

SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



I confini dell'uguaglianza. Riconoscimento, inclusione, esclusione

The Borders of Equality.
Recognition, Inclusion, Exclusion

Luca Scuccimarra

Università di Roma – La Sapienza

luca.scuccimarra@uniroma1.it

ABSTRACT

Secondo il sociologo Ulrich Beck, il dibattito contemporaneo sulle disuguaglianze sociali rappresenta un esemplare caso di studio di quel fenomeno di sistematica distorsione della «prospettiva scientifica dell'osservatore» che egli ha proposto di definire nazionalismo metodologico. In tale orizzonte di indagine è possibile, infatti, toccare con mano le «grandi zone d'ombra» – e i macroscopici errori – prodotti anche sul piano della ricerca empirica da una visione della società e della politica che tende programmaticamente a far propria «la logica dell'ottica nazionale». Muovendo da alcuni celebri passi di Alexis de Tocqueville, il saggio si propone di mettere a fuoco le complesse dinamiche fondative che si pongono alla base di questo approccio territorializzato alla questione dell'eguaglianza, in un percorso di riflessione che chiama in causa alcuni dei più recenti contributi teorici sul tema.

PAROLE CHIAVE: Uguaglianza; Inclusione; Riconoscimento.

According to the sociologist Ulrich Beck, the contemporary debate on social inequalities is an exemplary case study of the phenomenon of systematic distortion of «scientific perspective of the observer» which he proposed to define as methodological nationalism. In this horizon of investigation it is possible to touch the «great gray areas» - and the gross errors - produced on the level of empirical research by a vision of society and politics that programmatically tends to assume «the logic of the national perspective». Moving from some famous passages of Alexis de Tocqueville, the essay aims to focus on the complex foundational dynamics which are the basis of this territorialized approach to the issue of equality, within a path of reflection that calls into question some of the latest theoretical contributions on the theme.

KEYWORDS: Equality; Inclusion; Recognition.

SCIENZA & POLITICA, vol. XXVI, no. 51, 2014, pp. 209-229

DOI: 10.6092/issn.1825-9618/4635

ISSN: 1825-9618



1. Pensare la disuguaglianza, oggi

È al sociologo Ulrich Beck che dobbiamo la più penetrante denuncia dell'insoddisfacente livello di approfondimento epistemico e riflessivo con il quale nella tumultuosa contingenza dell'*epoca globale* si è soliti pensare la disuguaglianza sociale. Nella pubblicistica contemporanea sul tema – scrive, infatti, Beck – le «grandi disuguaglianze» esistenti a livello transnazionale, sovranazionale, internazionale e globale continuano a trovare un'attenzione del tutto marginale rispetto alle «piccole» disuguaglianze «interne agli Stati nazionali»¹. In assenza di un quadro teorico e categoriale in grado di far emergere la questione al suo più ampio livello di articolazione spaziale – quello dell'*ecumene globale*² – le disuguaglianze transnazionali sembrano, anzi, smarrire qualsiasi autonoma consistenza epistemica, per risolversi in semplici elaborazioni di dati definiti su base nazionale³: se è vero, infatti, «che c'è una grande abbondanza di studi internazionali sulle disuguaglianze sociali», è altrettanto vero che «anche questi fanno uso delle medie nazionali e nelle loro comparazioni non pensano minimamente di inserire gli individui in categorie di disuguaglianza che trascendano e mescolino i confini nazionali»⁴. Ciò ha finito, dunque, per rendere la teoria sociale pericolosamente cieca rispetto agli aspetti più scandalosi di un modello di ripartizione della ricchezza globale che assume la paradossale forma di una coppa di champagne:

«Ai 900 milioni di persone privilegiate dalla grazia di essere nate in occidente tocca l'86 per cento dei consumi mondiali; esse consumano il 58 per cento dell'energia mondiale e dispongono di oltre il 79 per cento del reddito mondiale e del 74 per cento di tutte le connessioni telefoniche. Al quinto più povero della popolazione mondiale – 1,2 miliardi di persone – toccano l'1,3 per cento dei consumi globali, il 4 per cento dell'energia e l'1,5 per cento di tutte le connessioni telefoniche»⁵.

Nell'analisi di Beck, questo impianto teorico tradisce una sostanziale incomprensione dei complessi processi di «ristrutturazione spazio-temporale» delle dinamiche politiche e sociali nel quale è stato da più parti identificato

¹ U. BECK, *Potere e contropotere nell'età globale* (2002), Roma-Bari, Laterza, 2010, p. 35.

² U. HANNERZ, *La diversità culturale* (1996), Bologna, il Mulino, 2001, p. 11.

³ U. BECK, *Potere e contropotere nell'età globale*, Roma-Bari, Laterza, 2010, p. 37: «Dal momento che ci sono circa duecento Stati, ci sono circa duecento quadri di riferimento e di osservazione delle piccole disuguaglianze sociali. Tuttavia la somma di queste disuguaglianze interne registrate da ciascun singolo Stato, non coincide affatto con le grandi disuguaglianze globali, poiché la logica dell'ottica nazionale non corrisponde alla logica dell'ottica cosmopolitica».

⁴ U. BECK, *Beyond Class and Nation: Reframing Social Inequalities in a Globalizing World*, «The British Journal of Sociology», 58, 4/2007, pp. 679 ss., in part. p. 691. Per una critica di questo aspetto dell'analisi di Beck si veda, comunque, L. MARTELL, *Global Inequality, Human Rights and Power: A Critique of Ulrich Beck's Cosmopolitanism*, «Critical Sociology», 35/2009, pp. 253 ss.

⁵ U. BECK, *Disuguaglianza senza confini* (2008), Roma-Bari, Laterza, 2011, p. 10. Il «modello a "coppa di champagne" della disuguaglianza tra ricchi e poveri del mondo» è tratto da D. HELD, *Globale Ungleichheiten*, in U. BECK (ed), *Generation Global. Ein Crashkurs*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2007, pp. 95 ss.



l'esito più rilevante della attuale fase storica⁶. Nella sua insistenza su un'«autodefinizione nazionale» delle dinamiche disegualitarie e nella connessa ricerca di «cause endogene» di quegli stessi fenomeni, esso appare così del tutto disarmato nei confronti di quelle «causalità transnazionali» che nel nuovo mondo dell'economia globalizzata assumono un ruolo-chiave «anche per la spiegazione delle diseguaglianze interne agli Stati nazionali»⁷. Ciò consente di comprendere, dunque, per quale motivo il *nesso tra globalizzazione e povertà* sia stato finora così poco indagato dalle scienze sociali: fino a quando, infatti, «la povertà e la ricchezza saranno naturalmente localizzate nel contesto nazionale», «la sola possibilità che i problemi derivanti dalla globalizzazione si concretizzino in diversi contesti storici nelle forme delle crescenti disuguaglianze, dell'erosione dei sussidi, dello sfruttamento delle risorse naturali e della minaccia della democrazia» resterà completamente esclusa dall'analisi⁸.

È appunto in considerazione di tali circostanze che nell'itinerario teorico di Beck il dibattito sulle disuguaglianze sociali ha potuto progressivamente imporsi come un esemplare caso di studio di quel fenomeno di sistematica distorsione della «prospettiva scientifica dell'osservatore» che, facendo propria una suggestione già presente da tempo nel dibattito sociologico e politologico, egli ha proposto di definire *nazionalismo metodologico*⁹. In tale orizzonte di indagine è possibile, infatti, toccare con mano le «grandi zone d'ombra» – e i macroscopici errori – prodotti anche sul piano della ricerca empirica da una visione della società e della politica che tende programmaticamente a far propria «la logica dell'ottica nazionale»¹⁰, assumendo come altrettanti «articoli di fede» alcuni discutibili principi di organizzazione empirica e disciplinare:

⁶ M. MAGATTI, *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecno-nichilista*, Milano, Feltrinelli, 2009, p. 89. Ma sul punto si veda anche D. HARVEY, *The New Imperialism*, Oxford University Press, 2003; B. WARF, *Time-Space Compression. Historical Geographies*, London-New York, Routledge, 2008, pp. 167 ss.

⁷ U. BECK, *Potere e contropotere nell'età globale*, p. 37.

