

Introduzione

L'eguaglianza è uno dei valori costitutivi delle democrazie occidentali, come mostrano i numerosi riferimenti a essa nei loro documenti fondativi¹. Fa parte della cultura politica pubblica di quelle comunità l'idea che tra i compiti dei soggetti pubblici – lo Stato o (nelle federazioni) il governo federale e le altre organizzazioni investite di autorità politica che operano a livello nazionale, regionale o locale – vi sia quello di garantire una qualche forma di eguaglianza – generalmente più di una – tra tutte le persone per conto delle quali essi esercitano l'autorità politica o tra tutte le persone nei cui confronti essi la esercitano – due gruppi che non sempre coincidono. È possibile sostenere che per la giustificazione di quelle comunità l'eguaglianza non sia seconda neppure alla libertà, l'altro loro valore chiave². La libertà, infatti, assume valore politico in quanto eguale libertà e, dunque, in quanto dimensione – tra le più importanti – dell'eguaglianza.

¹ Mi basta ricordare l'art. 3 della Costituzione italiana: «Tutti i cittadini hanno pari dignità sociale e sono eguali davanti alla legge, senza distinzione di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali. È compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale, che, limitando di fatto la libertà e l'eguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana e l'effettiva partecipazione di tutti i lavoratori all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese».

² La tesi che l'eguaglianza sia il principio fondativo delle nostre democrazie e che la libertà – benché dotata di grande valore – sia subordinata all'eguaglianza è una delle tesi centrali della produzione filosofica di Ronald Dworkin. Vedi R. DWORKIN, *What Rights Do We Have?*, in R. DWORKIN, *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1977, pp. 266-278; R. DWORKIN, *What Is Equality? Part 3: The Place of Liberty*, in «Iowa Law Review», 73, 1987, 1, pp. 1-54.

In un senso molto ampio può dirsi “egalitaria” ogni posizione che assegna a tutte le persone un eguale status morale fondamentale e sostiene che ogni comunità politica che aspiri a essere giusta debba impegnarsi a trattare egualmente – nei modi che ogni posizione di quel tipo specifica³ – tutte le persone che ne fanno parte⁴ (*infra*, cap. 1, §§ 2-3). La tendenza a usare il termine “egalitarismo” in questa accezione debole si va diffondendo soprattutto in ambito anglosassone. Si veda, ad es., la voce *Egalitarianism* della *Stanford Encyclopedia of Philosophy* redatta da Richard Arneson, uno dei protagonisti della discussione sull’eguaglianza nella filosofia contemporanea⁵. Le democrazie occidentali possono dirsi tutte “egalitarie” in quel senso molto ampio, dato il peso che esse riconoscono all’eguaglianza. In quella accezione debole l’egalitarismo è compatibile con l’esistenza di grandi disparità di ricchezza, come quelle che è oggi possibile osservare in tutti i Paesi occidentali.

³ Poiché le persone sono diverse non è possibile trattare egualmente le persone da qualsiasi punto di vista. Si consideri, ad es., i seguenti tre principi in base ai quali le persone possono essere trattate egualmente nel dividere un insieme di risorse: a ciascuno in misura eguale; a ciascuno secondo il proprio bisogno; a ciascuno secondo il proprio impegno. Se i bisogni e l’impegno delle persone fossero eguali, i tre criteri verrebbero a coincidere. Poiché non lo sono, trattare le persone egualmente in base a un criterio significa trattarle in maniera diversa in base a un altro criterio. I principi che stabiliscono in cosa consista l’eguaglianza di trattamento a livello fondamentale sono normalmente più generali dei principi sopra indicati. Vedi la discussione dei principi basilari dell’eguale riguardo e dell’eguale rispetto, *infra*, cap. 1, § 3.

⁴ Non discuterò in questo volume quali dovrebbero essere i criteri per determinare l’appartenenza di una persona a una comunità politica. Prendendo come quadro di riferimento quello di una comunità politica nazionale (*infra*, cap. 1, § 1), assumo che tutte le persone autorizzate a risiedere stabilmente sul territorio sul quale una comunità politica esercita la propria autorità, finché conservano quella autorizzazione, debbano esserne considerate membri a pieno titolo. Pertanto, assumo che l’insieme di coloro per conto dei quali i soggetti pubblici esercitano l’autorità politica tenda coincidere con l’insieme di coloro nei confronti dei quali essi la esercitano; fa eccezione solamente chi si limita a transitare o a sostare brevemente sul territorio di una comunità politica. Le cose oggi non stanno così, ma la situazione attuale è una violazione palese dell’ideale di autogoverno democratico, per cui un’autorità politica è legittima solamente se le persone soggette a quell’autorità hanno la possibilità di partecipare al suo esercizio.

