore" e allontanandosi così dal riduzionismo dell'utilitarismo classico.

## 2. LA SVOLTA NORMATIVA E IL RITORNO DEL CONTRATTUALISMO

Ho detto poch'anzi che il ritorno delle proposte normative da parte dei filosofi politici era dovuto in parte al fallimento del progetto positivista. Ma c'è anche un altro motivo, che ha a che fare con lo sviluppo o la ripresa negli studi di etica di forme di oggettivismo – o meglio, di forme di anti-

soggettivismo. Secondo l'anti-soggettivismo, i giudizi morali non sono solo espressioni di opinioni del soggetto giudicante, ma hanno una qualche valenza indipendente. La ripresa dell'anti-soggettivismo si può caratterizzare distinguendone una versione più debole e una più forte. La forma debole dell'anti-soggettivismo si ispira soprattutto alla tradizione contrattualista e ha rappresentato il passo iniziale e più significativo nella rinascita della teoria normativa a partire dai primi anni '70. Successivamente, a partire degli anni '80, ha iniziato a guadagnare spazio anche una forma più forte di anti-soggettivismo, ispirata soprattutto alla tradizione aristotelica. Per comodità di esposizione, affrontiamo prima la forma forte.

Nella sua forma forte, l'antisoggettivismo afferma che gli enunciati etici hanno un valore di verità letterale (e quindi indipendente dalla verità di affermazioni sui gusti). Un filone importante di questa tendenza è quella aristotelica che cerca di basare la validità delle prescrizioni etiche sulla natura umana (Nussbaum, 2003). Ciò che è bene per gli esseri umani può essere caratterizzato guardando alle funzioni naturali degli esseri umani (per esempio, mangiare, camminare, pensare, socializzare, teorizzare), e questa caratterizzazione può essere più o meno valida indipendentemente dagli atteggiamenti soggettivi di chi la propone. Apparentemente, quest'oggettività prescinde anche dai contesti locali, avendo validità universale (essa vale in India come negli Stati Uniti), anche se tra i neo-aristotelici ci sono disaccordi su quest'ultimo punto. In ogni modo, l'esito di tale punto di vista è che, essendo la politica anch'essa un'attività naturale dell'uomo, ed essendo lo scopo appropriato di quest'attività quello di promuovere il bene della società e dei suoi membri, la tesi per cui il governo dovrebbe favorire il buon funzionamento dei cittadini ha una validità oggettiva.

Nella forma più debole e ancora oggi più influente, l'anti-soggettivismo significa l'affermazione della validità *intersoggettiva* di un *punto di vista imparziale*. La ricerca di un tale punto di vista deriva dall'impegno, cui abbiamo già fatto cenno, di *giustificare* agli altri i nostri punti di vista etici. Cercando di giustificarci, noi miriamo a convincere gli altri, e per farlo ci rendiamo conto della necessità di un punto di vista che tutti possono giudicare impersonale. In

quest'ottica possiamo collocare i lavori contemporanei in difesa del contratto sociale (Rawls, 1971, 1991; Barry, 1995, Scanlon, 1998; in Italia, Veca, 1982; Maffettone, 1992).

Nelle comunità etiche esiste, di fatto, un punto di vista impersonale, che noi possiamo scoprire ed elaborare attraverso un'indagine sulle nostre intuizioni etiche e il ragionamento teorico intorno a esse. Non lo scopriamo nella natura o attraverso la ragione pura o un qualche “sesto senso”, ma non per questo dobbiamo negare la sua indipendenza rispetto ai meri atteggiamenti personali. Essendo un punto di vista che dipende dal contesto storico, esso non ha la stessa oggettività di una teoria basata sulla natura umana, ma la sua affermazione rimane anti-soggettivista.

Nello sviluppo e nella promozione dell'antisoggettivismo debole va notato, di nuovo, l'importanza del lavoro di Rawls, che ha caratterizzato il punto di vista impersonale in termini dei nostri giudizi comuni sulla natura di una *procedura decisionale equa*. Per Rawls, il nostro senso condiviso di equità si può caratterizzare artificialmente immaginando di essere in una situazione particolare nella quale siamo ignoranti sulla nostra posizione nella società (ricco o povero), sul colore della nostra pelle, sulla nostra religione e sul nostro piano di vita – insomma, in cui siamo all'oscuro di tutte le caratteristiche personali che potrebbero motivarci a favorire noi stessi, non adoperando un punto di vista impersonale. Immaginiamo di essere in questa situazione – in “posizione originaria”, come la chiama Rawls – e immaginiamo di dover scegliere dei principi per regolare gli assetti istituzionali della nostra società. Supponiamo di essere tutti razionali e che ciascuno di noi pensi solo ai propri interessi. Quali principi sceglieremmo? La risposta a questa domanda ci darà un insieme di principi che noi possiamo giudicare “giusti” da un punto di vista non meramente soggettivo ma impersonale. Ciascuno di noi sceglierà nel proprio interesse, ma la scelta, essendo fatta all'interno della posizione originaria, sarà necessariamente pilotata verso quella più equa dal punto di vista morale.

Secondo Rawls, le persone in “posizione originaria” sceglierebbero due principi di giustizia: il primo mira a proteggere un insieme di libertà civili fondamentali il più ampio possibile (libertà di

culto, di parola, di associazione, di movimento, ecc.), il secondo promuove l'eguaglianza delle opportunità e dà priorità al miglioramento della posizione di chi è più svantaggiato in termini economici e sociali. La seconda parte del secondo principio si chiama "principio di differenza" e afferma, più precisamente, che le ineguaglianze sociali ed economiche, misurate in termini di certi "beni primari", devono essere per il più grande beneficio dei meno avvantaggiati. (Per "beni primari" si intendono libertà e diritti, poteri e opportunità, reddito e ricchezza e le "basi sociali del rispetto di sé. Sono "mezzi per molti scopi" che una persona in posizione originaria sa essere utili nonostante sia all'oscuro circa la propria specifica concezione del bene.) La scelta di questi due principi di giustizia è razionale per chi sta in posizione originaria, perché nessuno vorrà rischiare di fare parte di una minoranza oppressa (perciò sceglie le libertà fondamentali) o di vedere sacrificati le proprie opportunità o il proprio benessere economico in nome dell'efficienza collettiva (perciò sceglie le pari opportunità e il "principio di differenza"). Rawls dice, inoltre, che le persone in posizione originaria troveranno razionale dare priorità al primo principio di giustizia rispetto al secondo. Ciò vuol dire che non si può perseguire l'eguaglianza economica se nel farlo si finisce per creare una minaccia per le libertà fondamentali.

Si noti che il punto di partenza per la teoria di Rawls è l'esistenza, nelle società moderne occidentali, di una pluralità di concezioni del bene, di disaccordi su ciò che costituisce la vita buona. Per questo, a differenza dei neo-aristotelici, egli trova problematica l'idea che il governo debba semplicemente promuovere il bene dei cittadini. Piuttosto, il perseguimento di tale bene da parte dei cittadini deve essere vincolato da criteri di giustizia, specificati dai due principi rawlsiani. Per Rawls e per molti altri liberali politici, dunque, il giusto ha priorità rispetto al bene. Questo punto è stato oggetto di ampia discussione, su cui torneremo più avanti, nel paragrafo 5.

Come dice Rawls stesso, la sua è una teoria *contrattualista* della giustizia. Rawls tenta, cioè, di recuperare la tradizione di teoria politica che include pensatori quali Hobbes, Locke, Rousseau e Kant. A differenza di questi pensatori, la domanda centrale per Rawls non è però "perché è giusto che ci sia lo stato?", ma piuttosto "ammesso che l'esistenza di uno stato possa essere giusta, quali

principi devono regolare le sue istituzioni?”. Ciò che accomuna Rawls e i contrattualisti classici è, comunque, l’assunzione fondamentale della libertà e dell’eguaglianza degli uomini come condizione per la giustificazione di un assetto istituzionale politico. Le persone nella posizione originaria sono libere, in quanto capaci di ragionare autonomamente, ed eguali, in quanto collocate dietro il medesimo “velo di ignoranza” circa la propria posizione nella società. L’assunzione della libertà e dell’eguaglianza è ciò che accomuna le teorie della natura umana di Hobbes, Locke, Rousseau e Kant (anche se, per altri versi, sembrano spesso delle teorie opposte) e di conseguenza le loro caratterizzazioni dello “stato di natura” (la controparte della posizione originaria nella teoria rawlsiana). Per i contrattualisti classici, a differenza degli aristotelici, la libertà e l’eguaglianza sono naturali e la politica, non naturale; è da tali caratteristiche naturali che deriva la legittimità della decisione collettiva di creare l’istituzione non naturale dello stato, con tutti i casi di coercizione e di gerarchizzazione che esso comporta. Per Rawls, analogamente, la libertà e l’eguaglianza, in quanto caratteristiche di una situazione iniziale di *equità*, sono condizioni necessarie per chiamare giusto un accordo tra le persone sui principi per la distribuzione degli oneri e i benefici della cooperazione sociale.

In seguito alla teoria di Rawls, vediamo lo sviluppo di altre teorie contrattualiste, che contestano la versione rawlsiana del contratto sociale e con questo i suoi principi di giustizia. È importante sottolineare che il contrattualismo non è in sé un insieme particolare di principi distributivi. La teoria di Rawls, che egli chiama la “giustizia come equità”, *contiene* un insieme particolare di principi perché la “giustizia come equità” consiste nei due principi di Rawls motivati in modo contrattualista. Il contrattualismo è un metodo per arrivare a certi principi distributivi, è un modo per *giustificarli*. I due principi di giustizia affermati da Rawls sono l’esito dell’accordo che sarebbe raggiunto nella posizione originaria come caratterizzata da Rawls stesso. Se, quindi, dovessimo cambiare alcune delle caratteristiche della posizione originaria – se dovessimo rendere le persone in tale posizione più ignoranti o meno ignoranti circa alcuni fatti riguardo le loro situazioni

reali – allora potremmo pilotare l'accordo in una direzione diversa e raggiungere un altro insieme di principi.