⁸ *Ivi*, pp. 37 s. Nel saggio *Globale Ungleichheiten*, Held sintetizza in questo modo le ambivalenti dinamiche economiche innescate dai processi di globalizzazione: «1. L'abisso esistente tra le nazioni più ricche e le nazioni più povere della terra è oggi ampio come non mai e cresce ancora: se infatti il numero degli uomini che vivono in estrema povertà (e cioè per convenzione con meno di un dollaro al giorno) di recente è rimasto stabile, cresce però il numero di coloro che debbono sopravvivere con due dollari al giorno. 2. La quota della popolazione mondiale, che vive in estrema povertà sembra diminuire; è minore di quanto fosse vent'anni fa e forse non è stata mai così bassa come oggi. Inoltre negli ultimi anni lo *Human Development Index*, calcolato annualmente dalle Nazioni Unite, è cresciuto in quasi tutti i Paesi».

⁹ Per una messa a punto introduttiva di questo aspetto della teoria critica di Beck si veda U. BECK, *Che cos'è la globalizzazione. Rischi e prospettive della società planetaria* (1997), Roma, Carocci, 1999, pp. 87 ss.. In quella sede Beck esprime il suo debito nei confronti di A. D. SMITH, *Nationalism in the Twentieth Century*, Oxford, Blackwell, 1979. In verità, Smith non è stato però il primo a fare uso di tale nozione per stigmatizzare le distorsioni cognitive prodotte dalla moderna semantica delle scienze sociali, come emerge dalla ricostruzione recentemente offerta da D. CHERNILO, *A Social Theory of the Nation-State. The Political Forms of Modernity Beyond Methodological Nationalism*, London-New York, Routledge, 2007, pp. 9 ss.

¹⁰ U. BECK, *Potere e contropotere nell'età globale*, p. 28.

«(a) La *subordinazione* della società allo Stato, il che implica (b) che non c'è una singola società, ma solo società al *plurale*, e (c) una nozione *territorialistica* di società con *confini* costruiti dallo Stato, vale a dire, lo Stato territoriale come contenitore della società. (d) Una *determinazione circolare* tra Stato e società: lo Stato-nazione territoriale è al tempo stesso il creatore e il garante dei diritti individuali di cittadinanza e i cittadini si organizzano per influenzare e legittimare le azioni dello Stato. (e) Sia gli Stati che le società sono immaginati e collocati all'interno della dicotomia di nazionale e internazionale, che è stata la base dell'ontologia della politica e della teoria politica sino ad oggi dominante. (f) Lo Stato come garante dell'ordine sociale mette a disposizione gli strumenti e le unità di misura per la raccolta delle *statistiche* sui processi economici e sociali richieste dalla scienza sociale empirica. Le categorie dei censimenti statali sono le principali categorie operative delle scienze sociali empiriche. Ciò vale persino per i dati più "globali", che presuppongono le statistiche nazionali-statali ed escludono le "reti", i "flussi" e gli "scenari" transnazionali. (g) Nell'appartenenza e nella rappresentazione statistica, il nazionalismo metodologico opera sulla base del principio dell'*aut aut*, escludendo la possibilità del *sia sia*»¹¹.

Come è noto, Beck considera l'imporsi di questo radicato «body of belief» come un esito del decisivo intreccio storico-genetico che lega la nascita delle scienze sociali a quella che egli considera l'esperienza-chiave della modernizzazione occidentale, vale a dire l'«affermazione dello Stato nazionale, del sistema della politica internazionale e del nazionalismo»¹². Si tratta, come è evidente, di un processo storico di lungo periodo, tendenzialmente riconducibile al periodo 1690-1914, «gli anni della marea montante della nazionalità in Europa», secondo l'efficace definizione di Stephen Toulmin¹³. A differenza di altre concezioni del «nazionalismo metodologico»¹⁴, in Beck la dimensione politico-ideologica del fenomeno – e cioè la sua funzionalità al rafforzamento di un determinato sistema di potere – sembra porsi però decisamente in secondo piano, rispetto alla pervasività delle sue conseguenze cognitive: sebbene la nozione stessa di «nazionalismo metodologico» possa far pensare ad un convincimento o a un «atteggiamento» mentale eliminabile attraverso un'adeguata strategia di critica razionale – scrive –, in realtà ci troviamo di fronte ad un fenomeno molto complesso, che nei suoi aspetti cruciali chiama in causa non «valori e pregiudizi»,

¹¹ U. BECK, *Cosmopolitanism: a Critical Theory for the Twenty-first century*, in G. RITZER (ed), *The Blackwell Companion to Globalization*, Malden-Oxford, Blackwell, 2007, pp. 163 s. Ma si veda anche *ivi*, p. 162: «Il nazionalismo metodologico assume come date le seguenti premesse: considera le società equivalenti alle società nazionali-statali e vede gli Stati e i loro governi come le pietre angolari dell'analisi scientifica della società; ritiene che l'umanità sia naturalmente divisa in un limitato numero di nazioni, che si organizzano al loro interno come Stati-nazione e pongono all'esterno dei confini per distinguersi dagli altri Stati-nazione. E va ancora oltre: considera questa delimitazione esterna, così come la competizione tra Stati-nazione, la più fondamentale categoria dell'organizzazione politica».

¹² U. BECK, *Lo sguardo cosmopolitico* (2004), Roma, Carocci, 2005, p. 38: «Solo da questa connessione storica sono nati gli assiomi del nazionalismo metodologico in base al quale la nazione, lo stato e la società sono le forme sociali e politiche "naturali" del mondo moderno».

¹³ S. TOULMIN, *Cosmopolis* (1990), Milano, Rizzoli, 1991, p. 195 s.

¹⁴ È il caso, ad esempio, di A. D. Smith che nel saggio *Nationalism in the Twentieth Century*, p. 191, evidenzia l'effetto di rafforzamento prodotto dal nazionalismo metodologico rispetto a quella stessa ideologia politica che lo ha generato: «Lo studio della "società" oggi è quasi senza eccezioni equivalente all'analisi degli Stati-nazione. [...] Ci sono buone ragioni per procedere in questo modo, ma la fondazione teorica deriva molta della sua forza dall'accettazione di concezioni nazionalistiche e finisce per rinforzare quelle concezioni».



ma «la scienza, la ricerca e l'opinione degli esperti». Questo approccio fa riferimento, infatti, «a un insieme di credenze sulla realtà empirica: asserzioni che gli esponenti della principale direttrice delle scienze sociali contemporanee, con i loro sofisticati strumenti di ricerca empirica, accettano come vere, come proposizioni asseverate dai fatti».

Di più: che tendono a fondersi intimamente con il contesto delle dinamiche indagate, sino a condizionare dall'interno le stesse capacità di percezione delle scienze sociali¹⁵. Nel nazionalismo metodologico, le pretese del *nazionalismo normativo* degli attori politici – prima fra tutte la convinzione che ogni nazione abbia un diritto di auto-determinazione nella cornice della sua *distintività* culturale – divengono, dunque, la premessa irriflessa della prospettiva dell'osservatore propria delle scienze sociali: esso fa proprie quelle pretese normative come un dato di ontologia sociale e le collega

«simultaneamente ai più importanti orientamenti al conflitto e all'organizzazione della società e della politica. Questi assunti fondamentali sono divenuti la più importante griglia percettiva della scienza sociale. L'approccio scientifico alla società è radicato, infatti, sul concetto di Stato-nazione. Una prospettiva nazional-statale sulla società e la politica, il diritto, la giustizia e la storia governa l'immaginazione sociologica. In una qualche misura, gran parte della scienza sociale è prigioniera dello Stato-nazione»¹⁶.

È appunto da questo corto-circuito fondativo che, a diversi livelli di indagine, deriva la «fondamentale asimmetria della percezione della disuguaglianza prigioniera dell'ottica nazionale»¹⁷. Come è ovvio che sia¹⁸, la critica di Beck trova un bersaglio privilegiato nei costrutti teorici e analitici della «sociologia delle disuguaglianze sociali», considerata anche nelle sue più aggiornate formulazioni come un'espressione prototipica del tradizionale modello del *container*¹⁹: in quest'ambito di indagine, infatti, «tutto è stato messo in discussione – classi, ceti, stili di vita, contesti, individualizzazione, ecc. -, ma non il riferimento territoriale, il legame con la terra, l'inserimento della disuguaglianza sociale nella cornice dello Stato nazionale»²⁰. Egli rivendica, tuttavia, alle sue riflessioni una più ampia portata gnoseocritica, che chiama in causa pressoché l'intero spettro

¹⁵ U. BECK, *Cosmopolitanism: A Critical Theory for the Twenty-first Century*, p. 164.