⁵ R.J. ARNESON, *Egalitarianism* [2002], in E.N. ZALTA (a cura di), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2013 Edition), 2013.

Tradizionalmente, tuttavia, il termine “egalitarismo” si riferisce a un tipo specifico di concezione filosofica o di dottrina politica⁶, per cui la giustizia prescrive una divisione della ricchezza⁷ finalizzata a determinare, eventualmente a parità di merito, una (tendenziale) eguaglianza sostanziale⁸ tra tutte le persone⁹. Questa acce-

⁶ Cfr. N. BOBBIO, *Eguaglianza e egualitarismo*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 53, 1976, 3, pp. 322-330, che discute quella che può essere considerata una delle opere classiche dell’egalitarismo: P. BUONARROTI, *Conspiration pour l’égalité dite de Babeuf*, La Librairie Romantique, Bruxelles, 1828. Vedi anche N. BOBBIO, *Eguaglianza* [1977], in N. BOBBIO, *Eguaglianza e libertà*, Einaudi, Torino, 1995, pp. 3-43, in particolare pp. 30-38.

⁷ Nel dibattito sulla giustizia capita spesso che si parli non di “divisione della ricchezza” ma di “divisione del reddito e della ricchezza”. Ciò è un po’ strano, poiché reddito e ricchezza non sono due cose distinte, come sono, ad es., mele e pere. Il reddito è una fonte – per la maggior parte delle persone la fonte principale – di ricchezza, anche se non l’unica. Pertanto, parlare di “divisione del reddito e della ricchezza” è ridondante: la ricchezza comprende il reddito. Perciò, tranne quando vorrò isolare il reddito quale fonte specifica della ricchezza, in questo volume parlerò di “divisione della ricchezza”. Penso che una delle ragioni che possono spiegare perché spesso si parli non di reddito o di ricchezza ma di reddito e di ricchezza sia la volontà di richiamare l’attenzione sul problema molto serio della distribuzione della ricchezza nell’arco della vita delle persone. Le persone, infatti, hanno bisogno di risorse durante tutto l’arco della vita e in alcune fasi della vita – ad es., all’inizio della vita adulta – più che in altre. Alle persone non interessa solamente di quanta ricchezza potranno disporre ma anche quando potranno disporre. Al di là della necessità di avere accesso ai mezzi di sussistenza lungo tutto il corso della vita, possiamo dire che le persone hanno un interesse ad accedere alla ricchezza il prima possibile, poiché dall’ammontare di ricchezza che una persona detiene in ogni dato momento della sua vita dipende la possibilità che essa ha di pianificare il suo futuro. I flussi di ricchezza hanno, invece, una tendenza a crescere nell’arco della vita di una persona, per poi declinare verso la fine della vita. Ogni concezione filosofica della giustizia deve tener conto di ciò. Nei prossimi capitoli dirò come le concezioni egalitarie lo facciano (*infra*, cap. 2, §§ 1 e 4).

⁸ Per “eguaglianza sostanziale” intendo un’eguaglianza di opportunità o di ricchezza o di benessere o di una qualche combinazione di opportunità e di ricchezza o benessere. La questione di quale sia la forma di eguaglianza sostanziale da perseguire è una questione dibattuta all’interno dell’egalitarismo. Tornerò spesso su quella questione.

⁹ Ciò che rende una concezione egalitaria è precisamente l’idea che una divisione della ricchezza tale da produrre una (tendenziale) eguaglianza sostanziale sia richiesta dalla giustizia, e non meramente possibile quale esito contingente di azioni giuste, e che sia richiesta come fine e non come mero mezzo in vista della

zione più ristretta del termine è tuttora presente nell'uso quotidiano del linguaggio, per cui un "egalitarista" è una persona che ritiene desiderabile – in genere perché lo ritiene giusto – il superamento delle esistenti disparità di ricchezza. Oggetto di questo volume è l'egalitarismo in questa accezione ristretta. Mi occuperò, dunque, unicamente di quelle concezioni che, partendo dall'idea dell'eguale status morale fondamentale di tutte le persone e dall'idea che la giustizia prescriva una forma di eguaglianza di trattamento di tutte le persone, affermano la giustizia di una divisione egalitaria della ricchezza¹⁰ tra gli appartenenti a una medesima comunità politica.