Questa ammissione, peraltro, non rende arbitrario il modello contrattualista. È vero che l'argomento di Rawls è parzialmente circolare: i principi sono giusti perché scelti liberamente in una situazione equa; la situazione equa viene modellata in modo da generare quella scelta piuttosto che altre. Si tratta, tuttavia, di una circolarità virtuosa, non viziosa. La posizione originaria viene modellata in base ai nostri giudizi ponderati sulla natura dell'equità. Essa genera certi principi che si spera siano consoni con il nostro senso di giustizia, fornendone una giustificazione teorica e rigorosa. Se tale speranza non si realizzasse completamente – se ci trovassimo cioè con una teoria che sembra generare principi non del tutto consoni con il nostro senso di giustizia –, non saremmo costretti a dare una priorità assoluta alla teoria rispetto al nostro senso di giustizia. Piuttosto, occorre cercare un "equilibrio riflessivo" tra i due. Questa idea rawlsiana di equilibrio riflessivo ha avuto una certa influenza, anche se non è priva di controversia, avendo tra i liberali contemporanei sia sostenitori (per es., Norman Daniels, 1979) sia detrattori (per es., Joseph Raz, 1982).

Un esempio noto di una situazione iniziale di scelta che è diversa dalla posizione originaria di Rawls e che genera di conseguenza principi di giustizia diversi è quella della teoria di John Harsanyi (1988). Adoperando una prospettiva utilitarista e cercando di fornire una contro-obiezione alla teoria di Rawls, Harsanyi costruisce una situazione iniziale di scelta in cui le persone sono all'oscuro circa le proprie posizioni nella società ma, a differenza delle parti nella situazione iniziale di Rawls, conoscono la probabilità di finire in una posizione piuttosto che in un'altra. Trovandosi nella situazione iniziale di Rawls e non conoscendo la probabilità di essere ricco o come povero, è razionale non rischiare e scegliere un principio che massimizza il livello di ricchezza del membro più povero della società. Se invece si conosce la probabilità di finire nella categoria dei poveri, e se questa probabilità è piuttosto bassa (per esempio, perché nella società reale il numero di poveri è molto più basso del numero di ricchi), allora diventa razionale rischiare e scegliere un principio che massimizza la propria utilità attesa. Secondo Harsanyi, in una siffatta situazione iniziale, le persone

razionali sceglierebbero il principio utilitarista di massimizzare l'utilità media (l'utilità collettiva divisa per il numero di persone).

Un'altra importante teoria contrattualista alternativa a quella di Rawls è quella di Thomas Scanlon (1998). Secondo Scanlon, Rawls stesso non riesce a prendere abbastanza sul serio la separatezza delle persone, essendo il suo velo di ignoranza così fitto da rendere le persone praticamente identiche tra loro, comprando l'unanimità della scelta sociale a un prezzo troppo alto. L'alternativa di Scanlon è di rappresentare la giustizia come un insieme di principi che nessuno (anche senza velo di ignoranza) potrebbe ragionevolmente respingere come base per un accordo generale, informato e volontario.

Sempre nello schieramento anti-soggettivista possiamo collocare gli autori sostenitori dell'etica del discorso, il cui massimo esponente è Jürgen Habermas (1983, 1992). Come Rawls, Habermas ha cercato di sviluppare una teoria procedurale della giustizia che coglie le nostre intuizioni circa l'equità. Nel suo caso, si tratta di immaginare una situazione ideale di *dialogo*, in cui tutti i partecipanti potranno concordare su norme universali. A differenza di Kant, Habermas non basa l'universalità delle norme sul fatto di poter volere senza contraddizione che siano universali, ma sul fatto di poter volere in accordo con gli altri che lo siano. Non è possibile arrivare a capire la natura della giustizia attraverso un monologo, cioè ragionando da soli. Anche nella prospettiva di Habermas, quindi, i fondamenti della giustizia si possono chiamare "intersoggettivi", segnando la sua differenza sia con il soggettivismo sia con l'oggettivismo forte. Nel libro *Fatti e norme* (1992), Habermas sviluppa le conseguenze di quest'etica del discorso per la teoria del diritto e della democrazia. L'implicazione più importante è che la legittimazione di un ordine politico si basa necessariamente sulla discussione pubblica democratica (sul punto, vedi il paragrafo 5, sotto).

### 3. L'ANALISI CONCETTUALE

Come già accennato all'inizio, negli anni '50 nei paesi anglosassoni la filosofia politica si limitava soprattutto all'analisi dei concetti politici. Analizzare i concetti vuol dire cercare di chiarirne la

natura attraverso definizioni precise, scomporre le idee complesse nei loro elementi più semplici, esaminare i presupposti logici delle idee e i loro rapporti analitici, valutare i sistemi di pensiero in termini della loro coerenza interna. Una simile impresa è chiaramente compatibile con la posizione positivista e i positivisti ne affermavano non a caso l'utilità: dopotutto, per capire le differenze ideologiche è utile cercare di precisare nel modo migliore possibile i significati e i presupposti fondamentali delle affermazioni fatte dalle diverse parti, e nulla vieta di criticare una posizione ideologica in base a una eventuale incoerenza interna.

Ora, occorre sottolineare che, nonostante la svolta normativa, l'analisi concettuale costituisce tutt'ora una parte importante della filosofia politica. Non è stata abbandonata (almeno dai filosofi politici più seri e rigorosi), ma sono cambiati gli scopi con cui tale metodo viene adoperato. Guardando alla filosofia politica degli ultimi decenni, infatti, possiamo individuare tre scopi diversi per l'analisi concettuale.

Un primo scopo dell'analisi, il cui sostenitore più noto è Felix Oppenheim (1968, 1981), è quello di rendere i termini politici più scientifici possibile, nel senso di definirli in modo tale che le affermazioni che li contengono diventano, per quanto possibile, empiricamente verificabili e dunque utili per la scienza politica. Se io dico che lo stato sociale in Italia ha ridotto la libertà, la mia affermazione sarà letteralmente priva di senso finché non abbiamo una definizione precisa di "libertà" in base alla quale poter fare un'indagine empirica per verificarla. Per rendere scientifici i termini politici, bisogna dunque definirli in termini *empirici*, che prescindono da giudizi di valore. Ciò non esclude che possiamo pronunciare giudizi di valore usando il termine "libertà". Ma per capire tali giudizi, intorno ai quali ci sono disaccordi apparentemente irrisolvibili, è necessario prima essere d'accordo su che cosa è la libertà. Cerchiamo prima di metterci d'accordo su quali libertà esistono e solo dopo cerchiamo di capire se l'esistenza di queste libertà sia una cosa buona oppure no. Possiamo rendere comprensibile il nostro *disaccordo* sul valore della libertà mettendoci *d'accordo* su che cos'è la libertà; tale accordo sarà possibile una volta che abbiamo tutti accettato che la definizione di "libertà" non ha nessuna implicazione per le prescrizioni politiche. Si tratterà

di un termine empirico, utile per la scienza politica, che deve descrivere e spiegare i fenomeni senza valutarli.

Si noti che, in questa prima visione, l'analisi concettuale ha chiari limiti, essendo utile solo quando applicata a termini che di fatto riusciamo a interpretare in modo empirico. È possibile verificare empiricamente l'affermazione "Bianchi gode della libertà di parola" o "Rossi esercita potere nei confronti di Bianchi", ammesso che abbiamo fornito definizioni puramente descrittive dei termini "libertà" e "potere"; ma non sarà mai possibile verificare nello stesso modo l'affermazione "La schiavitù è ingiusta", perché non è possibile fornire una definizione puramente descrittiva di "giusto". Non a caso, i lavori di Oppenheim si concentrano sui concetti di libertà e potere e ignorano completamente quelli di giustizia e di diritti.

In Italia, la posizione di Oppenheim ha trovato alcuni simpatizzanti nel campo della filosofia del diritto, soprattutto tra i sostenitori del positivismo giuridico. Norberto Bobbio, per esempio, ha, come Oppenheim, dedicato molte pagine all'interpretazione di concetti quali democrazia, libertà ed eguaglianza (si veda, per esempio, Bobbio, 1984, 1995), ma non ha mai svolto un'indagine profonda sul concetto di giustizia, e la sua opera principale sui diritti umani (Bobbio, 1990) esprime un atteggiamento scettico sulla possibilità di difendere tali diritti attraverso una teoria filosofica.

Un secondo scopo dell'analisi concettuale, diametralmente opposto al primo e associato al nome di William Connolly (1983), è quello di partecipare in maniera efficace alle lotte politiche. Mentre per Oppenheim, l'analisi concettuale è distaccata rispetto alle convinzioni etiche del teorico, per Connolly tale distacco non è possibile. Al contrario, definire un concetto politico significa già partecipare alle lotte politiche, dal momento che i giudizi sulla libertà o sul potere, per non parlare di quelli sulla giustizia, comportano inevitabilmente apprezzamenti o critiche etiche. Perciò, questi termini sono da considerare "essenzialmente contestabili". Per esempio, i liberali giudicano l'America una "società libera", mentre i comunisti la giudicano "non libera", e non vi è nessun punto di vista oggettivo per dire chi ha ragione, né un modo per mettere d'accordo le due parti, non essendo la definizione di "libertà" separabile dal giudizio etico-politico. La posizione di chi afferma

la “contestabilità essenziale” dei concetti politici tende a basarsi su una metaetica relativista. Come per Oppenheim, le definizioni non sono giuste o sbagliate, ma solo utili. Mentre per Oppenheim, però, le definizioni utili sono quelle empiriche, per Connolly le definizioni utili sono quelle che meglio forniscono al parlante un’arma retorica efficace nella sua battaglia ideologica. Entro questa prospettiva vi è naturalmente ancora molto spazio per fare lavori seri e utili di interpretazione del discorso politico, anche se a volte tale prospettiva viene abbracciata da teorici che, o per pigrizia o per incapacità, non svolgono lavori del genere ma preferiscono rifugiarsi in atteggiamenti ironici di superiore distacco rispetto alla futilità dell’analisi filosofica.