¹⁶ *Ivi*, p. 163.

¹⁷ U. BECK, *Potere e contropotere nell'età globale*, p. 35.

¹⁸ D. CHERNILO, *A Social Theory of the Nation-State*, p. 15.

¹⁹ U. BECK, *Lo sguardo cosmopolita*, p. 41. Ma sul punto si veda anche U. BECK, *Che cos'è la globalizzazione*, p. 42: «Ogni genere di pratica sociale – produzione, cultura, lingua, mercato del lavoro, capitale, formazione – viene normato, condizionato, limitato, razionalizzato o almeno etichettato dallo Stato nazionale (economia politica nazionale, storia nazionale, ecc.). Come un "container", lo Stato simula un'unità territoriale nella quale vengono prodotte sistematicamente statistiche su processi e situazioni economici e sociali. In questo modo le categorie dell'auto-osservazione statale divengono le categorie delle scienze sociali empiriche, così che le descrizioni sociologiche della realtà finiscono per confermare la descrizione che lo Stato dà di se stesso».

²⁰ U. BECK, *Disuguaglianza senza confini*, p. 15 s. Ma per una specifica critica della sociologia contemporanea delle classi, si veda U. BECK, *Beyond Class and Nation*.

di elaborazioni teoriche prodotte sul tema dal più recente dibattito delle scienze economico-sociali. A ben vedere, nemmeno la riflessione filosofica può considerarsi del tutto immune dai condizionamenti di questo radicato modello di pensiero, come dimostra, secondo Beck, il peculiare impianto teorico adottato da John Rawls nella riflessione sulle questioni di giustizia internazionale proposta nel celebre e discusso saggio *The Law of Peoples* – un impianto non a caso centrato sulla categoria di «popolo», nazionalisticamente inteso come «unità di Stato, territorialità, moralità e memoria»²¹. Anche da questa prospettiva, le nostre idee dominanti sul nesso uguaglianza/disuguaglianza si confermano perciò deboli e del tutto inadeguate al complessivo contesto problematico dell'epoca globale: «l'ingiustizia globale» – annota, al proposito, Beck – «è su tutti i giornali ma non ha ancora penetrato la nostra coscienza filosofica. Non ha ancora penetrato le nostre basilari categorie di pensiero»²².

Si tratta evidentemente anche di una questione *politica*: questa asimmetrica prospettiva di indagine, «che identifica la disuguaglianza con la disuguaglianza all'interno della nazione», contribuisce, infatti, ad escludere materialmente dallo spazio del confronto pubblico e delle decisioni collettive le «grandi disuguaglianze», che continuano a «fiorire e prosperare al di là dello steccato nazionale». Ciò è parte integrante di «un “volgere gli occhi altrove” istituzionalizzato», che opera «tramite una doppia esclusione: esclude gli esclusi»²³. In tale contesto colpisce, dunque, «la sistematica “legittimazione” delle disuguaglianze globali» prodotta dalla «tacita sintonia tra il dominio al livello nazional-statale e la sociologia programmata su scala nazional-statale – con tutta la sua pretesa di autonomia scientifica dai valori»: come sottolinea infatti Beck,

«la rimozione legittima l'inazione o, meglio, legittima gli atti che accentuano le grandi disuguaglianze, poiché questi effetti “esterni” all'ottica nazionale si ripercuotono soltanto su un'irrealtà predeterminata, cioè non hanno alcuna rilevanza elettorale. Parlare delle disuguaglianze sociali esclusivamente come disuguaglianze nazionali rende perciò possibile una politica globale di redistribuzione nella quale i rischi vengono esternalizzati, scaricandoli su Paesi terzi più deboli, mentre i vantaggi vengono massimizzati nel quadro nazionale»²⁴.

²¹ U. BECK, *Potere e contropotere nell'epoca globale*, p. 406, n. 11: «Chiunque osservi i dibattiti filosofici del nostro tempo è colto, per così dire, da uno stupore filosofico nel constatare fino a che punto l'orientamento apparentemente universalistico della filosofia resti prigioniero in modo irreflesso dell'ottica nazionale». Ma su questo aspetto della concezione rawlsiana si veda anche S. BENHABIB, *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini* (2004), Milano, Cortina, 2006, pp. 65 s.: «La concezione rawlsiana del popolo sconfinava nel nazionalismo. Alla fine, la sua visione liberalnazionalista è più nazionalista che liberale, proprio perché invece di considerare come lotte ideologiche le aspirazioni egemoniche dei movimenti nazionalisti alla creazione di un popolo caratterizzato da un comune sentire e da una natura morale unificata, egli conferisce loro lo statuto di fatti sociologici».

²² U. BECK - J. WILLMS, *Conversations with U. Beck*, London, Polity Press, 2004, pp. 94 s.

²³ U. BECK, *Disuguaglianza senza confini*, p. 12.

²⁴ *Ivi*, p. 39. Ma sul punto si veda anche U. BECK, *Disuguaglianza senza confini*, p. 12.



2. Le morali dell'uguaglianza

Al di là delle sue, pur consistenti, ricadute epistemologiche, questo approccio territorializzato al problema delle disuguaglianze sociali chiama in causa complesse questioni fondative, strettamente legate all'originario contesto genetico della cultura morale e politica delle moderne società occidentali. Non è possibile, infatti, comprendere a pieno le modalità di funzionamento di questa forma di "stabilizzazione per rimozione" delle grandi disuguaglianze transnazionali senza entrare nel merito dei concreti dispositivi normativi che materialmente ne hanno consentito – e ne consentono – l'operare. Come lo stesso Beck ha avuto occasione di sottolineare²⁵, ci troviamo di fronte qui ad un evidente complicazione di quel modello di *modernizzazione-egualizzazione* che ha permeato l'autorappresentazione delle società contemporanee almeno a partire dalla geniale messa a punto teorica di Alexis de Tocqueville – un approccio dominato proprio dall'identificazione nella «lunga durata occidentale» di una fondamentale «*tendenza alla riduzione dell'alterità nella specie umana*»²⁶, che troverebbe la sua definitiva consacrazione nel processo di «universale livellamento» mirabilmente descritto nelle prime pagine della *Démocratie en Amérique*:

«Ecco che i ceti si confondono, le barriere elevate fra gli uomini si abbassano, si spartiscono i domini, si divide il potere, la civiltà si diffonde, si eguagliano le intelligenze; lo stato sociale diviene democratico e l'impero della democrazia si stabilisce infine facilmente nelle istituzioni e nei costumi»²⁷.

Secondo alcuni dei suoi più penetranti interpreti, ciò che rileva nella dinamica descritta da Tocqueville non è, infatti, soltanto l'emergere di una «continuità graduata nel campo sociale, senza faglie o rotture reputate insuperabili» e tale perciò da caratterizzare le nascenti società democratiche come insiemi *mobili* «in cui tutti possono legittimamente aspirare a tutti i posti, in opposizione alla *perpetuità* delle costituzioni aristocratiche in cui la posizione di ciascuno si trova dall'inizio irrevocabilmente fissata»²⁸. Al contrario, il compiersi

²⁵ Cfr., ad esempio, U. BECK, *Disuguaglianza senza confini*, pp. 9 s.

²⁶ M. GAUCHET, *Tocqueville, l'Amérique et nous* (1980), in M. GAUCHET, *La condition politique*, Paris, Gallimard, 2005, p. 307, p. 347.

²⁷ A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America* (1835-1840), Milano, Rizzoli, 2005, pp. 21 ss. «Seguendo lo svolgersi della nostra storia» – annota, al proposito, Tocqueville – «non riusciamo a trovare in settecento anni un solo avvenimento che non abbia contribuito al progresso dell'eguaglianza. [...] E questa non è una particolarità della Francia soltanto ma, da qualunque parte del mondo cristiano ci rivolgiamo, scorgiamo l'affermarsi della stessa rivoluzione. [...] Lo sviluppo graduale dell'eguaglianza delle condizioni è dunque un fatto provvidenziale; ne ha i principali caratteri: è universale, è duraturo, sfugge alla potenza dell'uomo. Tutti gli avvenimenti, come tutti gli uomini, servono al suo sviluppo».

