

INTRODUZIONE

Rawls definisce la giustizia «la prima virtù delle istituzioni sociali, così come la verità lo è dei sistemi di pensiero». La giustizia non è l'unica virtù, né la virtù più alta alla quale le istituzioni possono aspirare. Superiori alla giustizia sono virtù supererogatorie quali la benevolenza e l'altruismo, ma la giustizia è la virtù più fondamentale e basilare; laddove regna l'ingiustizia è, infatti, necessario riformare le istituzioni. Se la giustizia è una virtù che le istituzioni devono possedere, ciò implica che ordine ed efficienza non sono sufficienti: sono necessarie regole pubblicamente condivise sull'assegnazione di oneri e benefici, «su come le cose buone e quelle cattive della vita devono essere distribuite tra i membri della società umana»¹.

Tutte le teorie della giustizia sposano un principio che potremmo definire principio di eguaglianza fondamentale, in base al quale le persone hanno eguale valore e devono essere trattate come tali. Questo principio è condiviso persino dal libertarismo nozickiano, per il quale esso comporta il rispetto dei diritti di proprietà che gli individui hanno su se stessi e sui frutti del loro lavoro. Almeno fino all'inizio degli anni Novanta, quando il paradigma del riconoscimento è sembrato soppiantare il paradigma delle teorie della giustizia redistributiva, tutte le maggiori teorie politiche contemporanee hanno cercato di individuare l'ingiustizia in una qualche forma di diseguaglianza e tentato in vario modo di rendere gli individui uguali all'interno di un determinato spazio per l'elaborazione di confronti interpersonali: sia esso lo spazio delle libertà fondamentali, del reddito, della ricchezza, delle condizioni per il rispetto di sé, del benessere, delle opportunità di benessere o delle capacità.

L'obiettivo di questo lavoro è ricostruire le principali concezioni dell'eguaglianza e della giustizia emerse dal dibattito filosofico-politico contemporaneo e le teorie critiche che esse hanno ispirato, teorie nelle quali si abbandona o, in alcuni casi, piuttosto si integra il linguaggio dell'eguaglianza con quello della differenza. Non si aspira ad offrire un quadro completo, ma ad individuare alcune delle posizioni più significative. Nell'esposizione si cercherà di adottare uno stile quanto più possibile ac-

¹ D. Miller, *Principles of Social Justice*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 2003 (ed. orig. 1999), p. 1.

cessibile, tenendo conto del fatto che l'interesse per il tema della giustizia non è limitato ai filosofi politici, ma si estende a coloro che si occupano di politiche sociali in una prospettiva più pratica ed operativa e al mondo del *social work*. Per questi ultimi, infatti, l'idea di giustizia sociale può costituire una sorta di valore guida o idea regolativa, un po' come l'idea di cura lo è per la medicina².

Spesso quanti si avvicinano alla filosofia politica normativa trovano ostico un approccio che può apparire astratto, per il ricorso a metodi come quello dell'esperimento mentale³, ad argomenti controfattuali e a un lessico talvolta molto tecnico e sofisticato. Può essere utile in questa introduzione comprendere in che rapporto la filosofia politica si pone rispetto a quelle che sono le nostre opinioni comuni sui temi della giustizia. Scienze sociali, come la sociologia e la psicologia, sono interessate a capire e spiegare come si formino e quali siano le credenze socialmente diffuse intorno alla giustizia per arrivare alla formulazione di teorie della giustizia descrittive. La filosofia politica normativa è meno disposta ad accreditare un qualche valore alle nostre intuizioni di senso comune. Essa può giudicare irrilevante, o poco rilevante, che le ragioni ideali per condividere una certa concezione della giustizia, individuate sul piano teorico, non coincidano totalmente con quelle che le persone sposano nella realtà quotidiana. Questo non significa che essa prescinda sempre e comunque dalle intuizioni di senso comune. Alcuni autori esplicitamente dichiarano che le loro costruzioni teoriche rappresentano piuttosto una sistematizzazione delle credenze di senso comune. Michael Walzer attribuisce al teorico politico il compito di articolare i significati storicamente e socialmente condivisi. David Miller, in modo analogo, afferma che «l'evidenza empirica dovrebbe giocare un ruolo significativo nel giustificare una teoria normativa della giustizia»; a suo avviso, «una teoria dovrebbe essere in

² Cfr. C. R. Swenson, *Clinical Social Work's Contribution to a Social Justice Perspective*, «Social Work», 43, 6, 1998, pp. 527-537. Il riferimento alla giustizia sociale ha un ruolo fondamentale nel codice etico della *National Association of Social Workers* (NASW), la più grande organizzazione di *social workers* (cfr.: <<http://www.socialworkers.org/pubs/code/default.asp>>).