La maggior parte dei filosofi politici tende oggi a non concordare né con Oppenheim né con Connolly sugli scopi dell’analisi concettuale. Essi affermano, piuttosto, che l’analisi concettuale serve per chiarire teorie politiche normative sostanziali giustificabili da un punto di vista impersonale – teorie, per esempio, come quella di Rawls. Così, se il primo principio di Rawls propone un ampio sistema di libertà civili, sarà utile cercare di avere una idea molto precisa su che cos’è la libertà; e se il secondo principio propone il miglioramento della posizione dei più svantaggiati, sarà utile chiedersi se e come, date certe definizioni dei termini in gioco, i due principi entrano in conflitto. Essere liberi di fare qualcosa significa non essere sottoposti a ostacoli creati da altre persone? O per essere liberi è necessario anche la presenza di una qualche capacità del soggetto – la capacità di autodeterminarsi, o l’essere padrone di se stesso (Berlin, 1969)? Nel primo caso, che cosa conta come un ostacolo e qual è il rapporto tra la creazione di un ostacolo e l’esercizio di potere? Si può essere poveri ma liberi? Si può essere economicamente ineguali ma, ciononostante, egualmente liberi (Carter e Ricciardi, 1996)? Queste sono solo alcune delle domande più specifiche che sorgono quando si esaminano prescrizioni politiche come quelle contenute nei principi di giustizia di Rawls. Si noti anche come il fatto di porsi queste domande porta il teorico inevitabilmente a porsi altre domande tipiche di altri campi della filosofia (come la filosofia dell’azione, la metafisica o la filosofia del linguaggio). Per esempio, per capire meglio l’idea rawlsiana di persona libera ed eguale, potrebbe essere utile indagare a un livello più profondo il

concetto di persona, mentre per capire che cosa significa creare un ostacolo all'azione altrui, potrebbe essere utile indagare a un livello più profondo il concetto di causalità (Kramer, 2003). Questi nessi con la filosofia teoretica aiutano ulteriormente a fondare in maniera non arbitraria le teorie politiche prescrittive.

Pertanto, mentre fino a Rawls l'analisi concettuale era considerata il metodo di chi si opponeva alla teoria normativa sostanziale, oggi la prima viene generalmente considerata una parte della seconda. A differenza di Oppenheim, si considera interessante analizzare anche i concetti di giustizia e di diritti umani e cercare di fondarli su teorie filosofiche. A differenza di Connolly, tale interesse deriva anche dalla possibilità di fornire giustificazioni impersonali e quindi oggettive, in un senso più o meno forte. L'analisi filosofica aiuta nella ricerca della teoria giusta, portando rigore alla formulazione dei principi di moralità politica e aiutando di conseguenza a capire il loro grado di compatibilità con i giudizi ponderati comuni.

#### 4. PRINCIPI DI GIUSTIZIA DISTRIBUTIVA

Una delle ragioni del successo della teoria di Rawls sta nel fatto di aver spinto altri teorici a elaborare meglio le alternative ai suoi principi, offrendo visioni che contestano la validità delle tesi di Rawls, o a livello metodologico o a livello dei principi specifici da lui individuati. Testimonia l'importanza del suo lavoro il fatto che, mentre Rawls stesso presentava la propria teoria come alternativa all'utilitarismo, da Rawls in poi le teorie della giustizia distributiva tendono a presentarsi come alternative a quella di Rawls. In questo paragrafo, passerò brevemente in rassegna le principali alternative ai principi distributivi di Rawls; tali alternative comprendono sia i principi affermati nelle teorie libertarie, centrate sul mercato e sulla proprietà privata, sia quelli sostenuti da egualitari che, pur simpatizzando con la posizione di Rawls, avanzano interpretazioni diverse dell'ideale dell'eguaglianza economica e sociale.

Uno dei primi e più influenti contributi emersi dopo la pubblicazione del libro di Rawls è stato *Anarchia, stato e utopia* di Robert Nozick (1974). Contro Rawls, Nozick difende una

prospettiva libertaria, secondo la quale i diritti di proprietà hanno valenza assoluta e non permettono nessuna attività statale redistributiva oltre a quella di proteggere gli stessi diritti. La teoria di Nozick ha contribuito alla rinascita di teorie politiche che, recuperando le tesi di John Locke, si basano sul rispetto per i diritti di proprietà. Ma, a differenza di Rawls, Nozick non è simpatetico con l'aspetto contrattualista della teoria di Locke e non fonda l'autorità dello stato su un contratto. Per Nozick, lo stato è legittimo se e solo se emerge attraverso un processo di "mano invisibile", senza violare il diritto, che ciascuno di noi possiede in uno stato di natura lockiano, di applicare noi stessi la giustizia nei confronti di chi viola i diritti.

La teoria dei diritti di Nozick ha suscitato un vivace dibattito, sia nel campo dei libertari sia in quello dei suoi critici egualitari. Uno dei suoi critici più acuti è stato G. A. Cohen (1995), che ha messo in evidenza la natura problematica delle premesse nozickiane sulla libertà e sulla proprietà delle persone su se stesse (il cosiddetto diritto di autoappartenenza, o *self-ownership*). Come ha notato Cohen, vi è una affinità sorprendente tra le argomentazioni di Nozick e quelle marxiste sullo sfruttamento, basandosi entrambi sul concetto di proprietà di sé e sull'idea di un diritto ai frutti del proprio lavoro. In questo senso, i marxisti o "neo-marxisti" (come Cohen stesso) hanno trovato nella teoria di Nozick una sfida che non trovavano nella teoria di Rawls, per il quale la proprietà di sé non è una premessa centrale. La sfida nozickiana è la seguente: per i marxisti, il capitalismo porta allo sfruttamento dell'operaio perché l'operaio è costretto in tale sistema a vendere la propria forza lavoro a un prezzo basso, permettendo al capitalista di estrarre il plusvalore. Nozick capovolge questo argomento, sostenendo che, se siamo proprietari di noi stessi e quindi anche del valore di mercato del nostro lavoro, allora la tassazione, sottraendo al lavoratore una parte del valore del suo lavoro, è in ultima analisi paragonabile al lavoro forzato. Tassare una persona è, per Nozick, un po' come tagliargli un braccio. Da questo punto di vista, redistribuire risorse sarebbe un po' come sfruttare chi le ha legittimamente guadagnate.

Le argomentazioni di Nozick hanno provocato dissensi anche tra i libertari. Alcuni di questi simpatizzano con le sue premesse fondamentali sull'assolutezza dei diritti individuali ma non

credono che egli riesca, in base a queste premesse, a giustificare lo stato. Di conseguenza, essi difendono invece l'anarco-capitalismo (vedi, per esempio, Rothbard 1982), respingendo come ingiusto il monopolio dello stato della protezione dei diritti e proponendo al suo posto un sistema di agenzie di protezione in competizione tra loro sul libero mercato. Altri libertari credono che sia possibile giustificare lo stato, ma adoperano un approccio diverso da quello fondato sui diritti. La teoria evoluzionistica di Friedrich von Hayek, che risale alle tesi di Hume piuttosto che a quelle di Locke, rappresenta certamente la più influente alternativa libertaria alla teoria fondata sui diritti. Anche Hayek (1982), naturalmente, afferma la necessità di rispettare i diritti di proprietà individuali. Tuttavia, la sua teoria non afferma tali diritti come premessa ultima, basandosi piuttosto sugli effetti benefici del mercato, date certe premesse empiriche sulla fallibilità umana, sulla diffusione delle conoscenze nella società e sui conseguenti effetti controproducenti di ogni tentativo di pianificazione centralizzata. Per Hayek, i processi e gli esiti del mercato vanno rispettati perché costituiscono quell'"ordine spontaneo" che è l'unica fonte del progresso economico e sociale. Le argomentazioni di Hayek sono, quindi, consequenzialiste e il suo valore ultimo consiste nel benessere, non nel rispetto (giustificato deontologicamente) dei diritti di proprietà.

La discussione tra i teorici egualitari della giustizia si è concentrata invece sulla domanda "eguaglianza di che cosa"? Ammesso, cioè, che Rawls abbia ragione nel sostenere che sia giusto per lo stato ridurre le disuguaglianze, o almeno migliorare la posizione del più svantaggiato (il che non è sempre la stessa cosa), in termini di quale bene dovremmo misurare il vantaggio e lo svantaggio degli individui? Quale bene bisogna egualizzare o rendere meno eguale? Si tratta dell'indice dei "beni primari" di Rawls, cui abbiamo accennato prima? Secondo il filosofo ed economista Amartya Sen (1992), la teoria di Rawls, concentrandosi sulle risorse a disposizione degli individui (in pratica, soprattutto il reddito e la ricchezza), ignora le diverse capacità degli individui di fare uso di tali risorse. Un individuo disabile avrà spesso bisogno di maggiori risorse rispetto a un individuo normalmente dotato per potersi muovere. L'eguaglianza delle risorse implicherà, dunque, un'ineguaglianza nella capacità di muoversi, e l'eguaglianza della capacità di

muoversi implicherà un'ineguaglianza delle risorse. Ora, le risorse sono solo mezzi per vivere bene; ciò che conta è la possibilità di vivere bene, e cioè la capacità di farlo. In base a questo ragionamento, Sen ha sostenuto che la risposta giusta alla domanda “eguaglianza di che cosa?” non è “eguaglianza di risorse” ma “eguaglianza delle capacità fondamentali”: eguaglianza delle capacità di muoversi, di nutrirsi, di avere un tetto, di socializzare adeguatamente, e così via. Nell'ultimo decennio, tale “approccio delle capacità” ha avuto un'enorme influenza tra i filosofi politici e, soprattutto, tra gli economisti dello sviluppo.