Nell'accezione che adotto in questo volume, dunque, sono concezioni egalitarie tutte (e sole) le concezioni politiche della giustizia che fanno dipendere la giustizia di una comunità politica dalla misura in cui riesce a realizzare una divisione egalitaria della ricchezza. Inteso in quel modo l'egalitarismo definisce un ideale morale per una comunità politica o, più semplicemente, un ideale politico, purché si riconosca che gli ideali politici sono ideali morali. Più precisamente, poiché esistono numerose varianti dell'egalitarismo, che interpretano diversamente il requisito della divisione egalitaria della ricchezza, l'egalitarismo è una proprietà che individua una classe di concezioni politiche della giustizia (*infra*, cap. 1, § 1). È più corretto, pertanto, parlare di "egalitarismi" al plurale o di "concezioni egalitarie della giustizia" piuttosto che di "egalitarismo" al singolare. Quando in seguito parlerò dell'egalitarismo al singolare sarà solo per enfatizzare ciò che accomuna le differenti concezioni egalitarie della giustizia.

Una concezione filosofica della giustizia è il risultato di un tentativo di ricostruzione razionale, finalizzato a produrre un sistema coerente di principi generali a partire da un insieme di opinioni non meditate sulla giustizia: opinioni del filosofo o opinioni presenti nel contesto nel quale egli opera, con le quali egli può o meno concordare (*infra*, cap. 1, § 1). Attraverso gli strumenti di un'attenta

promozione del benessere aggregato. Ciò distingue le concezioni egalitarie della giustizia economica dalle principali concezioni alternative: il libertarismo e l'utilitarismo. *Infra*, cap. 1, § 4.

¹⁰ Ossia una divisione della ricchezza che, eventualmente a parità di merito, tende a produrre un'eguaglianza sostanziale come definita *supra*, nota 8.

analisi razionale, infatti, il filosofo potrebbe essere interessato a testare le proprie convinzioni sulla giustizia o a denunciare l'incoerenza di opinioni diverse dalle proprie o, ancora, a mostrare che, a dispetto della loro coerenza, quelle opinioni potrebbero condurre a conclusioni non accettabili. Questo modo di intendere il compito della filosofia applicata al problema di definire la giustizia¹¹ lascia interamente aperta la questione metaetica relativa allo status di validità di una concezione filosofica della giustizia e delle opinioni che essa pretende di ricostruire.

Poiché si concentra su questioni di giustizia relative alla divisione della ricchezza, l'egalitarismo non qualifica una concezione della giustizia nel suo complesso, ma individua una proprietà condivisa da concezioni della giustizia che possono essere molto diverse sotto altri profili (*infra*, cap. 1, § 1). Ci sono numerosi problemi di giustizia che riguardano l'egalitarismo di una concezione filosofica della giustizia solo indirettamente, ossia nella misura in cui le possibili soluzioni a quei problemi hanno delle ripercussioni sulla divisione della ricchezza. Quei problemi non sono meno importanti di quelli di cui l'egalitarismo si occupa direttamente. Essi includono i problemi di giustizia relativi alla limitazione della libertà delle persone, alla promozione da parte dei soggetti pubblici di specifiche concezioni del mondo e/o di specifiche idee del bene, alle procedure per l'esercizio dell'autorità politica e l'assunzione di decisioni pubbliche, e all'organizzazione del lavoro in vista della produzione di risorse e di servizi.