³ Nel corso del lavoro vedremo vari esempi di esperimenti mentali: dalla macchina dell'esperienza di Nozick ai naufraghi su un'isola deserta di Dworkin alla *original position* di Rawls. Negli esperimenti mentali, ci si immagina una situazione che consente di mettere alla prova un principio andando a investigare quali potrebbero esserne le conseguenze sul piano applicativo o si confrontano tra loro due giudizi che all'apparenza sembrano poter convivere senza conflitti. Sulle procedure argomentative del filosofo-politico e la costruzione di teorie ideali, cfr. H. Brighouse, *Justice*, Polity Press, Cambridge 2004, cap. II: *Ideal Theory and Institutional Feasibility*. Nell'ambito della filosofia politica più recente è in corso un interessante dibattito sull'utilità/inutilità della costruzione di teorie della giustizia ideali complete *à la Rawls* o *à la Dworkin*. Cfr., per esempio, il numero dedicato a *Social Justice: Ideal Theory, Non-ideal Circumstances*, pubblicato su «Social Theory and Practice», 34, 2008, a cura di Ingrid Robeyns e Adam Swift.

parte testata in relazione alla sua corrispondenza con la nostra evidenza relativa alle credenze di tutti i giorni sulla giustizia»⁴. Più sfumata è la posizione rawlsiana. Per John Rawls il ricorso alla procedura dell'equilibrio riflessivo dovrebbe aiutarci a tener conto delle credenze stabili e ampiamente condivise e, al tempo stesso, a rigettare quelle intuizioni di senso comune che appaiono contraddittorie e instabili.

Legato al rapporto tra teorie normative e opinioni di senso comune è il problema dell'utilità della teoria ideale. Una parte del pensiero politico contemporaneo manifesta una certa stanchezza verso l'eccessivo tecnicismo dell'approccio normativo. Varie sono le critiche che sono state avanzate nei confronti di quest'ultimo: se ne è sottolineato il carattere ideologico⁵ o fallace⁶, il suo approdare a niente di più che a una lista di desiderata irrealizzabili, poco utili ai fini pratici e come guida per le politiche pubbliche⁷; ci si è chiesti se non sia controproducente fissare la propria attenzione e i propri sforzi sulla creazione di modelli ideali, e se ciò non possa allontanarci dalle soluzioni praticabili di «second best»⁸.

Distaccandosi dal disegno normativo rawlsiano, che conteneva sia il progetto relativo alla costruzione di una società giusta vista nella sua perfezione sia la preoccupazione che la teoria ideale tenesse conto di alcuni elementi di realismo, alcuni autori auspicano oggi una filosofia politica interessata soprattutto alle questioni relative alla *earthly justice*; mentre altri difendono una filosofia ispirata all'amore per la conoscenza, e quindi più attenta al problema della coerenza ideale che a quello della fattibilità e realizzabilità degli ideali proposti⁹. I primi sostengono che non abbiamo bisogno di costruire visioni normative di società perfettamente giuste, come quella rawlsiana; o comunque dobbiamo contemporaneamente lavorare a progetti non ideali che ci dicano come procedere verso la realizzazione di una società più giusta; per i secondi, persino Rawls concede troppo a ciò che è rispetto a ciò che dovrebbe essere. La posizione rawlsiana è in effetti

⁴ D. Miller, *Principles of Social Justice*, cit., p. 51.

⁵ Cfr. C. W. Mills, *Ideal Theory as Ideology*, «Hypatia», 20, 3, 2005, pp. 165-184. Per Mills, la costruzione di teorie ideali, edificate sulla rimozione delle forme di dominio e oppressione esistenti, è un modo per mantenere immutato lo *status quo*: «[...] the best way to bring about the ideal is by recognizing the nonideal, and that [...] by assuming the ideal or the near-ideal, one is only guaranteeing the perpetuation of the nonideal» (ivi, p. 182).