Sen ha notato che, per essere coerente, la sua teoria ha bisogno di un indice di capacità (un modo per misurare il possesso di capacità, in modo da poter dire che alcuni hanno più capacità di altri, o che esistano eguali capacità), che dipenderà a sua volta da una lista di “funzionamenti” importanti (muoversi, mangiare, comunicare, ecc.). In questo senso, come ha notato Martha Nussbaum (2003), la sua teoria delle capacità potrebbe somigliare a una teoria aristotelica del tipo cui abbiamo già fatto cenno nel paragrafo 2. Sen stesso ha resistito a tale interpretazione, anche se non è chiaro fino a che punto egli voglia rinunciare alla ricerca di una lista universalmente valida.

Al dibattito tra Sen e Rawls si aggiungono gli interventi di Ronald Dworkin (2000), che difende una propria versione distintiva dell'eguaglianza delle risorse, e Richard Arneson (1989), che difende una teoria egualitaria welfarista, combinando l'impegno a soddisfare le preferenze delle persone con quello di mantenere le persone responsabili delle proprie scelte. Sia Dworkin sia Arneson affermano che sono giuste le disuguaglianze che derivano da scelte operate da chi è svantaggiato e considerano giusta la redistribuzione solo laddove serve a mitigare la sfortuna. Perciò, si usa chiamarli, insieme ad altri autori simpatetici con questa posizione quali G. A. Cohen (1989) e John Roemer (1994), “egualitari della sorte” (luck-egalitarians). Con tale mossa, gli egualitari hanno incorporato nella loro teoria un aspetto centrale della tradizione libertaria: gli individui vanno protetti contro gli effetti arbitrari della sorte differenziale, ma al di là di questa protezione essi sono liberi di agire come vogliono e devono prendersi la responsabilità per le loro decisioni. Per esempio, se rimango indigente perché investo male la mia quota eguale di risorse, non

avrò diritto a ricevere una compensazione dallo stato. Non sorprende che questo tentativo di incorporare i valori della libertà e della responsabilità abbia i propri detrattori fra gli egualitari più tradizionali, quali, ad esempio, Elisabeth Anderson (1999).

I dibattiti intorno all'egualitarismo della sorte hanno prodotto alcuni lavori interessanti ai confini fra la filosofia politica e la filosofia teoretica (per esempio, Hurley, 2003), rintracciando le implicazioni di alcune teorie filosofiche sulla responsabilità morale e sui controfattuali per le teorie della giustizia di Dworkin, Arneson e Cohen.

In termini ideologici, la classificazione di alcuni degli autori contemporanei che contribuiscono al dibattito tra libertari ed egualitari è ancora meno facile. In particolare, vi è un insieme minoritario di teorici che, definendosi *left-libertarian*, o libertari egualitari, tentano di riconciliare alcune premesse fondamentali del libertarismo (l'autoappartenenza, la libertà individuale, la proprietà privata) con l'impegno egualitario della redistribuzione statale delle risorse. Per la maggior parte dei teorici *left-libertarian*, la chiave di volta per questa riconciliazione sta nell'interpretazione del diritto di privatizzare risorse che in origine non erano di nessuno (o erano di tutti). Se, in origine, il mondo esterno non era di nessuno, in quale modo si può giustificare la sua appropriazione da parte di un qualche individuo? Di *quante* risorse naturali, inizialmente di nessuno, può legittimamente appropriarsi un solo individuo, escludendone l'uso da parte degli altri? Nella teoria di Nozick, quest'appropriazione iniziale, da cui dipende inevitabilmente ogni diritto attuale di proprietà, deve essere vincolata da una "clausola lockiana". Locke, infatti, aveva detto che queste appropriazioni, per non qualificarsi come ingiuste, dovevano lasciare "beni sufficienti e altrettanto buoni" per gli altri. Nozick interpreta la clausola di Locke in modo debole, permettendo a un solo individuo di appropriarsi di una grande quantità di risorse. Il *left-libertarian*, invece, la interpreta in maniera più forte, nel senso che essa implica un diritto di ciascuno a un'eguale quota di risorse naturali, e conclude che molte delle attuali disparità di ricchezza dipendono da violazioni dei diritti lockiani. L'opera che sviluppa maggiormente questa prospettiva è *An Essay on Rights*, di

Hillel Steiner (1992). Altri autori simpatetici con questa posizione sono Otsuka (2003) e Carter (2005).

Otsuka, che adopera una posizione simile a Steiner sulla clausola lockeana, ha esplorato le implicazioni del *left-libertarianism* per il problema dell'obbligo politico – l'obbligo di obbedire allo stato. Come Locke, Otsuka afferma che l'obbligo politico deve derivare dal consenso del governato, sebbene possa essere un consenso solo tacito. La posizione di Locke viene spesso criticata per il fatto di assumere troppo facilmente il consenso tacito al governo da parte di un contadino che, mancando di risorse e non conoscendo altre lingue, non ha alternative reali e quindi non dà un consenso tacito genuinamente volontario. Otsuka nota che in un regime *left-libertarian*, nel quale ognuno inizia la vita con un paniere consistente di risorse (grazie all'applicazione della clausola lockiana), le alternative al consenso esisteranno realmente e dunque il consenso tacito (*se viene dato*) sarà genuinamente volontario.

Sia sul versante libertario sia su quello egualitario, tutti questi lavori, che affrontano alcuni degli argomenti più astratti della filosofia politica, trovano applicazioni più concrete in campi particolari, quali le pari opportunità tra generi o etnie diverse (vedi la bibliografia ragionata online di Elisabeth Anderson, 2003), la tutela dell'ambiente e le generazioni future (vedi Pontara, 1995), la crisi dello stato sociale e le proposte alternative quale, ad esempio, il reddito di base (di cui un noto sostenitore è Philippe Van Parijs, 1995, ma vedi anche l'introduzione di Del Bò, 2004), e il problema della giustizia internazionale (che tratteremo nell'ultimo paragrafo).

## 5. COMUNITÀ E CITTADINANZA

Spesso si sente parlare di una “seconda svolta” della filosofia politica, che accade negli anni '80. Mentre la prima svolta, con l'arrivo della teoria della giustizia di Rawls, è stata verso la teoria normativa liberale, in particolare verso una discussione sulla giustizia, sull'eguaglianza e sui diritti, la seconda svolta sarebbe verso la teoria della comunità, dell'appartenenza culturale e dell'identità. Ciò non è del tutto vero, perché l'interesse nella giustizia distributiva non è diminuito di molto dopo

gli anni '70. È vero tuttavia che a partire dagli anni '80 i teorici liberali della giustizia distributiva hanno dovuto affrontare una serie di critiche esterne intorno a problemi di identità e di appartenenza culturale (critiche comunitarie, multiculturali e femministe), con la conseguenza che i filosofi politici odierni tendono spesso a mostrare una maggiore attenzione a tali problemi e a voler integrare nelle loro teorie soluzioni mirate a neutralizzare le critiche esterne.

Le reazioni critiche di questo tipo al successo della teoria di Rawls erano di teorici comunitari come Michael Sandel (1982), Charles Taylor (1985), Michael Walzer (1983) e Alastair MacIntyre (1981) (vedi anche la raccolta in italiano di Ferrara, 1992). Questi pensatori obiettavano ai liberali in generale, e a Rawls e Nozick in particolare, che la teoria da loro proposta, con la sua priorità del giusto sul bene, con la sua enfasi sui diritti individuali e le sue tendenze "atomiste" verso il riconoscimento della "separatezza delle persone", ignorava l'importanza per la sopravvivenza e il benessere di una comunità politica dell'esistenza di valori comuni, del senso di appartenenza e dei doveri verso la collettività. La comunità precede l'individuo, nel senso che noi non possiamo capire quali sono i nostri valori senza pensarci come radicati in una comunità particolare, storicamente situata. La posizione originaria di Rawls, al contrario, suggerisce la possibilità di concepire gli individui indipendentemente dai loro contesti culturali comuni, come se un individuo potesse operare una scelta dei principi di giustizia che prescinde dal suo bagaglio culturale particolare (Sandel, 1982). Il bene individuale dipende da un bene comune, rispetto al quale i diritti individuali non possono avere priorità.

La sfida comunitaria alla tesi liberale della priorità del giusto sul bene può essere interpretata come un richiamo all'etica politica aristotelica o hegeliana, come mostrano i lavori di MacIntyre. Essi non tendono, però, ad abbracciare l'oggettivismo forte dei naturalisti di cui abbiamo parlato prima. Spesso, infatti, la loro affermazione della natura situata, particolare e non universale del bene comune tende, come in Walzer, a spingere verso una forma di relativismo.

Un'altra sfida alla tesi liberale della priorità del giusto sul bene si è posta con lo sviluppo di nuove teorie perfezioniste (Raz 1986; Hurka, 1993). Il perfezionista respinge l'idea rawlsiana per

cui lo stato deve essere neutrale nei confronti delle diverse concezioni del bene dei cittadini, sostenendo che la superiorità di certe forme di vita è tale da motivare misure da parte dello stato per la loro promozione – per esempio, attraverso l’educazione o addirittura attraverso la semplice proibizione legale di certi comportamenti poco virtuosi, anche a scapito di una piena realizzazione delle libertà fondamentali di Rawls. Tale prospettiva può sembrare antitetica al liberalismo, ma ci sono anche i cosiddetti “perfezionisti liberali”, che affermano che la vita migliore è una vita di autonomia individuale – una vita in cui l’individuo esercita al massimo la propria capacità di decisione e di esame, revisione e perfino creazione dei propri valori (Raz, 1986). Promuovendo tale vita, lo stato promuove un ideale liberale. Rimane, però, opposto allo stato rawlsiano, che tratta la filosofia della vita liberale (la “dottrina comprensiva” liberale, basata sul valore fondamentale dell’autonomia individuale) come una delle tante concezioni del bene tra cui essere neutrale. Per Rawls (1991), il liberalismo strettamente politico è neutrale tra il liberalismo filosofico (una dottrina su come dovrebbe cercare di vivere l’individuo) e altre filosofie.