La soluzione a quei problemi di giustizia può chiamare in causa forme di eguaglianza diverse dalla forma – l'eguaglianza sostanziale – che interessa nello specifico l'egalitarismo. Tra le altre forme di eguaglianza più comunemente rivendicate vi sono l'eguaglianza nella titolarità di particolari diritti di libertà e di autonomia personale, l'eguaglianza nelle opportunità di coltivare la propria cultura

¹¹ Un modo di intendere il compito della filosofia applicata al problema di definire la giustizia che risente, come molto altro in questo volume, dell'influenza di John Rawls. Cfr. J. RAWLS, *A Theory of Justice* [1971], II ed., Harvard University Press, Cambridge (MA), 1999, §§ 4, 9; J. RAWLS, *Justice as Fairness. A Restatement*, a cura di E. KELLY, Harvard University Press, Cambridge (MA), 2001, § 10.

e di vederla fiorire, l'eguaglianza nelle opportunità di ricoprire cariche pubbliche e/o nell'influenza che si è in grado di esercitare sulle decisioni pubbliche, e l'eguaglianza nelle opportunità di partecipare all'organizzazione del lavoro in vista della produzione di risorse e di servizi. Tutte quelle forme di eguaglianza sono distinte tra di loro e dalla forma di eguaglianza che l'egalitarismo raccomanda di perseguire. È possibile sostenere che tutte siano importanti. L'eguaglianza come ideale morale è una nozione plurale, che include diverse dimensioni¹².

Le varie forme di eguaglianza si possono trovare tra di loro in vari tipi di rapporti. È possibile ritenerle espressione di un medesimo insieme di principi basilari di giustizia: è possibile ritenere, ad es., che i principi basilari che giustificano una divisione egalitaria della ricchezza implicino anche altre forme di eguaglianza. Le varie forme di eguaglianza possono, inoltre, essere interdipendenti: è possibile che la realizzazione di una forma di eguaglianza richieda la realizzazione di un'altra forma di eguaglianza. Ma è anche possibile che le varie forme di eguaglianza siano in tensione tra di loro: che la promozione dell'eguaglianza in una dimensione sia causa di disparità in altre dimensioni. Quando ciò accade – e il rischio che ciò si avvenga aumenta all'aumentare delle forme di eguaglianza ritenute meritevoli d'essere perseguite – è necessario definire delle priorità tra le varie forme di eguaglianza o dei criteri per operare un bilanciamento tra di loro.

Si consideri, ad es., la relazione esistente tra l'eguaglianza nella divisione della ricchezza e l'eguaglianza politica, definita come l'eguaglianza nell'influenza che a parità di ragioni le persone possono individualmente esercitare sulle decisioni pubbliche. Si può pensare che i medesimi principi basilari di giustizia richiedano di promuovere entrambe le dimensioni dell'eguaglianza. Si può pensare,

¹² Una teoria completa dell'eguaglianza come ideale morale dovrebbe a mio giudizio includere, oltre alla dimensione economico-allocativa dell'eguaglianza indagata in questo volume, una dimensione liberale, una dimensione politica e una dimensione economico-produttiva dell'eguaglianza, riguardanti, rispettivamente, la libertà sociale (non meramente formale) di vivere secondo i propri valori e perseguire i propri obiettivi personali, l'opportunità di partecipare all'esercizio dell'autorità politica e l'opportunità di partecipare all'organizzazione della produzione.

inoltre, che l'eguaglianza politica richieda un certo grado di eguaglianza nella divisione della ricchezza: che, poiché grazie ai mezzi di comunicazione di massa la ricchezza può essere convertita in influenza, disparità eccessive di ricchezza si traducano inevitabilmente in disparità di influenza. Ma si può anche ritenere che l'eguaglianza politica potrebbe ostacolare la promozione dell'eguaglianza nella divisione della ricchezza, perché gli ideali morali che raccomandano quel tipo di eguaglianza sostanziale potrebbero faticare a ottenere il consenso necessario alla loro attuazione nel contesto di una comunità politica democratica.

Non è l'obiettivo di questo volume discutere nel dettaglio le varie forme che l'eguaglianza può assumere e come esse si combinino tra di loro. Assumo che una divisione egalitaria della ricchezza sia compatibile con altre forme di eguaglianza, se non addirittura un loro presupposto. Tuttavia, non potrò esimermi del tutto dall'affrontare la questione del conflitto tra varie forme di eguaglianza. È, infatti, nel nome di un'altra forma di eguaglianza – a cui è attribuita una priorità assoluta – che i principali oppositori dell'egalitarismo – i sostenitori delle concezioni libertarie della giustizia – lo criticano (*infra*, cap. 1, § 4). Secondo quegli autori l'obiettivo di una divisione egalitaria della ricchezza non può essere perseguito senza infrangere gli eguali diritti delle persone, che includono diritti esclusivi su tutti i frutti del proprio lavoro. Poiché la plausibilità dell'egalitarismo dipende anche dalla sua capacità di resistere a questa obiezione non potrò fare a meno di discuterne (*ibidem*).