²⁸ M. GAUCHET, *Tocqueville, l'Amérique et nous*, p. 348. Cfr. A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, p. 597: «Invano la ricchezza e la povertà, il comando e l'obbedienza mettono accidentalmente grandi distanze fra due uomini; l'opinione pubblica, che si fonda sull'ordine comune delle

di questo «provvidenziale» processo sarebbe sancito anche dalla genesi di una diversa e innovativa struttura relazionale che spinge gli uomini «a mettere da parte le loro differenze reali o naturali» anche quando sono evidenti, per «riconoscersi» e «ritrovarsi» comunque l'uno nell'altro. Una «struttura speculare (*structure en miroir*)», come è stata definita, che tende «a dissolvere le separazioni pratiche e ad instaurare una comunità di appartenenza indefinita, poiché al limite separata da ogni determinazione effettiva»²⁹, secondo la peculiare dinamica illustrata nel rapido *excursus* su «eguaglianza delle condizioni e ingentilimento dei costumi» con cui si apre la terza parte del terzo libro della *Démocratie en Amérique*:

«Quando tutti gli uomini sono ordinati in modo irrevocabile secondo la loro professione, i loro beni e la loro nascita in seno a una società aristocratica, i membri di ogni classe, poiché si considerano fra loro come figli di una stessa famiglia, provano gli uni per gli altri una simpatia continua e attiva, che non può mai trovarsi allo stesso grado fra i cittadini di una democrazia. Ma non avviene lo stesso per le diverse classi fra loro. In un popolo aristocratico ogni casta ha opinioni, sentimenti, diritti ed esistenza a parte; perciò gli uomini che la compongono non rassomigliano a tutti gli altri; non hanno lo stesso modo di pensare e di sentire, è molto se credono di fare parte della stessa umanità. [...] Quando in un popolo le classi sono quasi eguali, poiché tutti gli uomini hanno quasi lo stesso modo di sentire e di pensare, ognuno di essi può giudicare in un attimo le sensazioni di tutti gli altri: basta che osservi rapidamente se stesso. Egli, quindi, può concepire senza fatica qualunque miseria e ne può scoprire l'estensione per un istinto segreto; anche se si tratta di nemici o di stranieri, l'immaginazione lo mette subito al loro posto; essa mescola qualcosa di personale alla sua pietà e fa soffrire lui stesso quando soffre il corpo del suo simile. Nei secoli democratici gli uomini raramente si sacrificano gli uni per gli altri, ma mostrano una generale compassione per tutti i membri della specie umana. Non infliggono mai mali inutili e, quando possono sollevare i dolori altrui senza troppo nuocere a se stessi, lo fanno con piacere; non sono disinteressati, ma sono gentili»³⁰.

All'origine di questa nuova e rivoluzionaria modalità di «apprensione della realtà dell'altro»³¹ ci sono, in Tocqueville, quegli stessi fattori materiali di «livellamento» sociale che egli considera decisivi per la nascita della moderna forma di vita «democratica», a cominciare dall'impatto centralizzatore dell'assolutismo monarchico³². Un ruolo tutt'altro che irrilevante in tale contesto genetico sembra spettare però anche a dinamiche culturali e intellettuali di più lungo periodo, come dimostra il suo richiamo – discreto, ma ripetuto – all'eredità dell'universalismo cristiano³³. Sarebbe, peraltro, inutile cercare nel grande im-

cose, li riavvicina al livello comune e crea fra loro una specie di eguaglianza immaginaria a dispetto della diseguaglianza reale delle loro condizioni».

²⁹ M. GAUCHET, *Tocqueville, l'Amérique et nous*, p. 351.

³⁰ A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, pp. 581 s.

³¹ M. GAUCHET, *Tocqueville, l'Amérique et nous*, p. 358.

³² A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, pp. 20 s. Ma sul punto si veda A. DE TOCQUEVILLE, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Paris, Gallimard, 1952, T. I, p. 146 ss.

³³ Sul punto si veda, in particolare, *ivi*, p. 433: «I geni più profondi e grandi di Roma e della Grecia non hanno mai potuto raggiungere questa idea generale, ma anche tanto semplice, della somiglianza degli uomini e dell'eguale diritto alla libertà che ognuno ha fin dalla nascita. [...] Bisognò che Gesù Cristo venisse sulla terra per fare comprendere che tutti i membri della specie umana sono naturalmente simili ed eguali».



pianto ricostruttivo della *Démocratie en Amérique* più espliciti riferimenti allo specifico contesto di fondazione concettuale di questo egualitario spazio di relazioni intersoggettive. Tocqueville appare, infatti, più interessato ad indagare la «massa critica di controfinalità ed “effetti perversi”»³⁴ prodotti dal nuovo scenario, che i singoli momenti della sua complessa genealogia intellettuale. Né in alcun modo conclusive su questo piano appaiono le pur stimolanti riletture della moderna condizione dell’«égalité des conditions» proposte dalla recente ondata di riflessione «neo-tocquevilliana» sviluppatasi – in Francia, ma non solo – sulla scia della «révolution furetiste»³⁵. Da questo punto di vista, l’aerea prosa di Tocqueville sembra trovare un più utile contrappunto genealogico nel lavoro di scavo storico-concettuale svolto nel corso degli ultimi anni da studiosi – filosofi, ma anche storici – più direttamente impegnati nell’approfondimento della moderna *logica del riconoscimento intersoggettivo*. È a questo livello di indagine, infatti, che troviamo compiutamente dispiegate le peculiari dinamiche intellettuali (e materiali) che nei convulsi secoli della prima Età moderna alimentano e sostengono quel processo di trasformazione delle tradizionali modalità di relazione con gli altri che nelle pagine di Tocqueville si propone, seppur fugacemente, come l’aspetto più profondo e pervasivo della «ugualizzazione» democratica. E letteralmente decisivo in tale contesto si rivela il ruolo giocato dal grande laboratorio concettuale del moderno giusnaturalismo razionale come luogo di progressiva messa a punto teorica di una nuova visione – individualistica ed egualitaria – dell’«ordine morale» delle società europee: un modello non a caso fondato sul riferimento ai diritti e i doveri universali che gli uomini hanno gli uni nei confronti degli altri «in quanto individui», a prescindere dalle loro concrete condizioni particolaristiche di appartenenza e di status³⁶. Come è stato sottolineato, alla base di queste nozioni si pone, infatti, tutta una serie di rivoluzionari assunti cognitivi, normativi e motivazionali «su come sono fatte le persone» e sulle loro modalità di orientamento e di azione nel mondo:

«per avere diritti umani, le persone dovevano essere percepite come singoli individui, capaci di esercitare un giudizio morale indipendente; come disse Blackstone, i diritti dell’uomo accompagnavano l’individuo «considerato come agente libero, dotato del discernimento necessario per distinguere il bene dal male». Ma per poter diventare membri di una comunità politica basata su tali giudizi morali indipendenti, questi individui autonomi dovevano essere in grado di immedesimarsi negli altri.

³⁴ G. MARRAMAO, *Lo spettacolo dell’eguaglianza. Potere e desiderio nel populismo postdemocratico*, in G. MARRAMAO, *Contro il potere. Filosofia e scrittura*, Milano, Bompiani, 2011, pp. 141 s.: «In primo luogo, lo scenario individualistico-atomistico soggiacente alla nuova epoca dell’*homo aequalis* pone gli uomini l’uno accanto all’altro, “senza un legame comune che li unisca”. In secondo luogo, il punto d’irradiazione rappresentato dalla spinta egualitaria induce nelle monadi individuali un irrefrenabile *conatus* alla somiglianza e alla reciproca identificazione».

³⁵ Cfr. C. HESSE, *The New Jacobins*, in «French Historical Studies», 32, 4/2009, pp. 663 sgg.

³⁶ C. TAYLOR, *Letà secolare* (2007), Milano, Feltrinelli, 2009, pp. 209 s.

Tutti avrebbero avuto diritti soltanto se tutti potevano essere considerati fondamentalmente uguali. L'uguaglianza non era soltanto un concetto astratto o uno slogan politico. In qualche modo doveva essere interiorizzata»³⁷.