La ricerca di teorie che possano accogliere alcune delle critiche dei comunitari senza però abbandonare gli ideali liberali ha portato all’esame approfondito della nozione di cittadinanza. Come ha notato Will Kymlicka (2002), tale concetto sembra promettente come base per una teoria che tenga conto sia del requisito dell’appartenenza culturale sia dell’importanza della giustizia, dell’eguaglianza e dei diritti individuali. Per svolgere entrambi questi ruoli, l’idea di cittadinanza dovrà esprimere qualcosa in più rispetto all’idea tradizionalmente liberale di eguali diritti alla non interferenza da parte dello stato, o perfino rispetto all’idea liberalsocialista di certi diritti economici e sociali. Essa dovrà esprimere anche la presenza di certi doveri di partecipazione attiva alla vita politica; ed è necessario che il senso di tali doveri venga nutrito attraverso la promozione da parte dello stato di un senso di appartenenza politica e perfino di patriottismo. Gli autori che hanno sviluppato teorie simili della cittadinanza tendono a concordare sulla tesi che il liberalismo neutrale fornisce una concezione inadeguata della partecipazione politica perché non contiene i mezzi per la

propria protezione (Dagger, 1997; Galston, 1991). Senza una cittadinanza virtuosa, dicono, il liberalismo stesso è destinato a degradarsi.

Le nuove teorie che pongono l'enfasi sulla necessità di fornire concezioni più impegnative delle virtù del cittadino sono di vario tipo ma tendono a essere etichettate con l'aggettivo generico "repubblicane". Come nel caso delle teorie perfezioniste, le teorie repubblicane possono avere conseguenze più o meno liberali in termini di politiche pubbliche. Nella versione più liberale, il bene comune da promuovere attraverso la partecipazione politica attiva è proprio quello della libertà individuale – un bene che i liberali stessi prescrivono, ma di cui sottostimano la fragilità in assenza di una serie di garanzie costituzionali e la coltivazione delle virtù civiche. Quentin Skinner e Philip Pettit hanno sostenuto addirittura che tali misure non sono solo un mezzo per garantire la libertà del cittadino, ma che lo stesso concetto di libertà andrebbe definito in termini della presenza di garanzie costituzionali e virtù civica. In tal modo, hanno potuto sostenere l'esistenza di un nesso concettuale e non solo causale tra politiche repubblicane e libertà (Pettit, 1997; Skinner, 1998). Quando il bene comune diventa invece la tutela dell'identità nazionale, è più facile che la sua compatibilità con il liberalismo venga messa in dubbio. Ciononostante, alcuni teorici hanno sostenuto l'importanza dell'identità nazionale per la fioritura umana, presentando argomentazioni volte a dimostrare che la sua promozione rimane compatibile con il liberalismo (Tamir, 1993; Miller, 1995).

Un aspetto particolare del pensiero repubblicano che ha ricevuto ultimamente molta attenzione da parte dei filosofi politici è quello della democrazia deliberativa (Habermas, 1992; Gutmann e Thompson, 1996; Bohman e Rehg, 1997; Bosetti e Maffettone, 2004). Per i sostenitori di questa posizione, l'inadeguatezza del liberalismo sta soprattutto nel modo ristretto in cui concepisce la democrazia – vale a dire soprattutto come un sistema di concorrenza tra partiti politici con un voto libero da parte dei cittadini. La democrazia deliberativa, invece, estende la nozione di democrazia fino a includere una dose sostanziale di discussione pubblica, insieme alle condizioni

necessarie per il suo buon funzionamento, tra cui la non coercizione e la non manipolazione dell'informazione.

Uno dei limiti del comunitarismo è stato il mancato riconoscimento di quel che Rawls, in risposta alle sue critiche, ha chiamato il “fatto del pluralismo” – l'esistenza di una pluralità di concezioni del bene contrastanti e “perfino incommensurabili”, una pluralità sempre crescente nelle società occidentali anche in virtù del fenomeno dell'immigrazione. La teoria di Rawls prende tale fatto come punto di partenza, mentre i comunitari richiamano in maniera nostalgica le società culturalmente omogenee che non esistono più e forse non sono mai esistite. Una tendenza teorica odierna, che cerca di tenere conto dell'importanza delle questioni identitarie sollevate dai comunitari ma in un contesto pluralistico, è quella del “multiculturalismo” (Habermas e Taylor, 1998). A volte tale tendenza viene chiamata “politica del riconoscimento”, anche se l'idea del riconoscimento ha in realtà un'applicazione più ampia, potendosi applicare non solo alle culture di minoranza ma anche alle minoranze sessuali o perfino alle classi economiche.

Il multiculturalismo respinge la cecità del liberalismo classico alle differenze culturali, argomentando che queste siano rilevanti anche per la promozione di valori tipicamente liberali. Secondo Joseph Raz (1994), per esempio, le culture particolari vanno protette e promosse da parte dello stato perché forniscono una varietà di contesti che permettono agli individui di operare scelte autonome tra vite buone possibili. Will Kymlicka (1995) ha argomentato, in modo simile, che alcune minoranze culturali vanno tutelate e privilegiate attivamente da parte dello stato (fornendo loro, per esempio, maggiori risorse, diritti politici speciali, scuole nella loro lingua e così via), perché le culture forniscono un “contesto di scelta”, e l'appartenenza a una cultura particolare è una condizione necessaria per operare scelte “significative”. Come nel caso del repubblicanesimo, l'idea che accomuna i sostenitori del multiculturalismo è che il liberalismo tradizionale si è dimostrato in qualche senso inadeguato. L'aspetto però che viene criticato maggiormente dai sostenitori del multiculturalismo è la pretesa che lo stato sia, come vuole Rawls, “neutrale” tra le diverse concezioni del bene dei cittadini, perché tale modello si è mostrato inadeguato nel rispondere ai

problemi odierni di conflitto e di esclusione culturale – problemi che hanno raggiunto dimensioni che negli anni '60 e '70 non si potevano prevedere.

Il modello liberale tradizionale prevede un unico tipo di cittadinanza, nel senso che ogni cittadino, essendo eguale a ogni altro, ha esattamente lo stesso insieme di diritti. Il modello multiculturale, invece, propone di differenziare tra tipi di cittadinanza – tra insiemi possibili di diritti – in base alla cultura di appartenenza del singolo. Per esempio, supponiamo che la mia religione mi proibisca di lavorare il sabato, ma che il mio lavoro da dipendente pubblico includa normalmente il dovere di farlo. Mentre il modello tradizionale (egualitario) rifiuta di fare eccezioni nel mio caso, quello multiculturale, “riconoscendo” ufficialmente la mia religione di minoranza, potrebbe accordarmi un diritto speciale di non lavorare il sabato. Anna Elisabetta Galeotti (1994, 2002) ha sostenuto che queste forme di riconoscimento possono costituire una nuova forma di tolleranza, che va oltre il modello neutrale della tolleranza favorita dai liberali tradizionali. Questa “tolleranza come riconoscimento” può essere applicata, come abbiamo già visto, non solo alle minoranze culturali e religiose, ma anche ad altri gruppi storicamente svantaggiati o oppressi, quali le donne o gli omosessuali, che lo stato neutrale non sembra poter aiutare a sufficienza.

Pochi dei liberali di orientamento neutralista hanno fatto lo sforzo di rispondere a queste critiche multiculturaliste. Un'eccezione importante è il libro *Culture and Equality*, di Brian Barry (2001), secondo cui il liberalismo neutralista possiede al proprio interno tutte le risorse necessarie per affrontare i problemi sollevati dai multiculturalisti, senza abbandonare il principio liberale dell'eguale cittadinanza. Barry nota anche che la generale mancanza di risposte non vuol dire necessariamente che i liberali neutralisti si sentono sconfitti, ma piuttosto che (con l'eccezione di se stesso) non considerano la sfida meritevole dell'impiego di una così grande quantità del loro tempo di ricerca. Questo atteggiamento aiuta a spiegare perché, ultimamente, la filosofia politica sembri sempre più divisa in due campi che lavorano in modo più o meno autonomo l'uno rispetto all'altro: quello del riconoscimento e quello della giustizia distributiva. Alcuni hanno affrontato esplicitamente il problema di questa divisione. Secondo Nancy Fraser (2001), per esempio,

spostando l'attenzione da questioni economiche a questioni di differenza e identità, le femministe contemporanee non hanno fatto altro che sostituire una visione parziale con un'altra. Bisogna, invece, cercare di sviluppare una teoria della giustizia più ampia che possa comprendere in maniera coerente sia le pretese economiche, sia le pretese di riconoscimento pubblico.

## 6. ETICA E RELAZIONI INTERNAZIONALI

Insieme alle sfide teoriche poste dal fenomeno dell'immigrazione, menzionate nell'ultimo paragrafo, vi sono anche quelle più generali create dalla cosiddetta "globalizzazione" – un termine vago che tende a coprire una serie di processi tra cui l'integrazione economica internazionale, la crescita della comunicazione a livello internazionale e l'aumento di rapporti transnazionali creati da corpi non statuali quali le società multinazionali. Grazie a processi come questi, che hanno portato alcuni a parlare addirittura dell'esistenza di una "società globale", diventava sempre meno realistica l'assunzione da parte dei filosofi politici dell'autonomia dello stato nazione e l'idea che le loro teorie potessero limitarsi al problema del rapporto tra lo stato e i propri cittadini. Allo stesso tempo, iniziava a venire meno il consenso tra i teorici delle relazioni internazionali intorno alla tesi "realista" (secondo la quale nel campo delle relazioni internazionali tutto viene determinato dai rapporti di potere tra stati e i ragionamenti etici al riguardo sono superflui), lasciando maggiore spazio per la riflessione sull'etica dei rapporti internazionali, sulla rilevanza internazionale dei diritti umani e sulla giustizia distributiva tra Paesi. Di conseguenza, alcuni filosofi politici hanno cercato di estendere teorie pensate originariamente per una società particolare (di solito per una società occidentale economicamente sviluppata e prevalentemente liberale) fino a renderle applicabili a un gruppo di società meno omogenee tra loro o perfino all'intero globo. Il campo di ricerca generalmente chiamato "giustizia internazionale" o "giustizia globale" è forse quello più lavorato dai filosofi politici oggi, anche se si sovrappone inevitabilmente con le aree di ricerca discusse sopra. La differenza principale con queste altre aree è che nel contesto internazionale e

globale le controversie sono maggiormente inquinate da divergenze politiche e culturali e da incertezze empiriche riguardo le istituzioni, i legami tra di loro e i loro possibili effetti nel mondo.