Veniamo alla struttura di questo volume. Il mio esame prenderà il via nel primo capitolo con un'introduzione generale all'egalitarismo, finalizzata a distinguere le questioni alle quali le concezioni egalitarie della giustizia ambiscono a fornire una soluzione da quelle che esulano dall'ambito di quelle concezioni (§ 1). Proseguirò poi esaminando i principi basilari dell'egalitarismo: il principio che attribuisce un eguale status morale fondamentale a tutte le persone (§ 2) e i principi dell'eguale riguardo e dell'eguale rispetto (§ 3). Alla luce di quei principi, che rappresentano le fondamenta delle concezioni egalitarie della giustizia, accennerò poi alle principali differenze tra quelle concezioni e le più importanti concezioni avversarie: il libertarismo e l'utilitarismo (§ 4). Infine, definirò il

concetto di ricchezza come sarà inteso in questo volume (§ 5) e cercherò di spiegare perché la distinzione e l'opposizione tra "eguaglianza delle opportunità" ed "eguaglianza dei risultati effettivi" siano in parte fuorvianti (§ 6).

Il secondo capitolo sarà dedicato all'esame di due forme di eguaglianza sostanziale tra le persone, che tutte le concezioni egalitarie della giustizia concordano dovrebbero essere assicurate e che chiamerò "eguaglianza delle opportunità basilari" ed "eguaglianza delle opportunità iniziali". La promozione di quelle forme di eguaglianza impegna i soggetti pubblici ad assegnare e a garantire un insieme di diritti fondamentali a tutte le persone: diritti alla sovranità personale e al benessere personale (§ 1), diritti a eguali opportunità educative e formative (§ 2), diritti al lavoro e a eguali opportunità lavorative (§ 3), e il diritto a un eguale capitale iniziale (§ 4). L'eguaglianza delle opportunità iniziali modella la situazione in cui le persone si trovano all'inizio delle loro vite o delle loro vite adulte, mentre l'eguaglianza delle opportunità basilari assicura spazi di libertà privata e definisce una soglia minima d'accesso a risorse e servizi sotto la quale nessuna persona dovrebbe poter scendere.

I due capitoli restanti saranno dedicati all'esame delle soluzioni che differenti concezioni egalitarie della giustizia danno al problema della divisione della parte della ricchezza frutto del lavoro delle persone che resta una volta che sia stata da essa sottratta la parte necessaria ad assicurare l'eguaglianza delle opportunità basilari e iniziali. Distinguerò quattro varianti dell'egalitarismo, due liberali e due radicali. Nel terzo capitolo ne discuterò una variante "liberale-classica" e una variante "liberale-solidale", mentre nel quarto capitolo ne discuterò una variante "radicale-liberale" e una variante "radicale-classica". Ciò che distingue le quattro posizioni è una diversa presa di posizione rispetto a due questioni: la questione che vede contrapposti libertarismo metafisico o ontologico (distinto dal libertarismo politico) e determinismo¹³ e la questione del rapporto

¹³ *Infra*, cap. 3, § 4, cap. 4, § 1, e Conclusione. Con il termine "determinismo", inteso in senso ampio, indico tutte quelle concezioni metafisiche o ontologiche per cui le scelte e le azioni delle singole persone sarebbero, in ultima istanza, determinate da fattori su cui esse – le singole persone che compiono quelle scelte e quelle azioni – non hanno alcun controllo. Così inteso il determinismo è

tra prerogative individuali e doveri morali verso gli altri o, come dirò, del rapporto tra punto di vista soggettivo e punto di vista imparziale¹⁴.