⁶ Cfr. C. Farrelly, *Justice in Ideal Theory: A Refutation*, «Political Studies», 55, 4, 2007, pp. 844-864.

⁷ Cfr. A. Sen, *What do We Want from a Theory of Justice*, «The Journal of Philosophy», 103, 5, 2006, pp. 215-238.

⁸ Cfr. R. E. Goodin, *Political Ideals and Political Practice*, «British Journal of Political Science», 25, 1, 1995, pp. 37-56.

⁹ Cfr. G. A. Cohen, *Facts and Principles*, «Philosophy and Public Affairs», 31, 3, 2003, pp. 211-45; A. Mason, *Just Constraints*, «British Journal of Political Science», 34, 2, 2004, pp. 251-268.

una posizione mediana in quanto, se riconosce alcuni vincoli di fattibilità che la rendono sensibile a un insieme di fatti relativi alla natura umana, al tempo stesso implica anche un certo numero di condizioni idealizzanti (come, per esempio, l'idea di una società chiusa e l'idea della persona morale come ragionevole, ovvero disposta a cooperare).

Nel ripercorrere il pensiero di alcuni tra i principali filosofi politici contemporanei si seguirà una linea interpretativa che non vuole essere né asettica né neutrale. L'impressione generale di chi scrive è che l'insistenza presente in molte recenti teorie della giustizia sulla necessità di stabilire una relazione tra responsabilità ed eguaglianza – una necessità che sempre più è stata fatta propria anche dai discorsi politici sui tratti di un possibile nuovo welfare negli Stati Uniti d'America, in Europa, in Canada, Australia e Nuova Zelanda – si dimostri insensibile verso le condizioni strutturali all'origine della disegualianza¹⁰ e poco attenta alle trasformazioni dell'attuale sistema capitalistico, con la fine del capitalismo industriale e la nascita di un nuovo regime capitalistico¹¹. L'idea che le persone, e in particolare quelle in condizioni di povertà, debbano assumersi la responsabilità della loro situazione rischia di fungere da paravento rispetto ai problemi reali, di ridurre il problema dell'esclusione sociale alla questione del 'lavoro' e, più in particolare, del lavoro remunerato. Essa raramente viene chiamata in causa per coinvolgere attivamente i soggetti svantaggiati nei processi decisionali attraverso i quali escogitare soluzioni per porre rimedio al loro svantaggio, che quasi mai è riducibile alla sola dimensione del reddito. Piuttosto, tale principio, che sta alla base dell'adozione dei così detti *workfare programs* da parte di molti stati occidentali¹², sembra utile a distogliere l'attenzione dalle nostre responsabilità collettive e politiche e a imputare colpe che, nella complessità della situazione socio-economica contempo-

¹⁰ Quest'evoluzione è al centro dell'analisi dell'ultimo lavoro, uscito postumo, di Iris Marion Young (*Responsibility for Justice*, Oxford University Press, Oxford-New York 2011).

¹¹ Sulle trasformazioni del sistema capitalistico e i tratti del sistema attuale che alcuni definiscono 'capitalismo cognitivo', cfr. qui, parte III.

¹² Queste politiche segnano il passaggio da una concezione dell'assistenza come diritto a una visione in cui il sostegno dello Stato è condizionato dalla disponibilità dell'assistito ad entrare in programmi che dovrebbero servire a reinserirlo nel mercato del lavoro. Tali politiche sono particolarmente punitive negli Stati Uniti d'America. Qui, non solo il *Personal Responsibility and Work Opportunity and Reconciliation Act*, introdotto da Clinton nel 1996, considera la partecipazione all'attività lavorativa come condizione essenziale per poter ricevere un assegno di assistenza; con rare eccezioni, la legislazione statale prevede che non si possa ottenere l'assistenza dello Stato per più di cinque anni; per sollecitare un atteggiamento più responsabile dei genitori verso i figli, inoltre, si adottano tutta una serie di misure atte a scoraggiare il fatto di avere figli fuori dal matrimonio o a obbligare coloro che ricevono assistenza a frequentare corsi di astinenza o corsi matrimoniali (cfr. I. M. Young, *Responsibility for Justice*, cit., pp. 5-9).