Una delle controversie centrali nel dibattito attuale sulla giustizia internazionale è quella che divide i comunitari dai cosiddetti “cosmopoliti” (Beitz, 1979; Pogge, 1989; Veca, 1997; O’Neill, 2000). Per i cosmopoliti, a differenza dei comunitari, i principi di moralità politica hanno un’applicazione universale. Ci sono diversi gradi di cosmopolitismo, che dipendono da quali tipi di principi si giudicano universali. A un lato dello spettro, c’è chi sostiene l’applicabilità a livello globale di tutti quei principi ritenuti validi nell’arena interna (eguaglianza morale, tolleranza, diritti umani, diritti di proprietà, eguaglianza economica e così via). All’altro lato, c’è chi difende al livello globale solo la possibilità di ascolto e di mutua comprensione, limitandosi all’affermazione della validità universale della massima procedurale *audi alteram partem* (Hampshire, 2000).

Quali potrebbero essere i fondamenti filosofici di una interpretazione cosmopolita della giustizia? Un modo utile di caratterizzare tali fondamenti è di ricorrere al concetto di persona ritenuto pertinente per la moralità politica – un concetto che, per implicare norme universali, deve incorporare solo quelle caratteristiche astratte e generali che permettano di prescindere dalle differenze contestualmente determinate. Così, possiamo chiamare cosmopolite sia il concetto aristotelico di persona come essere umano con bisogni di funzionare in certi modi (Nussbaum, 2003) sia il concetto kantiano di persona come agente morale (O’Neill, 2000) sia il concetto utilitarista di persona come portatore di interessi definiti in termini di preferenze soggettive. Infatti, nelle discussioni sulla giustizia internazionale, troviamo schierati contro i comunitari e i nazionalisti sia teorici dei diritti sia teorici dei funzionamenti e delle capacità sia utilitaristi. Se le qualità moralmente pertinenti delle persone sono le stesse ovunque, viene naturale pensare che i confini nazionali non possano costituire un criterio etico rilevante per determinare le pretese e che i governi occidentali abbiano quindi obblighi di giustizia verso il resto del mondo (sia in termini di difesa della libertà sia in termini di redistribuzione della ricchezza) che vanno ben oltre le pratiche attuali.

L'utilitarista Peter Singer (1972) è un chiaro esempio di cosmopolita che sostiene una redistribuzione consistente delle risorse dai Paesi ricchi a quelli poveri. In particolare, basandosi su una forma di utilitarismo negativo, che genera l'obbligo di evitare ove possibile la sofferenza, egli sostiene l'esistenza di un obbligo da parte di tutti (inclusi gli individui, nel caso in cui gli stati non agiscano) di alleviare la fame ovunque venga sofferta. Non tutti gli utilitaristi però sono d'accordo. In un articolo famoso, Garret Hardin (1974) ha usato l'immagine della scialuppa di salvataggio per argomentare, per analogia, che un trasferimento significativo di risorse dal mondo sviluppato avrebbe effetti controproducenti, abbassando il livello di benessere di tutti. La terra è come una scialuppa di salvataggio che, se occupata da troppe persone, affonderà. Come abbiamo visto, uno dei problemi dell'utilitarismo è che non può determinare conclusioni prescrittive concrete se non attraverso certe tesi empiriche contestabili sugli effetti concreti di date politiche, effetti che a livello internazionale sono particolarmente incerti. Finché rimangono queste incertezze empiriche, rimarrà difficile per gli utilitaristi scegliere fra la tesi di Singer e quella di Hardin.

Per questo, molti pensano che sia più fruttuoso, a sostegno della redistribuzione, un approccio deontologico implicante certi diritti umani fondamentali (*basic rights*), diritti che vanno rispettati a prescindere dagli effetti sull'utilità complessiva mondiale, e che potrebbero includere il diritto alla vita e a un livello minimo di sussistenza (Shue, 1980). Alcuni teorici dei diritti, però, criticano questa prospettiva per il fatto di ammettere l'esistenza di diritti "positivi" (un diritto positivo – come, per esempio, il diritto di essere aiutato in casi di emergenza – è un diritto il cui dovere correlativo è un'azione, non un'omissione). I diritti positivi, quindi, sono più esigenti rispetto ai diritti negativi in termini dell'onere che implicano per chi possiede il dovere correlativo, e possono anche entrare in conflitto tra di loro, generando doveri incompatibili e dunque complessivamente impossibili da soddisfare (Steiner, 1994). Un'altra critica che spesso viene indirizzata alla tesi dei diritti umani fondamentali, che sorge specificamente nei dibattiti sulla giustizia internazionale, è quella che sottolinea la difficoltà di individuare gli agenti che possiedono i doveri correlativi. I doveri correlativi ai diritti negativi sono non problematici, perché posseduti

universalmente, ma lo stesso non si può dire di quelli correlativi ai diritti positivi. Presumibilmente, io non ho il dovere di alleviare la sofferenza di *tutti* gli affamati del mondo e non *tutti* gli Italiani hanno il dovere di aiutare un particolare individuo somalo. Chi, allora, ha il dovere di alleviare la sofferenza di chi?

Quest'ultimo punto è sintomatico di una difficoltà più generale, cui abbiamo già fatto cenno, che sorge quando si cerca di estendere la moralità politica all'arena internazionale. Come ha notato Onora O'Neill (1991), proprio perché è emerso recentemente (di fronte a nuove possibilità politiche e tecnologiche di azione redistributiva e di intervento economico), il dibattito sulla giustizia internazionale manca ancora di alcuni dei punti fermi che tendono invece a caratterizzare il dibattito sulla giustizia all'interno dello stato. In particolare, non è ancora chiaro in molti dei pronunciamenti sulla giustizia internazionale chi devono essere gli agenti della giustizia (le organizzazioni internazionali? gli stati? gli agenti economici? le organizzazioni non governative?). Questa difficoltà di identificare i possessori dei doveri pare particolarmente grave per le teorie deontologiche (le teorie basate, appunto, sui diritti e sui doveri). Alcuni hanno sostenuto, infatti, che i diritti positivi non possono *esistere* in assenza di un *assetto istituzionale* che individua in maniera chiara chi possiede i doveri correlativi a tali diritti e che a livello internazionale è ancora troppo poco sviluppato. In risposta a questa critica, alcuni difensori dei diritti umani fondamentali hanno cercato di individuare doveri individuali "intermedi" di promuovere lo sviluppo di istituzioni che potrebbero, in seguito, assegnare i doveri correlativi ai diritti positivi (Shue, 1988; Jones, 1999).

Anche Rawls (1999a) ha sostenuto la validità universale di un insieme di diritti umani fondamentali, nel suo tentativo di applicare la propria teoria della giustizia all'arena internazionale, sebbene si tratti di un insieme di diritti più ristretto di quello sostenuto dalla maggior parte dei cosmopoliti. Focalizzando la propria attenzione sul rapporto tra gli stati (o meglio, tra "popoli"), Rawls immagina una seconda posizione originaria. Mentre alla prima posizione originaria (quella della sua teoria della "giustizia come equità") partecipavano individui rappresentativi all'interno di una società chiusa, la seconda posizione originaria, invece, contiene i diversi popoli, tra cui anche

popoli che non sostengono la concezione della giustizia come equità. I principi che verrebbero scelti in tale posizione originaria sono meno esigenti rispetto a quelli che emergono in *Una teoria della giustizia*, perché non è possibile che questi diversi popoli accettino tutti la giustizia come equità. I principi includono, comunque, il rispetto per certi diritti umani – diritti che sono rispettati non solo all'interno delle società liberali ma anche in altre società che Rawls chiama “gerarchiche decenti”. Queste società gerarchiche decenti riconoscono al loro interno certi diritti umani fondamentali (quali il diritto alla vita, alla libertà di coscienza e di religione, alla proprietà personale), ma al posto di una costituzione democratica basata sull'eguaglianza politica, contengono una gerarchia di consultazione che assegna pesi diversi ai diversi interessi. Si tratta di una costruzione ideale, alla quale però potrebbero approssimarsi alcune società non democratiche del mondo attuale.

Secondo il diritto dei popoli di Rawls, le società gerarchiche decenti devono essere tollerate dai popoli liberali, anche se non rispettano al loro interno tutti i principi dell'eguaglianza politica affermati dai popoli liberali. Le società liberali, quindi, devono essere più tolleranti verso l'esterno che non verso l'interno, e in questo senso la teoria di Rawls non è in sintonia con il cosmopolitismo. Sia all'interno dello stato liberale sia al suo esterno, il punto di partenza per Rawls è “il fatto del pluralismo”, ma il tipo di pluralismo che tiene in conto è molto diverso nei due casi. Nell'arena internazionale è un pluralismo più radicale e il comune senso di giustizia risulta quindi più limitato.

Un altro aspetto della teoria di Rawls che lo rende criticabile dal punto di vista dei cosmopoliti è la non applicabilità, nel diritto dei popoli, del principio di differenza – quel principio della giustizia come equità che, abbiamo visto, prescrive di migliorare al massimo la posizione di chi è più svantaggiato. I cosmopoliti, infatti, hanno argomentato che secondo i presupposti individualisti di Rawls, l'esito della posizione originaria internazionale dovrebbe essere una maggiore redistribuzione di risorse tra Paesi ricchi e Paesi poveri. Secondo Pogge (1989), Rawls avrebbe dovuto costruire una posizione originaria globale occupata da individui piuttosto che da popoli, nel qual caso avremmo una giustificazione dell'applicazione al livello globale del principio di differenza. La risposta di Rawls è che un tale esito teorico sarebbe eccessivamente utopico e di

conseguenza sarebbe privo di effetti pratici. La posizione di Rawls, pur discostandosi da quella comunitaria (che accorda una rilevanza etica incondizionata alle pratiche esistenti), comporta invece l'impegno di costruire "un'utopia realistica".