Riletta alla luce di tale impianto analitico-ricostruttivo, la vicenda evolutiva fugacemente richiamata da Toqueville assume perciò le ben più complesse cadenze storico-concettuali di un processo di rifondazione dello spazio di azione morale che rimanda alle radici stesse del discorso filosofico della prima modernità. Secondo Charles Taylor, uno dei principali protagonisti di questa specifica linea di indagine genealogica, è appunto per questa strada che ha potuto prendere forma il peculiare «immaginario sociale» dei moderni³⁸, un modo del tutto nuovo di «immaginare» la propria «esistenza sociale», i propri rapporti con gli altri e le relative aspettative di «armonizzazione in una pratica comune»³⁹. A entrare in gioco qui è, infatti, anche una «nuova concezione della socialità», in cui le «differenziazioni funzionali sono in ultima istanza contingenti» e «tutti i membri sono fondamentalmente uguali»⁴⁰ – un modello, questo, in cui è possibile cogliere il sapere comune che ancora oggi alimenta le «aspettative normali che abbiamo gli uni verso gli altri», consentendoci «di condurre le pratiche sociali da cui è composta la nostra vita sociale». In tale quadro interpretativo, l'«ingentilimento dei costumi» evocato nel terzo libro della *Démocratie en Amérique* può essere assunto, dunque, come una mera cifra metaforica dell'impegnativo processo di trasformazione socio-culturale nel corso del quale la «presunzione di uguaglianza» implicita nel paradigma giusnaturalistico seicettecentesco si è trasformata nella chiave di volta di una condivisa cultura morale: una «lunga marcia», durata circa quattro secoli, attraverso la quale l'idea di «ordine morale» messa a punto dai padri della moderna teoria del diritto naturale, in particolare Grozio e Locke, ha sperimentato una decisiva espansione *in intensità e in estensione*, imponendosi progressivamente come un cruciale riferimento «per le nostre nozioni di società e di comunità politica» e al contempo rimodellandole in profondità dall'interno⁴¹.

³⁷ L. HUNT, *La forza dell'empatia. Una storia dei diritti umani* (2007), Roma-Bari, Laterza, 2010, p. 13.

³⁸ Su queste nozioni e i loro presupposti teorici si veda C. TAYLOR, *Gli immaginari sociali moderni* (2004), Roma, Meltemi, 2005; C. TAYLOR, *L'età secolare*, pp. 209 ss.

³⁹ C. TAYLOR, *L'età secolare*, pp. 224 ss. Ma sul punto si veda anche *ivi*, pp. 224 ss.: «Per immaginario sociale intendo qualcosa di più ampio e di più profondo degli schemi intellettuali che le persone possono assumere quando riflettono sulla realtà sociale con un atteggiamento distaccato. Penso, piuttosto, ai modi in cui gli individui immaginano la loro esistenza sociale, come le loro esistenze si intrecciano a quelle degli altri, come si strutturano i loro rapporti, le aspettative che sono normalmente soddisfatte, e le più profonde mozioni e immagini normative su cui si basano tali aspettative».

⁴⁰ *Ivi*, p. 221.

⁴¹ C. TAYLOR, *L'età secolare*, p. 211: «Durante gli ultimi quattro secoli, l'idea di ordine morale implicita in questa visione della società ha subito una duplice espansione: in estensione (sempre più persone ne hanno fatto la base delle loro vite; è diventata dominante) e in intensità (le sue richieste sono diventate più pesanti e ramificate). Da allora a oggi l'idea è passata, per così dire, attraverso una serie di "redazioni", ciascuna delle quali era più ricca e più esigente delle precedenti. Questa



3. Uguaglianza e cittadinanza

Come lo stesso Taylor non ha mancato di sottolineare, è sul concreto terreno delle moderne *politiche del riconoscimento* che è possibile cogliere gli effetti più tangibili di questo processo di rifondazione dell'«immaginario morale» delle società occidentali: nei secoli che ci separano dalle teorizzazioni dei padri del giusnaturalismo razionale, la «presunzione di uguaglianza» implicita nella loro idea di «ordine morale» è stata, infatti, applicata «in un numero sempre crescente di contesti, sino a sfociare nei molteplici provvedimenti di equo trattamento o di non discriminazione che costituiscono una componente essenziale della maggior parte delle carte dei diritti»⁴². Si può dire, però, che in tale spazio di esperienza morale la stessa *disuguaglianza sociale* sia stata percepita sempre più come un problematico elemento di asimmetria relazionale, bisognoso in quanto tale di una esplicita legittimazione normativa⁴³. Ciò si lega, a ben vedere, agli originari fondamenti costruttivi di un «ordine morale» che pensa la «società» come una struttura artificiale «il cui scopo è il vantaggio (reciproco) degli individui e la difesa dei loro diritti»⁴⁴: in tale contesto, infatti, anche le differenziazioni interne alla società devono essere giustificate in riferimento al *telos* del «beneficio reciproco», senza che nessuna relazione gerarchica possa più essere considerata come legittimata in sé e per sé⁴⁵.

È appunto su questa base che diviene possibile comprendere appieno il ruolo-chiave assunto nella cultura morale e politica delle società post-rivoluzionarie da quello che Ulrich Beck ha chiamato il *principio di prestazione*: in un «ordine del beneficio reciproco» la prestazione soggettiva, «comunque la si intenda in termini operativi», rappresenta, infatti, il solo criterio con il quale si possa giustificare la diseguale ripartizione della ricchezza secondo le modalità di una «legittimazione *riflessiva e reciproca*», vale a dire in grado di ottenere l'approvazione di tutti coloro che sono coinvolti, compresi i più svantaggiati. Il paradigma di questo processo – scrive Beck – è quello dell'*esame*: «tutti lo affrontano su una base di parità e ne escono diseguali (con voti differenti e posi-

duplice espansione può essere ricostruita in vari modi. Il discorso moderno del diritto naturale ha preso le mosse in una nicchia piuttosto specializzata. Esso forniva ai filosofi e ai teorici del diritto un linguaggio in cui discutere della legittimità dei governi e delle regole della guerra e della pace, le dottrine nascenti del diritto internazionale moderno. In seguito, tuttavia, ha cominciato a penetrare e a trasformare il discorso in altre nicchie».

⁴² *Ibidem*.

⁴³ U. BECK, *Lo sguardo cosmopolita*, p. 55.

⁴⁴ C. TAYLOR *L'età secolare*, p. 222: l'ordine morale moderno, nato dalla rivoluzione giusnaturalistica, prende, infatti, «le mosse dagli individui e concepisce la società come una struttura costruita a loro vantaggio. La società politica appare come uno strumento per qualcosa di prepolitico. [...] In quanto strumento, la società politica consente a questi individui di rendersi l'un l'altro servizi per il beneficio reciproco, sia garantendo la sicurezza sia favorendo gli scambi e la prosperità».

⁴⁵ *Ibidem*.

zioni differenti in graduatoria)». In questo modo, con l'aiuto del principio di prestazione si può ripartire il reddito in modo al tempo stesso «diseguale e legittimo»⁴⁶. Proprio le modalità di applicazione di questo paradigma da parte delle scienze sociali – e della politica – contemporanee consentono, tuttavia, di cogliere i limiti di un contesto normativo che, a dispetto del suo universalismo di principio, appare solo parzialmente fedele alla «presunzione di eguaglianza» posta alla base dell'«ordine sociale» dei moderni. Così come è ordinariamente applicato, infatti, il principio di prestazione fa emergere e al contempo legittima *solo* le «piccole disuguaglianze» interne a ciascuno Stato. L'esigenza di legittimazione riflessiva delle disuguaglianze sociali imposta dalla rivoluzione giusnaturalistica trova, dunque, applicazione «solo entro chiari limiti e con significative omissioni»: tutte le persone sono uguali, ma questa uguaglianza, a prescindere da ogni altra considerazione in termini di *razza*, di *religione* e di *genere*, finisce in ogni caso alle frontiere dello Stato nazionale⁴⁷.