ranea, sono tutt'altro che facilmente ricostruibili e imputabili alla volontà o alla scelta individuale. D'altra parte, se le critiche mosse al concetto di eguaglianza dal femminismo, dal multiculturalismo, dalla teoria critica, dal post-strutturalismo in nome del paradigma del riconoscimento hanno contribuito a sottolineare i limiti di certe concezioni dell'eguaglianza, poco attente alla dimensione relazionale e politico-sociale, le preoccupazioni per la dimensione del dominio culturale e simbolico non sembrano riuscite a far tacere quelle verso le diseguaglianze economiche. Approcci mossi dalla volontà di integrare paradigma redistributivo e paradigma del riconoscimento, come il dualismo di prospettiva di Nancy Fraser, appaiono sotto questo profilo particolarmente stimolanti e promettenti; così come lo è, dallo stesso punto di vista, l'approccio della intersezionalità¹³, nato nell'ambito del femminismo nero, che ha molteplici assonanze con le posizioni di Iris Marion Young.

Punto di partenza, per molti versi obbligato, del nostro percorso è l'utilitarismo e il confronto tra l'etica pubblica utilitarista e il neocontrattualismo rawlsiano. La svolta che la teoria della giustizia di Rawls ha imposto alla filosofia politica, infatti, ha preso le mosse da un attacco all'utilitarismo in nome dell'eguaglianza¹⁴. L'utilitarismo, secondo Rawls, è in tensione con l'egualitarismo, in quanto nella visione utilitarista l'eguaglianza degli individui si riduce al fatto che ogni individuo conti per uno nel calcolo della somma delle utilità, nell'aggregazione dell'utilità sociale: la distribuzione finale delle utilità tra gli individui non è rilevante rispetto al benessere aggregato. Il fine principale dell'utilitarismo è infatti una qualche forma di efficienza e non l'eguaglianza delle utilità. Ciò che interessa all'utilitarismo, dal punto di vista di Rawls, è trovare un'allocazione efficiente delle risorse, un problema di natura economica che può produrre paradossi morali quali quello del paretiano-liberale, che, come ha mostrato Amartya Sen, evidenzia la tensione irrisolvibile tra ottimo paretiano e diritti individuali.

Non sono mancati tentativi da parte dell'utilitarismo di rivendicare la propria natura egualitaria, soprattutto mediante il richiamo al princi-

¹³ 'Intersezionalità' è un termine utilizzato per la prima volta nel 1989 dalla giurista afro-americana Kimberlé Crenshaw ed oggi ampiamente utilizzato in letteratura per indicare una teoria della dominazione che si fonda sulla critica dei movimenti identitari monisti, sull'idea della simultaneità di molteplici forme di oppressione non gerarchizzabili e non separabili e sull'importanza di un sapere situato. Nella teoria dell'intersezionalità le diverse forme di oppressione vissute contemporaneamente vanno a complicarsi e non semplicemente a sommarsi tra loro, né sono l'effetto di una mera moltiplicazione dei singoli assi di dominio. Cfr. S. Bilge, *De l'analogie à l'articulation: théoriser la différenciation sociale et l'inégalité complexe*, «L'homme et la société», 176-177, 2010, pp. 43-64.

¹⁴ Cfr. I. Carter, *Introduzione*, in Id. (a cura di), *L'idea di uguaglianza*, Feltrinelli, Milano 2001, p. 8.

pio dell'utilità marginale decrescente. Certo è, però, che dopo Rawls il tema dell'egualitarismo è stato per lo più affrontato da prospettive distanti dall'approccio aggregativo utilitarista. Due domande sono apparse centrali e su di esse ci soffermeremo dopo aver illustrato l'utilitarismo e la teoria della giustizia rawlsiana. La prima si riassume nell'interrogativo posto da Amartya Sen: «Eguaglianza di cosa?». Eguaglianza di risorse, benessere, opportunità di benessere o di capacità? La seconda riguarda piuttosto la questione se la società abbia un obbligo di intervenire di fronte a diseguaglianze che sono derivate da precise responsabilità individuali. Come vedremo, esaminando la posizione del *luck egalitarianism*, una parte della sinistra egualitaria ha cercato di rispondere alle sfide dei conservatori appropriandosi di uno dei loro argomenti centrali: la critica a quella che Dworkin definisce «egualianza meccanica, indiscriminata» e a una visione della società «in cui le persone che scelgono di non lavorare, essendo in condizione di farlo, sono premiate con il frutto del lavoro svolto da persone operose»¹⁵. Esercita qui, evidentemente, una forte attrazione l'idea, presente già nel nuovo Testamento (Galati, vi), che in una società giusta ciascuno debba raccogliere semplicemente ciò che ha seminato. Un principio che ha due interpretazioni molto diverse nel libertarismo e nell'egualitarismo della sorte¹⁶.