Anche la teoria democratica ha avuto recentemente importanti applicazioni a livello internazionale. Le crescenti possibilità di giustizia globale e i doveri "intermedi" di stabilire e rafforzare istituzioni internazionali fanno sorgere naturalmente alcune domande sul modo in cui tali organizzazioni dovrebbero funzionare. In questa connessione, partendo dalla critica per cui le organizzazioni internazionali emergenti soffrono di un "deficit democratico", alcuni teorici hanno cercato di sviluppare una concezione cosmopolita della cittadinanza. Le teorie nazionaliste liberali (come quelle di Tamir e Miller) vengono criticate sotto quest'aspetto perché, facendo dipendere la sopravvivenza della democrazia dall'esistenza di legami patriottici, bloccano necessariamente il superamento di tale deficit. Inoltre, il deficit democratico è ormai presente non solo nelle istituzioni internazionali ma anche in quelle nazionali, data l'impotenza dello stato nazione di fronte alle forze economiche transnazionali. La soluzione proposta dai democratici cosmopoliti, di cui il più influente rappresentante è David Held, sta nella creazione di istituzioni internazionali capaci di controllare tali forze economiche e di essere a loro volta controllate democraticamente dai cittadini.

Infine, sempre nell'area delle relazioni internazionali, va segnalato il recente rinnovo di interesse da parte dei filosofi all'antico tema della guerra giusta, tema che si è rivelato particolarmente attuale con l'aumento dei conflitti militari in seguito agli attacchi terroristici agli Stati Uniti. Nelle discussioni etiche sulla guerra si usa distinguere tra il problema della giustificazione della guerra (*jus ad bellum*) e la questione di come andrebbe condotta una guerra (*jus in bello*). Qualcuno sostiene che i due ambiti non sono indipendenti, ma la distinzione rimane utile. Nel primo caso, si tratta di individuare i criteri per stabilire quali sono le "giuste cause" motivanti la guerra. I teorici tendono a essere d'accordo sul fatto che respingere un aggressore ingiusto costituisca una giusta causa, ma concordano meno su altri possibili criteri, come la difesa dei diritti umani in altri Paesi, o la *punizione* di aggressori ingiusti (anche quando hanno cessato di

costituire una minaccia). Due posizioni estreme e opposte sulla giustizia delle guerre sono quella dei realisti (Morgenthau, 1973; Oppenheim, 1991), i quali tendono a dire che la domanda se una guerra è giusta è priva di senso, e quella dei pacifisti, che, per ragioni consequenzialiste o deontologiche, escludono ogni possibilità che una guerra possa essere giusta (Holmes, 1989). Entrambi questi punti di vista vengono criticati da Michael Walzer nel libro *Just and Unjust Wars* (1977), che costituisce tutt'ora un punto di riferimento importante. Nel caso dello *jus in bello*, i criteri di condotta che si cercano di chiarire includono quello della discriminazione tra combattenti e non combattenti e quello della proporzionalità nell'uso della forza rispetto ai fini perseguiti. Un esempio spesso citato per illustrare il non rispetto di questi due criteri è l'uso della bomba atomica contro il Giappone nella seconda guerra mondiale (Rawls, 1999b)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Per i loro utili commenti su versioni precedenti di questo lavoro, desidero ringraziare Corrado Del Bò, Valeria Ottonelli, Salvatore Veca e i referee dello SWIF.

## SCHEMA DI APPROFONDIMENTO

Al lettore italiano che inizia per la prima volta a studiare la filosofia politica contemporanea si consigliano le due brevi introduzioni di S. Veca *La filosofia politica* (Laterza, Bari 1998) e C. Arnsperger e P. Van Parijs, *Quanta disuguaglianza possiamo accettare?* (Il Mulino, Bologna 2003). Un'introduzione un po' più approfondita che tratta l'utilitarismo, il liberalismo rawlsiano, il libertarismo, il marxismo analitico e il femminismo è W. Kymlicka, *Introduzione alla filosofia politica contemporanea* (Feltrinelli, Milano 1996). Per una introduzione più generale e con maggiori riferimenti storici, si veda S. Petrucciani, *Modelli di filosofia politica* (Einaudi, Torino 2003). Dopo queste letture si raccomanda di affrontare direttamente alcuni dei testi classici, in particolare la prima parte di J. Rawls, *Una teoria della giustizia* (Feltrinelli, Milano 1982) e la seconda parte di R. Nozick, *Anarchia, Stato e utopia* (Le Monnier, Firenze 1981, ristampato da Il Saggiatore, Milano 2000).

Per un approfondimento dei presupposti del liberalismo egualitario, si veda R. Dworkin e S. Maffettone, *I fondamenti del liberalismo* (Laterza, Bari 1996). Per un approfondimento ulteriore dell'utilitarismo, si consiglia il libro a cura di A. Sen e B. Williams, *Utilitarismo e oltre* (Il Saggiatore, Milano 1990). Come esempio di critica utilitarista a Rawls si veda il saggio "Una critica alla teoria di John Rawls" in J. Harsanyi, *Utilitarismo* (Il Saggiatore, Milano 1988). Sul pensiero libertario si vedano R. Cubeddu, *Atlante del liberalismo* (Ideazione, Roma 1997) e C. Lottieri, *Il pensiero libertario contemporaneo* (Liberilibri, Macerata 2001).

Per esempi importanti di analisi del concetto di libertà, si vedano F. E. Oppenheim, *Concetti politici* (Il Mulino, Bologna 1985), I. Berlin, *Libertà* (Feltrinelli, Milano 2005) e i saggi contenuti in I. Carter e M. Ricciardi (a cura di), *L'idea di libertà* (Feltrinelli, Milano 1996). Sul concetto di eguaglianza, si consigliano N. Bobbio, *Eguaglianza e libertà* (Einaudi, Torino 1995), A. Sen, *La disuguaglianza* (Il Mulino, Bologna 1994) e la raccolta a cura di I. Carter, *L'idea di eguaglianza* (Feltrinelli, Milano 2001).

Per un'introduzione al pensiero comunitario, si veda V. Pazé, *Il comunitarismo* (Laterza, Bari 2004). Per un approfondimento, si consiglia il volume curato da A. Ferrara, *Comunitarismo e liberalismo* (Editori Riuniti, Roma 2000). Per un resoconto della reazione di Rawls alla critica comunitaria, tra *Una teoria della giustizia* e *Liberalismo politico*, si veda A. Besussi, *Giustizia e comunità* (Liguori, Napoli 1996).

Sul repubblicanesimo, il punto di riferimento centrale è P. Pettit, *Repubblicanesimo* (Feltrinelli, Milano 2000). Sulla democrazia deliberativa, si raccomanda la raccolta di saggi a cura di G. Bosetti e S. Maffettone, *Democrazia deliberativa: cosa è* (Luiss University Press, Roma 2004). Sul multiculturalismo e sulla politica del riconoscimento si vedano W. Kymlicka, *Cittadinanza multiculturale* (Il Mulino, Bologna 2002) e i testi di J. Habermas e C. Taylor in *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento* (Feltrinelli, Milano 1998).

Un approccio universalista sulla giustizia internazionale si può trovare nei lavori di S. Veca, in particolare il settimo capitolo nella seconda parte di *Dell'incertezza* (Feltrinelli, Milano 1997) e *La bellezza e gli oppressi* (Feltrinelli, Milano 2002). Un punto di vista più realista sull'etica delle relazioni internazionali viene difeso invece in D. Zolo, *Cosmopolis* (Feltrinelli, Milano 1995).

## BIBLIOGRAFIA

- Anderson, E. S. (1999), "What is the Point of Equality?", *Ethics*, 109, 287-337.
- Anderson, E. S. (2003), "Race, Gender and Affirmative Action", bibliografia ragionata online: <http://www-personal.umich.edu/~eandersn/biblio.htm>
- Arneson, R. J. (1989), "Equality and Equal Opportunity for Welfare", *Philosophical Studies*, 56, 77-93. Tr. it. di Ester Dornetti (2001), "Eguaglianza ed eguali opportunità di benessere", in I. Carter (a cura di), *L'idea di eguaglianza*, Feltrinelli, Milano.
- Arnsperger, C. e Van Parijs, P. (2000), *Éthique économique e sociale*, Editions La Découverte, Paris. Tr. it. di Adriano Bugliani (2003), *Quanta disuguaglianza possiamo accettare?*, Il Mulino, Bologna.
- Barry, B. (1995), *Justice as Impartiality*, Oxford University Press, Oxford.
- Barry, B. (2001), *Culture and Equality*, Polity Press, Cambridge.
- Beitz, C. (1979), *Political Theory and International Relations*, Princeton University Press, Princeton NJ.
- Berlin, I. (1962), "Does Political Theory Still Exist?", in P. Laslett e W. G. Runciman (a cura di), *Philosophy, Politics and Society*, Secondo Series, Blackwell, Oxford.
- Berlin, I. (2002), *Liberty*, Oxford University Press, Oxford. Tr. it. di G. Rigamonti (2005), *Libertà*, Feltrinelli, Milano.
- A. Besussi (1996), *Giustizia e comunità*, Liguori, Napoli.
- Bobbio, N. (1984), *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino.
- Bobbio, N. (1995), *Eguaglianza e libertà*, Einaudi, Torino.
- Bobbio, N. (1990), *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino.
- Bohman, J. e Rehg, W. (a cura di) (1997), *Deliberative Democracy*, MIT Press, Cambridge Mass..
- Bosetti, G. e Maffettone S. (a cura di) (2004), *Democrazia deliberativa: cosa è*, Luiss University Press, Roma.
- Carter, I. (2005), *La libertà eguale*, Feltrinelli, Milano.
- Carter, I. (a cura di) (2001), *L'idea di eguaglianza*, Feltrinelli, Milano.
- Carter, I. e Ricciardi, M. (a cura di) (1996), *L'idea di libertà*, Feltrinelli, Milano.
- Cohen, G. A. (1989), "On the Currency of Egalitarian Justice", *Ethics*, 99, 906-44.
- Cohen, G. A. (1995), *Self-ownership, Freedom and Equality*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Connolly, W. E. (1983), *The Terms of Political Discourse*, Princeton University Press, Princeton NJ, 2a ed.
- Cubeddu, R. (1997), *Atlante del liberalismo*, Ideazione, Roma.
- Dagger, R. (1997), *Civic Virtues*, Oxford University Press, Oxford.
- Daniels, N. (1979), "Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics", *Journal of Philosophy*, 76, 257-82.
- Del Bò, C. (2004), *Un reddito per tutti. Un'introduzione al basic income*, Ibis, Pavia.
- Dworkin, R. (2000), *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Harvard University Press, Cambridge Mass.. Tr. it. parziale di G. Bettini (2002), *Virtù sovrana. Teoria dell'uguaglianza*, Feltrinelli, Milano 2002.
- Dworkin, R. e Maffettone S. (1996), *I fondamenti del liberalismo*, Laterza, Bari.
- Ferrara, A. (2000), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma.
- Fraser, N. (2001), "Recognition Without Ethics", *Theory, Culture and Society*, 18 (2-3), 21-42.
- Galeotti, A. E. (1994), *La tolleranza. Una prospettiva pluralista*, Liguori, Napoli.
- Galeotti, A. E. (2002), *Toleration as Recognition*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Galston, W. (1991), *Liberal Purposes. Goods, Virtues, and Duties in the Liberal State*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Gutmann, A. e Thompson, D. (1996), *Democracy and Disagreement*, Harvard University Press, Cambridge Mass..