compatibile con l'idea che tra i fattori che determinano le scelte e le azioni delle persone vi siano processi casuali, per cui, se anche si conoscesse lo stato di ogni cosa nel mondo in un momento t^1 e tutte le leggi della causalità, non sarebbe possibile prevedere lo stato di ogni cosa nel mondo nel momento t^2 . Il determinismo, inoltre, è compatibile con l'idea che le persone siano in grado di rispondere alle ragioni e che le loro scelte e le loro azioni siano spesso l'esito di deliberazioni e, dunque, con l'idea che le persone possano partecipare a determinare le scelte e le azioni delle altre persone, offrendo loro ragioni e che, addirittura, una persona possa partecipare a determinare le proprie scelte e le proprie azioni, dandosi delle ragioni, purché si ammetta che il modo in cui le persone rispondono alle ragioni dipenda in ultima istanza da fattori che sfuggono al loro controllo. Il "libertarismo" metafisico o ontologico è la negazione del determinismo, ossia la posizione per cui le persone sarebbero dotate almeno in parte di libero volere (*free will*), ossia della possibilità almeno in alcune circostanze di determinare interamente le proprie scelte e le proprie azioni. Vedi J.M. FISHER-R. KANE-D. PEREBOOM-M. VARGAS, *Four Views on Free Will*, Blackwell, Oxford, 2007.

¹⁴ *Infra*, cap. 1, §§ 2-4, e Conclusione. Poiché quella tra punto di vista soggettivo e punto di vista imparziale è una distinzione fondamentale per questo volume, vorrei chiarire da subito perché ho scelto i termini "soggettivo" e "imparziale" invece della coppia "soggettivo"/"oggettivo" o della coppia "parziale"/"imparziale". La ragione è che mi pare che quei termini siano quelli che meglio descrivono il contenuto dei due punti di vista. Il punto di vista "soggettivo" è quello che una persona assume quando ragiona a partire dalla propria prospettiva situata e si chiede quale linea d'azione, tra quelle tra cui può scegliere sia la più conforme ai propri valori e la più utile in vista del raggiungimento dei propri obiettivi personali. Si tratta di un punto di vista soggettivo, perché le conclusioni a cui una persona giunge quando ragiona a partire da quel punto di vista sono un'espressione piena della sua soggettività. Il punto di vista soggettivo non è per forza un punto di vista parziale: benché per la maggior parte delle persone lo sia, è possibile che per una persona – un asceta – il punto di vista soggettivo e il punto di vista imparziale arrivino a coincidere. Per contro, il punto di vista imparziale è quello che una persona si sforza di assumere quando, ragionando moralmente, cerca di astrarre dai propri valori e dai propri obiettivi personali per assumere quel punto di vista distaccato che autori così diversi come David Hume, Adam Smith, da un lato, e Immanuel Kant, dall'altro, hanno identificato con il punto di vista morale. Vedi D. HUME, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, A. Millar, London, 1751; A. SMITH, *The Theory of Moral Sentiments* [1759], VI ed., A. Strahan, T. Cadell, W. Creech and J. Bell and Co., London, 1790; I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, J.F. Harknoch, Riga, 1785. Per quanto una persona si sforzi di assumere un punto di vista imparziale, il punto di vista

Questo volume è il prodotto della prosecuzione del percorso di riflessione sull'eguaglianza di cui il volume sull'eguaglianza delle opportunità che ho pubblicato nel 2011¹⁵ è stata una prima tappa. Tra questo volume e il precedente vi è continuità, benché il taglio dei due volumi sia diverso. L'obiettivo del volume del 2011 era quello di presentare la mia analisi dell'eguaglianza delle opportunità e la mia concezione dell'eguaglianza delle opportunità¹⁶: vi è traccia di ciò in questo volume (*infra*, cap. 1, § 6, e cap. 2). Questo volume è, invece, orientato a presentare il contenuto di differenti concezioni egalitarie della giustizia, al netto delle mie preferenze soggettive, che, tuttavia, traspariranno di tanto in tanto. Nel farlo discuto diverse questioni che non discutevo nel volume precedente: questioni fondative (*infra*, cap. 1) e questioni relative alla divisione della ricchezza frutto del lavoro (*infra*, capp. 3-4). Spiegherò nella conclusione perché ho deciso di lasciare le mie preferenze sullo sfondo di questo volume.