Nel libertarismo di Nozick ciò a cui si ha diritto risponde alla formula «a ciascuno secondo come sceglie e secondo come viene scelto»: se le distribuzioni sono frutto di scambi volontari esse non possono non essere giuste. Il principio lockeano della 'proprietà di sé' implica un diritto assoluto degli individui sul loro corpo, sulle loro doti e sui loro talenti, che si traduce nel diritto di proprietà su tutto ciò che essi producono grazie al loro lavoro o che ottengono mediante transazioni volontarie sul mercato. Qualsiasi intervento redistributivo si configura, per Nozick, come una violazione della proprietà di sé e dell'eguale libertà. Il fatto che i talenti e le doti di un individuo siano suoi per ragioni che sono moralmente arbitrarie non ha alcuna implicazione di carattere redistributivo; così come non ha senso, per Nozick, valutare moralmente i risultati allocativi prodotti dal meccanismo neutrale dello scambio o della catalassi. Il fatto che Rawls consideri i talenti come un effetto della lotteria naturale che deve essere annullato, costituisce per Nozick una contraddizione palese rispetto alla prospettiva deontologica e al primato dei diritti.

La posizione del *luck egalitarianism*, avanzata da autori come Dworkin, Cohen e Arneson come un ampliamento della prospettiva rawlsiana, rifiuta completamente l'impostazione nozickiana, pur continuando ad assegnare un ruolo importante alla responsabilità individuale. L'idea fondamentale da cui i teorici dell'egualitarismo della sorte prendono le mosse è

¹⁵ R. Dworkin, *Virtù sovrana* (ed. orig. 2000), Feltrinelli, Milano 2002, p. VIII.

¹⁶ Cfr. A. Levine, *Rewarding Effort*, «The Journal of Political Philosophy», 7, 4, 1999, pp. 404-418; in particolare, p. 406.

apparentemente molto semplice: i vantaggi di cui le persone godono o gli svantaggi di cui soffrono sono accettabili e non possono essere considerati 'ingiusti' se essi sono il frutto di scelte volontarie; viceversa sono ingiusti i vantaggi e gli svantaggi che possono derivare da circostanze che sfuggono al controllo individuale. In particolare, i *luck egalitarians* intendono annullare gli effetti della sorte bruta (*brute sort*), non quelli della sorte opzionale (*option luck*), che derivano da scelte azzardate consapevoli, come dedicarsi a sport estremi o al gioco d'azzardo.

I problemi sollevati da questa concezione dell'eguaglianza, che per tanti aspetti tradisce l'impostazione rawlsiana, nonostante le intenzioni degli autori, sono molti. Sul piano teorico, la distinzione tra «sorte» e «scelta» rischia di scivolare inevitabilmente nella questione filosofica del libero arbitrio. Sul piano pratico, prospetta la creazione di meccanismi invasivi di controllo e verifica che garantiscano la natura fortuita di particolari condizioni di svantaggio. L'esito pratico involontario potrebbe in effetti tradursi in una ulteriore fonte di stigmatizzazione della persona più svantaggiata. La proposta di Dworkin di rispondere alla sorte preventivamente mediante il ricorso a piani assicurativi, d'altra parte, come ha osservato Chris Armstrong, va in una direzione che, al di là delle opposte intenzioni, non è poi molto distante dalla linea scelta dal «nuovo paternalismo» neoliberale, per il quale la disoccupazione, la malattia, ecc., chiamano in causa non la solidarietà sociale e la responsabilità comune, ma la responsabilità e la scelta dell'individuo, all'interno di una visione che insiste sempre di più sulla gestione privatizzata dei rischi¹⁷. «Presto – scrive Rosanvallon – al fumatore sarà chiesto di scegliere tra il suo vizio e il diritto a un eguale accesso alle cure, e il bevitore di alcolici sarà minacciato col pagamento di un contributo sociale aggiuntivo»¹⁸.