Per farsi un'idea più chiara delle contraddittorie istanze normative che ancor oggi attraversano l'«ordine morale» delle società occidentali, diviene allora necessario andare al di là delle armoniche linee ricostruttive di una storia filosofica della moderna «etica della libertà e del beneficio reciproco», per interrogarsi più in profondità sui concreti passaggi storico-concettuali attraverso i quali il rivoluzionario paradigma teorico messo a punto dai padri del giusnaturalismo razionale ha potuto imporsi come la base di articolazione di una nuova e condivisa visione dell'esistenza e delle pratiche sociali. Affrontata a questo più profondo livello di analisi, la storia della moderna «rivoluzione egualitaria» si rivela, infatti, come una vicenda complessa e stratificata, caratterizzata dalla compresenza di modi diversi di pensare l'eguaglianza come condizione costitutiva dello spazio delle relazioni intersoggettive – approcci divergenti per impostazione e sviluppi che nelle sue recenti riflessioni sul tema Pierre Rosanvallon ha proposto di ricondurre alle fondamentali «figure» della *somiglianza*, dell'*indipendenza* e della *cittadinanza*:

«la somiglianza è dell'ordine di una *eguaglianza-equivalenza*; essere simili significa presentare le stesse proprietà essenziali, non essendo la qualità della relazione intaccata dalle differenze residue. L'indipendenza è un'*eguaglianza-autonomia*; essa si definisce negativamente come assenza di subordinazione e positivamente come un equilibrio dello scambio. Dal canto suo la cittadinanza è un'*eguaglianza-partecipazione*, è la comunanza dell'appartenenza e dell'attività civica che la costituisce. Il progetto dell'eguaglianza-relazione è stato di conseguenza declinato sotto la fattispecie di un *mondo* di simili, di una *società* di individui e di una *comunità* di cittadini. L'uguaglianza è stata dunque pensata come posizione relativa degli individui,

⁴⁶ U. BECK, *Potere e contropotere nell'età globale*, pp. 34 ss. Ma sul principio di prestazione e il suo problematico contesto applicativo si veda P. P. PORTINARO, *La giustizia introvabile. Lezioni di filosofia politica*, Torino, Celid, 2012, pp. 77 ss.

⁴⁷ U. BECK, *Disuguaglianza senza confini*, pp. 4 s.



regola di interazione tra loro e principio di costituzione del loro comune; cosa che corrisponde alle tre figure possibili del legame sociale»⁴⁸.

In questa sede, non è ovviamente possibile entrare nel merito delle differenti linee di elaborazione concettuale che, secondo l'interpretazione di Rosanvallon, hanno scandito la genesi e gli sviluppi del moderno «esprit de l'égalité». Ciò è senz'altro opportuno richiamare è però l'irriducibile campo di tensioni prodotto in tale contesto genealogico dall'interazione tra l'eguaglianza come *generale* modalità di articolazione della relazione tra gli individui e l'eguaglianza come *particolare* «modo di fare società, di produrre e far vivere il comune»⁴⁹. Secondo tale lettura, nel nuovo orizzonte di senso scaturito dalla cesura della modernità la dinamica dell'*egualizzazione* passa, infatti, anche e soprattutto per la fondazione di un nuovo tipo di società fatta di «individui autonomi, padroni del proprio lavoro e del proprio destino», perché «affrancati da tutte le forme di dipendenza personale»⁵⁰; e ciò si lega strettamente alla genesi di una nuova forma di ordine politico fondata sulla forza qualificante e rigeneratrice del suffragio universale: è proprio attraverso la semplificante logica «aritmetica»⁵¹ di quest'ultimo, infatti, che l'«immaginario collettivo» dei moderni si iscrive in un nuovo orizzonte di senso – quello di «un'equivalenza al tempo stesso immateriale e radicale tra gli uomini» –, in cui è possibile cogliere il reale compimento di quel processo di costruzione dell'autonomia soggettiva avviato un paio di secoli prima dal discorso filosofico della modernità⁵². Da questo punto di vista, si può dire con Rosanvallon che la moderna nozione di uguaglianza trovi la sua «formulazione più semplice e più universalmente accettata» proprio nello slogan rivoluzionario «*Un uomo, un voto*». Se, perciò, nella sua dimensione sociale l'egualizzazione degli individui resta qualcosa di sfuggente e altamente problematico, nell'ordine politico essa sembra trovare

⁴⁸ P. ROSANVALLON, *La société des égaux*, Paris, Seuil, 2011, p. 22.

⁴⁹ *Ivi*, p. 21.

⁵⁰ *Ivi*, p. 45. Come sottolinea Rosanvallon, questo tipo di autonomia non va, dunque, confusa con «un "individualismo" compreso come uno *stato* di separazione di fronte agli altri. Essa non è un *attributo* individuale. Non acquista senso in tanto che *capacità sociale*. Essere autonomo significa poter inventare la propria vita, esistere come soggetto responsabile di sé. L'autonomia individuale implica dunque una garanzia sociale: non può dispiegarsi che all'interno di una società che bandisca *tutte* le dipendenze».

⁵¹ Cfr. P. ROSANVALLON, *La société des égaux*, p. 56: a questo livello l'eguaglianza si esprime, infatti, nella circostanza «che si contano i voti e non li si pesano (al contrario di quel che intende fare il suffragio censitario). Il cittadino, il portatore di voti, si apprende in modo simmetrico come un puro individuo, staccato da tutte le sue specificità. [...] Il diritto di suffragio compie in tal modo la modernità, nella misura in cui il "momento democratico" che esso simboleggia si sovrappone al suo "momento liberale", quello dell'autonomia del soggetto». Ma sui presupposti filosofici di questo processo si veda J. B. SCHNEEWIND, *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

⁵² P. ROSANVALLON, *La société des égaux*, pp. 57 s.

un'espressione evidente ed immediatamente performativa nell'applicazione della semplice *legge del numero*⁵³.

Come Rosanvallon non manca di sottolineare, in questo caso la relazione di eguaglianza si esprime, però, nella forma necessariamente particolaristica dell'*appartenenza* e della *partecipazione civica*: lungi dall'essere soltanto un attributo personale, il diritto di voto appare indissociabile, infatti, dall'esistenza di una *collettività* organizzata, coincidente con la somma di tutti i cittadini. In tale contesto, il cittadino assume, dunque, la duplice veste di un soggetto titolare di diritti «personali» e contemporaneamente di membro di una *determinata* comunità. Questa figura dell'eguaglianza è perciò «al tempo stesso dell'ordine di una *misura* e di una *relazione*» e proprio questo marca «la specificità e la centralità del suffragio universale» come «riconoscimento dell'*individuo-eguaglianza* (un uomo, un voto) e assieme manifestazione dell'*individuo-comunità* (partecipante al corpo politico)»⁵⁴.

Nello sviluppo della sua ricostruzione, Rosanvallon si sofferma con particolare attenzione sulle peculiari strategie di sostanzializzazione del vincolo di coappartenenza civica – e di «secondarizzazione delle differenze nella vita sociale» – che nella storia delle società post-rivoluzionarie hanno sostenuto e alimentato la costruzione di questo specifico nesso di riconoscimento egualitario: nel nuovo orizzonte di senso scaturito dalla cesura rivoluzionaria, la concezione «essenzialistica» della *somiglianza* elaborata dai padri del giusnaturalismo razionale si rivela infatti insufficiente a neutralizzare gli effetti politicamente destrutturanti delle disuguaglianze materialmente esistenti tra i consociati; essa viene perciò abbandonata in favore di una «definizione interattiva» della *somiglianza*, che rinvia «alla vitalità di una comune appartenenza, alla qualità di una prossimità, alla facilità di uno scambio», in sintesi, al fatto stesso di «*vivere tra simili*»⁵⁵ – un passaggio, questo, attraverso il quale vengono poste le premesse di quel traumatico processo di «riqualificazione dell'ideale egualitario», che caratterizzerà la storia culturale e politica delle società post-rivoluzionarie per buona parte del XIX secolo⁵⁶. Più che seguire Rosanvallon

⁵³ P. ROSANVALLON, *La société des égaux*, pp. 56 s. Si tratta, infatti, per Rosanvallon, di un «diritto "costituente"», che «*produce la società stessa*: è l'equivalenza tra gli individui che costituisce la società. Il diritto di suffragio compie in tal modo la modernità, nella misura in cui il "momento democratico" che esso simboleggia si sovrappone al suo "momento liberale", quello dell'autonomia del soggetto». Ma per una messa a punto ormai classica sugli aspetti più problematici e controversi di questa storia si veda P. ROSANVALLON, *La rivoluzione dell'uguaglianza. Storia del suffragio universale in Francia* (1992), Milano, Anabasi, 1994.