- Hampshire, S. (2000), *Justice is Conflict*, Princeton University Press, Princeton NJ. Tr. it. di G. Bettini (2001), *Non c'è giustizia senza conflitto*, Feltrinelli, Milano.
- Habermas, J. (1983), *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt. Tr. it. di E. Agazzi (1989), *Etica del discorso*, Laterza, Bari.
- Habermas, J. (1992), *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt. Tr. it. di L. Ceppa (1996), *Fatti e norme. Contributi ad una teoria del diritto e della democrazia*, Guerini e Associati, Milano.
- Habermas, J. e Taylor, C. (1998), *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano.
- Hardin, G. (1974), "Lifeboat Ethics: the Case Against Helping the Poor", *Psychology Today*, 8, 38-43.
- Harsanyi, J. (1988), *L'utilitarismo*, Il Saggiatore, Milano.
- Hayek, F. A. von (1982), *Law, Legislation and Liberty*, Routledge and Kegan Paul, London. Tr. it. di P.G. Montaneri (1986), *Legge, legislazione e libertà*, Il Saggiatore, Milano.
- Held, D. (1995), *Democracy and the Global Order. From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Polity Press, Cambridge.
- Holmes, R. (1989), *On War and Morality*, Princeton University Press, Princeton NJ.
- Hurka, T. (1993), *Perfectionism*, Oxford University Press, Oxford.
- Hurley, S. L. (2003), *Justice, Luck, and Knowledge*, Harvard University Press, Cambridge Mass..
- Jones, C. (1999), *Global Justice. Defending Cosmopolitanism*, Oxford University Press, Oxford.
- Kramer, M. H. (2003), *The Quality of Freedom*, Oxford University Press, Oxford.
- Kymlicka, W. (1995), *Multicultural Citizenship*, Oxford University Press, Oxford. Tr. it. G. Gasperoni (2002), *Cittadinanza multiculturale*, Il Mulino, Bologna.
- Kymlicka, W. (2002), *Contemporary Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2a ed. Tr. it. della 1a ed. di R. Rini (1996), *Introduzione alla filosofia politica contemporanea*, Feltrinelli, Milano.
- Laslett, P. (1956), "Introduction", in P. Laslett (a cura di), *Philosophy, Politics and Society*, Blackwell, Oxford.
- Lottieri, C. (2001), *Il pensiero libertario contemporaneo*, Liberilibri, Macerata.
- MacIntyre, A. (1981), *After Virtue*, Duckworth, London. Tr. it. di P. Capriolo (1988), *Dopo la virtù*, Feltrinelli, Milano.
- Maffettone, S. (1992), *Le ragioni degli altri*, Il Saggiatore, Milano.
- Miller, D. (1995), *On Nationality*, Oxford University Press, Oxford.
- Morgenthau, H. (1973), *Politics Among Nations*, Knopf, New York.
- Nozick, R. (1974), *Anarchy, state and utopia*, Basic Books, New York. Tr. it. di E. e G. Bona (1981), *Anarchia, stato e utopia*, Le Monnier, Firenze. Riedizione (2000), Il Saggiatore, Milano.
- Nussbaum, M. (2003), *Capacità personale e democrazia sociale*, Diabasis, Reggio Emilia.
- O'Neill, O. (1991), "Transnational Justice", in D. Held (ed), *Political Theory Today*, Polity Press, Cambridge.
- O'Neill, O. (2000), *Bounds of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Oppenheim, F. E. (1968), *Moral Principles in Political Philosophy*, Random House, New York. Tr. it. di M. C. Galavotti (1971), *Etica e filosofia politica*, Il Mulino, Bologna.
- Oppenheim, F. E. (1981), *Political Concepts. A Reconstruction*, Blackwell, Oxford. Tr. it. di S. Lombardo (1985), *Concetti politici. Una ricostruzione*, Il Mulino, Bologna.
- Oppenheim, F. E. (1991), *The Role of Morality in Foreign Policy*, Lexington Books, Lexington Mass.. Tr. it. di A. Caffarena (1993), *Il ruolo della moralità in politica estera*, Franco Angeli, Milano.
- Otsuka, M. (2003), *Libertarianism Without Inequality*, Oxford University Press, Oxford 2003.
- Pazé, V. (2004), *Il comunitarismo*, Laterza, Bari.
- Petruciani, S. (2003), *Modelli di filosofia politica*, Einaudi, Torino.

- Pettit, P. (1997), *Republicanism. A Theory of Government*, Oxford University Press, Oxford. Tr. it. di P. Costa (2000), *Il repubblicanesimo. Una teoria della libertà e del governo*, Feltrinelli, Milano.
- Pogge, T. (1989), *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca.
- Pontara, G. (1995), *Etica e generazioni future*, Laterza, Bari.
- Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge Mass. Tr. it. di U. Santini (1982), *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano.
- Rawls, J. (1991), *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York. Tr. it. di G. Rigamonti (1994), *Liberalismo politico*, Comunità, Milano.
- Rawls, J. (1999a), *The Law of Peoples*, Harvard University Press, Cambridge Mass.. Tr. it. di G. Ferranti e P. Palmiello (2001), *Il diritto dei popoli*, Comunità, Torino.
- Rawls, J. (1999b), "Fifty Years after Hiroshima", in J. Rawls, *Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge Mass.. Tr. it. di N. Urbinati (1995), *Hiroshima, non dovevamo*, supplemento a *Reset* n. 19, 28 giugno 1995, Donzelli, Roma. Online all'indirizzo: [http://www.presentepassato.it/Dossier/Guerrapace/Documenti5/doc5\\_10.htm](http://www.presentepassato.it/Dossier/Guerrapace/Documenti5/doc5_10.htm).
- Raz, J. (1982), "The Claims of Reflective Equilibrium", *Inquiry*, 25, 307-30.
- Raz, J. (1986), *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford.
- Raz, J. (1994), *Ethics in the Public Domain*, Clarendon Press, Oxford.
- Roemer, J. (1994), *Egalitarian Perspectives. Essays in Philosophical Economics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Rothbard, M. N. (1982), *The Ethics of Liberty*, Humanities Press, Atlantic Highlands NJ. Tr. it. di L. M. Bassani (1996), *L'etica della libertà*, Liberilibri, Macerata.
- Sandel, M. (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge. Tr. it. di S. D'Amico (1994), *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, Feltrinelli, Milano.
- Scanlon (1998), *What We Owe to Each Other*, Harvard University Press, Cambridge Mass.
- Sen, A. (1992), *Inequality Reexamined*, Oxford University Press, Oxford. Tr. it. di A. Balestrino (1994), *La disuguaglianza*, Il Mulino, Bologna.
- Sen, A. e Williams, B. (a cura di) (1982), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge. Tr. it. di A. Besussi (1990), *Utilitarismo e oltre*, Il Saggiatore, Milano.
- Shue, H. (1990), *Basic Rights*, Princeton University Press, Princeton NJ.
- Shue, H. (1988), "Mediating Duties", *Ethics*, 98, 687-704.
- Singer, P. (1972), "Famine, Affluence and Morality", *Philosophy and Public Affairs*, 1, 229-43.
- Skinner, Q. (1998), *Liberty before Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge. Tr. it. di M. Geuna (2001), *La libertà prima del liberalismo*, Einaudi, Torino.
- Steiner, H. (1994), *An Essay on Rights*, Blackwell, Oxford.
- Tamir, Y. (1993), *Liberal Nationalism*, Princeton University Press, Princeton NJ.
- Taylor, C. (1985), *Human Agency and Language. Philosophical Papers, I*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Van Parijs, P. (1995), *Real Freedom for All. What (if Anything) Can Justify Capitalism?*, Oxford University Press, Oxford.
- Veca, S. (1982), *La società giusta e altri saggi*, Il Saggiatore, Milano.
- Veca, S. (1997), *Dell'incertezza. Tre meditazioni filosofiche*, Feltrinelli, Milano.
- Veca, S. (2002), *La bellezza e gli oppressi*, Feltrinelli, Milano.
- Walzer, M. (1977) *Just and Unjust Wars*, Basic Books, New York. Tr. it. di F. Arnao (1990), *Guerre giuste e ingiuste*, Liguori, Napoli.
- Walzer, M. (1983), *Spheres of Justice*, Blackwell, Oxford. Tr. it. di G. Rigamonti (1987), *Sfere di giustizia*, Feltrinelli, Milano.
- Zolo, D. (1995), *Cosmopolis*, Feltrinelli, Milano.