Ciò che sembra sfuggire agli egualitarismi della sorte è la dimensione strutturale della diseguaglianza, e cioè che sono soprattutto i processi a crearla. Una diseguaglianza che va accentuandosi nelle società contemporanee per effetto di congiunture internazionali, di fenomeni migratori, di processi di ristrutturazione economico-industriale; una diseguaglianza che i dati relativi alla scarsa mobilità economica intergenerazionale ci dicono riprodursi, e oggi acuirsi, di generazione in generazione¹⁹. Si potrebbe dire, come fa una parte dei *luck egalitarians*, che la condizione attuale vede

¹⁷ Cfr. C. Armstrong, *Equality, Risk and Responsibility. Dworkin on the Insurance Market*, «Economy and Society», 34, 3, 2005, pp. 451-473.

¹⁸ Cfr. P. Rosanvallon, *La nouvelle question sociale. Repenser l'État-providence*, Editions du Seuil, Paris 1995, p. 32, tr. mia.

¹⁹ Comparativamente l'Italia è uno dei paesi ricchi dell'Occidente con la maggiore immobilità intergenerazionale in termini di reddito, di posizione occupata nel mercato del lavoro e di titolo di studio. Cfr. M. Franzini *Ricchi e poveri. L'Italia e le disuguaglianze (in)accettabili*, Università Bocconi Editore, Torino 2010. Sull'eredità dello status socioeconomico, v. anche: S. Mocetti, *Dai padri ai figli: la mobilità dei redditi in Italia*, «Rivista delle politiche sociali», 2, 2008, pp. 35- 52.

un tale ampliamento dello spazio delle azioni umane sottratto al controllo individuale da configurare implicazioni fortemente radicali per la teoria:

Gli effetti della sorte sono così pervasivi che, se non siamo in grado di formulare giudizi individuali caso per caso, dovremmo adottare un presupposto generale in favore dell'eguaglianza di risultati. In assenza di informazioni più dettagliate, si dovrebbe assumere che tutte le diseguaglianze di reddito e ricchezza siano il risultato della fortuna piuttosto che di una genuina scelta individuale. Ciò potrebbe produrre ingiustizie, ridistribuendo risorse in favore di coloro che sono responsabili per la loro condizione di svantaggio, ma la natura pervasiva della sorte implica che questa sia la più affidabile strategia di ripiego per realizzare la teoria²⁰.

Una simile soluzione, tuttavia, non è soltanto paradossale, ha un difetto più sostanziale che consiste nel ricondurre alla dimensione della 'sfortuna' condizioni strutturali che sono frutto di precise scelte politiche e sociali, che potrebbero essere riviste, qualora si uscisse da una logica 'fatalistica', più adatta a una visione cosmica della giustizia che a una concezione della giustizia sociale²¹. Come ci ricorda Judith Skhlar, essere donna è stato a lungo considerato una 'sfortuna'; solo quando si è cominciato a pensare che la condizione femminile poco avesse a che fare con la natura e molto con la cultura e le regole della società patriarcale si è parlato di ingiustizia²². Il confine tra sfortuna e giustizia non è fisso e immutabile: si è spostato e si sposta storicamente in relazione ai cambiamenti culturali, all'introduzione di nuove tecnologie e alla diversa percezione del rischio – basti pensare alle nuove questioni di giustizia poste dalla genetica e dalla medicina predittiva.

Una maggiore attenzione per la dimensione strutturale della diseguaglianza è presente in quegli autori che pongono l'accento su una visione relazionale dell'uguaglianza o sulla nozione di uguaglianza come libertà dal dominio, che trova diverse formulazioni nella nozione di eguaglianza complessa di Walzer, nella critica del concetto di eguaglianza di opportunità di Anne Phillips²³, nella così detta *politics of positional difference* della Young e nel tentativo di Nancy Fraser di formulare una teoria della giustizia che contempra le tre diverse prospettive della redistribuzione,

²⁰ Cfr. N. Barry, *Reassessing Luck Egalitarianism*, «The Journal of Political Association», 70, 1, 2008, pp. 136-150; in particolare, p. 147, tr. mia.