Secondo il progetto iniziale questo volume avrebbe dovuto ricostruire le teorie di alcuni autori contemporanei. Accingendomi alla stesura mi sono accorto, tuttavia, di come un approccio per autori avrebbe portato a numerose ripetizioni, poiché, se le posizioni di quegli autori si differenziano sotto diversi profili significativi, esse

imparziale è sempre, comunque, un punto di vista soggettivo. Anche quando una persona cerca di astrarre da sé per mettersi nei panni dell'altro, la sua interpretazione del punto di vista dell'altro (e la sua comprensione di quel punto di vista, qualora vi sia uno scambio comunicativo) è sempre condizionata dalla sua soggettività. Per un soggetto assumere un punto di vista puramente oggettivo è un'impresa impossibile. Si deve a Thomas Nagel il merito di avere per primo richiamato l'attenzione sulla rilevanza della tensione tra i due punti di vista, soggettivo e imparziale, per le concezioni egalitarie della giustizia. Vedi T. NAGEL, *Equality and Partiality*, Oxford University Press, Oxford, 1991, e le altre opere indicate *infra*, cap. 1, nota 25.

¹⁵ N. RIVA, *Eguaglianza delle opportunità*, Aracne, Roma, 2011.

¹⁶ Nel frattempo ho continuato a sviluppare quell'analisi e ad applicare la concezione dell'eguaglianza delle opportunità che ho proposto a problemi che non discutevo in quel volume. Vedi in particolare, sul versante dell'analisi dei concetti, N. RIVA, *Equal Chances and Equal Options: Two Conceptions of Equality of Opportunity*, in «Ratio Juris», 28, 2015, 2, pp. 293-306, e, sul versante delle ricadute della mia concezione, N. RIVA, *Multiculturalismo ed eguaglianza delle opportunità*, in «Ragion pratica», 40, 2013, pp. 149-160.

presentano anche molti tratti comuni. Ho scelto, dunque, di procedere per modelli, concetti e problemi. Adottando quell'approccio questo volume si propone anche di esemplificare il modo di procedere della filosofia, che normalmente procede proprio per modelli, concetti e problemi e non per autori. Ciò non significa che nel corso di questo volume non si farà riferimento ad autori. Il riferimento esplicito o implicito ad alcuni autori sarà costante. Tuttavia, il lettore non troverà in queste pagine una discussione sistematica delle loro teorie, che dovrebbe tener conto anche delle ambiguità che le caratterizza, che sono oggetto di ampi dibattiti esegetici.

Le discussioni filosofiche tra i sostenitori di differenti concezioni egalaritarie della giustizia e tra i sostenitori dell'egalitarismo e i loro antagonisti sono discussioni variegata e complesse. Nello spazio limitato di questo volume ho potuto renderne conto solo in parte. Nell'ambito di quelle discussioni ho cercato di individuare i temi che potrebbero incontrare maggiormente l'interesse anche di un lettore che si confronti con le questioni cui l'egalitarismo, nelle sue molte varianti, ambisce a fornire una soluzione dalla prospettiva di una persona che si interroga sulla giustizia della propria comunità politica. A quel fine ho tenuto sempre presenti i temi che sono oggi al centro dell'agenda politica e oggetto di discussione nelle arene in cui si forma l'opinione pubblica, nella convinzione che la filosofia possa – e debba – contribuire a elevare la qualità di quella discussione. Se io vi sia riuscito, e in quale grado, è qualcosa che solo chi legge potrà stabilire.

* * *

Il mio debito nei confronti di Alessandra Facchi, che va ben oltre questo libro, è così grande che non mi è facile riconoscerlo a parole. Mi limito, qui, a ringraziarla per avermi ancora una volta lasciato libero di perseguire i miei interessi di ricerca e sostenuto durante il percorso. A lei, e a Corrado Del Bò e Gianfrancesco Zanetti, va poi un ringraziamento per aver letto e commentato una prima versione di questo testo. Voglio, inoltre, ringraziare Giulia Bistagnino ed Emanuele Felice, per alcune consulenze su questioni specifiche, Beatrice Magni per l'incoraggiamento, Matteo Jessoula per

aver accolto il progetto iniziale, benché le cose abbiano preso una piega diversa da quella che avevamo immaginato, il comitato di direzione della collana *Ethos/Nomos*, e in particolare Luca Baccelli e Giorgio Bongiovanni, per aver accolto questo volume, e, ultimo ma non meno importante, Konstantin Konstantinov, per avermi supportato e fatto compagnia nei mesi della sua stesura. Voglio dedicare questo libro, con amicizia e gratitudine, a Marina Lalatta Costerbosa che, ormai più di quindici anni fa, quando ancora ero studente di filosofia all'Università degli Studi di Bologna, mi ha invitato a leggere *Una teoria della giustizia* di John Rawls, indicandomi la strada che mi ha condotto fino a questo lavoro.