⁵⁴ *Ivi*, p. 55.

⁵⁵ P. ROSANVALLON, *La société des égaux*, pp. 74 s.

⁵⁶ *Ivi*, pp. 123 ss. Nella sua ricostruzione, Rosanvallon identifica quattro diversi tentativi di riqualificare «l'ideale egualitario, per scongiurarne le dinamiche o reinterpretarne il senso», che coincidono con quelle che egli definisce le «grandi patologie» ottocentesche: l'ideologia liberal-conservatrice, nata tra il 1820 e il 1830 e caratterizzata dal tentativo di «legittimare le disuguaglianze esistenti riferendole all'immoralità del proletariato o sforzandosi di naturalizzarle»; l'idea comunista, che concepisce l'eguaglianza sotto le vesti di un mondo uno ed armonico; il «nazional-protezionismo» di



nei singoli passaggi del suo percorso ricostruttivo, può essere utile però soffermarsi sulle ambivalenze strutturali di questo scenario fondativo, portando allo scoperto l'elemento di radicale discontinuità concettuale da esso introdotto, sin dall'inizio, nel contesto genealogico delle moderne morali dell'eguaglianza. A ben vedere, infatti, è qui, prima ancora che nelle degenerazioni ottocentesche dell'«ideale egualitario», che è possibile toccare con mano le contraddizioni interne di una «struttura dell'identità» costitutivamente sospesa tra l'*universalismo* delle rivendicazioni soggettive e una *particularistica* dimensione di appartenenza politica e sociale – quella stessa struttura che, secondo Beck, rappresenta ancor oggi la base di articolazione delle nostre ordinarie modalità di concettualizzazione del problema della disuguaglianza sociale⁵⁷. Nel paradigma partecipatorio delineato da Rosanvallon, il «riconoscimento dell'*individuo-eguaglianza*» non si intreccia soltanto, ma fa tutt'uno con il manifestarsi dell'«*individuo-comunità*», rivelandosi per ciò stesso strutturalmente condizionato dal divenire di un processo di autocostruzione civica fondato su un vincolante dispositivo di *inclusione/esclusione*⁵⁸. In questo modello, lo spazio (in linea di principio⁵⁹) fluido e sconfinato della socialità giusnaturalistica si rivela perciò solcato da rigide linee divisorie, in cui è difficile non vedere anche la riproduzione dei tradizionali dispositivi “confinari” della sovranità territoriale; e ciò non può non riflettersi sulle modalità stesse di articolazione della moderna dinamica del riconoscimento giuridico, come dimostra il polarizzato rapporto tra *dentro* e *fuori*, *inclusione* ed *esclusione* presente alla base della semantica rivoluzionaria dei diritti soggettivi sin dal momento della sua prima compiuta formulazione.

Sarebbe sufficiente ripercorrere la vicenda politico-costituzionale delle società post-rivoluzionarie per vedere pienamente dispiegati gli effetti prodotti da questo scenario fondativo sull'impianto del nascente sistema dei diritti fondamentali. In Francia tali effetti sono, però, sufficientemente evidenti già nell'atto di apertura del nuovo corso rivoluzionario, la *Déclaration* del 1789, nella misura

fine secolo, che contrappone «la definizione sostanziale di una eguaglianza-omogeneità, fondata sulla xenofobia e il ripiegamento sullo spazio nazionale, alla precedente prospettiva rivoluzionaria di una eguaglianza-relazione tra gli individui»; e infine il razzismo americano, diretto «ad istituire una unità immaginaria del mondo bianco».

⁵⁷ U. BECK, *La democratizzazione della famiglia* (1997), in U. BECK, *I rischi della libertà*, Bologna, il Mulino, 2000, pp. 76 ss.

⁵⁸ Cfr. S. BENHABIB, *I diritti degli altri*, p. 16. Ma sul punto si veda anche *ivi*, pp. 51 ss., con specifico riferimento all'arendtiano «diritto di avere diritti».

⁵⁹ Sotto questo profilo la semantica universalistica del moderno giusnaturalismo razionale appare, infatti, tutt'altro che priva di ambivalenze e contraddizioni, come ho cercato di mostrare nel saggio *Così vicini, così lontani. La societas hominum e le sue contraddizioni*, in F. BILANCIA - F.M. DI SCIULLO - F. RIMOLI (eds), *Paura dell'Altro. Identità occidentale e cittadinanza*, Roma, Carocci, 2008, pp. 101 ss. Sul tema, in una diversa prospettiva, si veda anche L. BACCELLI, *Il particolarismo dei diritti. Poteri degli individui e paradossi dell'universalismo*, Roma, Carocci, 1999.

in cui questa «non solo non installa alcuna “natura umana” a monte della società, dell’ordine politico, come fondamento soggiacente o garanzia esteriore, ma identifica integralmente i diritti dell’uomo con dei diritti politici», facendo coincidere in tal modo «l’uomo individuale o collettivo con il membro della società politica»⁶⁰. Nella sistematica giuridica che ne deriva diviene possibile, perciò, declamare i diritti fondamentali dei francesi «come “droits de l’homme” anziché come “droits de citoyen” per conferire a essi, a parole, una più solenne universalità»⁶¹ - un passaggio, questo, che trova una significativa, seppur paradossale, ratifica teorica nell’innovativa concezione della *citoyenneté* elaborata da Emmanuel-Joseph Sieyès in coincidenza con l’animato dibattito assembleare sulle modalità di attribuzione dei diritti elettorali⁶²: è proprio nella sua celebre distinzione tra *cittadini attivi* e *cittadini passivi* che vediamo, infatti, delinearci quell’interpretazione «allargata» della cittadinanza come «status cui sono collegati tutti i diritti fondamentali»⁶³, che quasi due secoli dopo troverà la sua definitiva consacrazione riflessiva nelle note e discusse tesi di Thomas H. Marshall⁶⁴. Il prezzo che la cultura morale e giuridica post-rivoluzionaria dovrà pagare a causa di questo - forse inevitabile - cortocircuito teorico sarà però tutt’altro che irrilevante, se è vero, come è stato sottolineato, che nel laboratorio filosofico della prima età moderna l’universalismo dei diritti fondamentali e il suo nesso con l’uguaglianza si erano potuti affermare proprio in virtù della loro configurazione «come diritti dell’individuo e non del cittadino»⁶⁵. La concezione «repubblicana» dell’eguaglianza nata da questo decisivo passaggio fondativo ha poco a che vedere, infatti, con l’*eguaglianza morale universale* postulata dai padri del moderno giusnaturalismo, giacché in questa cultura politica la logica

⁶⁰ É. BALIBAR, *La proposition de l'égalité. Essais politiques 1989-2009*, Paris, PUF, 2010, pp. 66 s.

⁶¹ L. FERRAJOLI, *Dai diritti del cittadino ai diritti della persona*, in D. ZOLO (ed), *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, Roma-Bari, Laterza, 1994, p. 288.

⁶² E.-J. SIEYÈS, *Osservazioni sul rapporto del comitato di costituzione concernente la nuova organizzazione della Francia (1789)*, in E.-J. SIEYÈS, *Opere e testimonianze politiche*, a cura di G. TROISI SPAGNOLI, T. I: *Scritti editi*, Vol. I, pp. 468 s.: «Presso gli antichi, lo stato servile distingueva in qualche modo le classi libere da quelle non libere. Tutti i cittadini erano in grado di esercitare i loro diritti politici. Ogni uomo libero era cittadino attivo. Presso di noi, e occorre farsene un vanto, la base dell’associazione è più larga; i principi sono più umani, siamo tutti egualmente protetti dalla legge, e questo è positivo dal punto di vista politico. Ma proprio perché la cittadinanza, ossia l’ordine dei cittadini, comprende tutti i gradini dell’edificio sociale, ne consegue che le classi infime, gli uomini più poveri, sono ben più lontani, per intelligenza e sensibilità, dagli interessi dell’associazione, di quanto non potessero esserlo i cittadini meno stimati degli antichi Stati liberi. Esiste dunque fra noi una classe di uomini, cittadini di diritto, che non lo sono di fatto. Spetta senza dubbio alla Costituzione ed alle buone leggi di ridurre il più possibile il numero degli appartenenti a questa classe. Ma è comunque vero che vi sono uomini per altro fisicamente validi, che, estranei a qualunque idea sociale, non sono in grado di assumere un ruolo attivo nell’ambito della cosa pubblica. Non ci si deve permettere di discriminarli in quanto persone, ma chi oserà trovare giusto che vengano in qualche modo esclusi, non, lo ripeto, dalla protezione della legge e dell’assistenza pubblica, ma dall’esercizio dei diritti politici?».