²¹ Per Judith Shklar, la distinzione tra ingiustizia e sfortuna rimanda alla possibilità, che deve darsi, nel primo caso, di individuare una responsabilità umana (cfr. J. Shklar, *Faces of Injustice*, Yale University Press, New Haven-London 1990, pp. 1-14).

²² Cfr. *ivi*, p. 66.

²³ Cfr. A. Phillips, *Defending Equality of Outcome*, «The Journal of Political Philosophy», 12, 1, 2004, pp. 1-19.

del riconoscimento e della rappresentanza. Anche senza considerare le diseguaglianze di cui soffrono particolari gruppi a causa di processi storico-sociali e culturali di misconoscimento, ci sono oggi condizioni economiche generali che rendono difficile, per esempio, addossare, sempre e comunque a coloro che non lavorano una responsabilità per la loro condizione di disoccupazione. Un certo livello fisiologico di disoccupazione sembra diventato un tratto caratteristico delle società capitaliste, tale da rendere effetto della ‘buona o della cattiva sorte’ persino la condizione occupazionale e da trasformare in una sorta di rendita economica il fatto di rivestire posizioni lavorative²⁴.

Come sottolineano le teoriche di genere, in questo vicine – come vedremo – ai teorici del capitalismo cognitivo per l’importanza attribuita al lavoro affettivo e immateriale²⁵, che approcci come quello di Rawls e Dworkin continuino a vedere il contributo alla cooperazione sociale in termini produttivistici e lavoristici, rende impossibile riconoscere l’importanza del lavoro di riproduzione sociale o di cura e di tutte le forme di lavoro volontario. Impostazioni *à la* Rawls e *à la* Dworkin, d’altra parte, in una prospettiva di genere presentano una concezione dell’eguaglianza limitata dal non considerare la natura “politica” della famiglia e la condizione di vulnerabilità che la donna vive a causa dell’iniqua divisione del lavoro di cura nella sfera privata, dal trascurare la nostra comune condizione di esseri dipendenti e dal fermarsi a una logica meramente redistributiva. Il limite di queste teorie, in questa prospettiva, non è tanto il loro carattere astratto quanto l’inserimento del riferimento a istituzioni sociali, come la famiglia eterosessuale, che vengono date semplicemente per scontate.

L’idea dell’eguaglianza come liberazione dal dominio presenta punti di contatto con l’eguaglianza delle capacità di Amartya Sen. Entrambe concordano nel considerare che molte delle diseguaglianze di cui le persone più svantaggiate sono vittime non hanno a che fare con la disponibilità di

²⁴ Cfr. A. Levine, *op. cit.* p. 416. E’ stato soprattutto Philippe Van Parijs a sostenere che il lavoro è oggi diventato una rendita, e in quanto tale dovrebbe rendere legittima una tassazione a fini redistributivi nei confronti di coloro che sono tagliati fuori dal mercato del lavoro (cfr.: P. Van Parijs, *Why Surfers should be Fed: The Liberal Case for an Unconditional Basic Income*, «Philosophy and Public Affairs», 20, 1991, pp. 101-131).

²⁵ Per i teorici del postfordismo o del capitalismo cognitivo, oggi non è più centrale la produzione di beni materiali, ma lo sfruttamento di risorse cognitive, affettive, cooperative e sociali. La ‘femminilizzazione del mercato del lavoro’ indica non tanto la sempre più ampia inclusione delle donne nell’ambito lavorativo, quanto la precarizzazione del lavoro stesso, la diffusione nell’epoca degli stagisti di lavori non retribuiti, lo sfruttamento, in varie forme (dal mercato delle badanti, alla prostituzione, ai *call center*, ecc.), di capacità relazionali e di cura, e infine la mercificazione dello stesso lavoro riproduttivo (come nel caso delle madri surrogate). Cfr. C. Morini, *Per amore o per forza. Femminilizzazione del lavoro e biopolitiche del corpo*, Prefazione di Judith Revel, ombre corte, Verona 2010. Su questo tema, si veda qui il capitolo dedicato al capitalismo cognitivo.

ricchezza, ma con lo status, con il potere, con la «gerarchia dei corpi» su cui si sofferma la Young e con quella che Sen, sulle orme di Adam Smith, definisce «la capacità di apparire in pubblico senza vergogna».