⁶³ L. FERRAJOLI, *Dai diritti del cittadino ai diritti della persona*, p. 266.

⁶⁴ T. H. MARSHALL, *Cittadinanza e classe sociale* (1950), Roma-Bari, Laterza, 2002. Sul tema si veda P. COSTA, *La cittadinanza: un tentativo di ricostruzione ‘archeologica’*, in *La cittadinanza*, pp. 47 ss.

⁶⁵ L. FERRAJOLI, *Dai diritti del cittadino ai diritti della persona*, p. 267.



dell'uguale riconoscimento sembra chiamare in causa, almeno in prima battuta, solo coloro che risultano membri a pieno titolo di un nesso di coappartenenza civica pensato come il prodotto della libera scelta aggregativa degli associati. La «società degli eguali» nata in Europa dallo spirito della Rivoluzione avrebbe dato piena attuazione a questa peculiare modalità di *positivizzazione* dello spazio di azione morale dei moderni, alimentando un «immaginario sociale» dominato proprio dal «paradossale nesso tra inclusione ed esclusione insito nei diritti “borghesi” di libertà fin dalla loro formulazione»⁶⁶. E in tale contesto normativo, l'universalistica istanza egualitaria prodotta nel vivo del laboratorio filosofico della modernità sarebbe stata ripensata alla radice, trasformandosi in quell'ideale di «equal citizenship» enfaticamente descritto da Charles Taylor in un celebre passo del saggio *The Politics of Recognition*:

«Col passaggio dall'onore alla dignità è nata una politica dell'universalismo che sottolinea l'uguale dignità di tutti i cittadini e ha avuto per contenuto l'uguaglianza dei diritti e dei titoli. Quello che si deve evitare ad ogni costo è che esistano cittadini di “prima classe” e di “seconda classe”. Nei particolari, naturalmente, i provvedimenti effettivi giustificati da questo principio variano grandemente, e spesso sono stati oggetto di controversie: per alcuni l'uguaglianza riguardava solo i diritti civili ed elettorali, secondo altri si estendeva alla sfera socio-economica. Per quest'ultimo punto di vista, chi è sistematicamente svantaggiato dalla povertà non può utilizzare appieno i propri diritti di cittadino e si trova quindi relegato in una condizione di “seconda classe”; a ciò si deve rimediare con un'azione ugualizzatrice. Ma, pur con tutte queste differenze interpretative, il principio dell'uguaglianza dei cittadini è ormai accettato universalmente e ogni posizione, per quanto reazionaria, si ammanta della sua bandiera»⁶⁷.

4. Oltre la «cornice» nazional-statuale?

Sono appunto le selettive istanze normative di questa peculiare «morale del riconoscimento» – e i “sostanzialistici” stereotipi nazional-culturali in cui essa ha trovato radicamento e giustificazione⁶⁸ – a formare ancor oggi l'irriflesso sfondo costitutivo di un «orizzonte di percezione» collettiva nel quale non c'è letteralmente spazio per «confronti politicamente rilevanti» con i livelli di reddito e le condizioni di vita di persone di differente appartenenza nazionale⁶⁹. Se

⁶⁶ U. BECK, *La democratizzazione della famiglia*, p. 78.

⁶⁷ C. TAYLOR, *La politica del riconoscimento* (1992), in C. TAYLOR, *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, Milano, Anabasi, 1995, pp. 43 ss.

⁶⁸ U. BECK, *La democratizzazione della famiglia*, p. 78. Secondo Beck, caratteristica della «prima modernità» – «quella dello stato nazionale e della società industriale» – è infatti la tendenza a trattare la «questione di chi e perché ha accesso a quali libertà» «in termini prevalentemente ontologici, ossia in riferimento al genere, alla famiglia di provenienza, alla discendenza, a “legami di sangue” di tipo etnico ecc.». A dispetto della cesura rivoluzionaria di fine Settecento, in questo orizzonte di senso le categorie di appartenenza e di identità continuano, dunque, a fondarsi su «una concezione della realtà come pluralità di “mondi separati”», facendo leva «sull'autorità – e sull'immutabilità – della natura: esse sono quindi date *a priori*, impermeabili alla decisione umana e non hanno bisogno di alcuna legittimazione».

⁶⁹ U. BECK, *Disuguaglianza senza confini*, p. 13.

è vero, infatti, che la storia delle moderne culture della cittadinanza è stata anche la storia di un radicale conflitto ideologico-politico tra i sostenitori di opposte interpretazioni del moderno principio di «eguaglianza», è vero anche che nessuna delle «principali famiglie» di teorie della giustizia» che si sono contese il campo nel corso degli ultimi decenni – nemmeno quella centrata sui complessi e problematici imperativi di una «politica della differenza»⁷⁰ – ha sentito il bisogno di mettere in questione la cornice di riferimento entro la quale nell'Europa post-rivoluzionaria la questione dell'eguaglianza ha trovato il suo luogo privilegiato di articolazione riflessiva: vale a dire lo spazio chiuso e auto-referenziale della *cittadinanza nazional-territoriale*⁷¹. A dispetto delle risposte diverse e contrastanti di volta in volta offerte all'interrogazione sul contenuto della disuguaglianza sociale – la cosiddetta domanda sul «che cosa»⁷² – nella cultura morale e politica delle società a capitalismo avanzato permane, dunque, un sostanziale accordo su «chi» siano i «soggetti pertinenti» di quella interrogazione – i cittadini di una determinata nazione – e quale sia l'appropriata «unità di riferimento» in cui affrontare i complessi nodi problematici ad essa individuati – il moderno Stato-Nazione, nella forma welfaristica-redistributiva da esso assunta nei «gloriosi» decenni del secondo Dopoguerra⁷³. Il prezzo che in termini cognitivi e normativi continuiamo a pagare per questa drastica riduzione di complessità della questione della disuguaglianza resta però assai alto, se è vero – come ha sottolineato Beck – che tale «orizzonte di percezione» si fonda su una tacita sovrapposizione tra «status politico» e «status socio-economico», «appartenenza nazionale» e «collocazione nella gerarchia nazional-statale della disuguaglianza». A uno sguardo filosofico, politologico, sociologico ancora prigioniero dei dogmi della moderna logica della cittadinanza nazional-statale sfugge, infatti, completamente «che il nesso tra nazionalità e territorialità fissa a priori la posizione sociale di individui e gruppi su scala

⁷⁰ N. FRASER, *Giustizia sociale nell'era della politica dell'identità: redistribuzione, riconoscimento e partecipazione* (2003), in N. FRASER - A. HONNETH, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Roma, Meltemi, 2007, pp. 15 ss.. Come ricorda Fraser, mentre il «paradigma della redistribuzione si concentra sulle ingiustizie che definisce socio-economiche e che presume essere radicate nella struttura economica della società», il «paradigma del riconoscimento» ha, invece, «come target di riferimento le ingiustizie che definisce culturali e che presume essere radicate nei modelli sociali di rappresentazione, interpretazione e comunicazione». Sui presupposti filosofici di questo secondo modello si veda anche C. TAYLOR, *La politica del riconoscimento*.

⁷¹ *Ivi*, pp. 17 ss.: «Sviluppatesi tipicamente all'interno dei moderni Stati territoriali, le controversie sulla giustizia sono state ritenute riguardare le relazioni tra concittadini, essere sottoposte al dibattito all'interno dei pubblici nazionali e contemplare risarcimenti da parte degli Stati nazionali. Ciò vale per ciascuna delle due le principali famiglie di rivendicazioni di giustizia, le pretese di redistribuzione economica e quelle di riconoscimento giuridico o culturale».

⁷² A. SEN, *Equality of what?*, *Tanner lecture on Human Values*, Stanford University, 1979: <http://tannerlectures.utah.edu/documents/a-to-z/s/sen80.pdf>; G. A. COHEN, *Equality of What? On Welfare, Goods and Capabilities*, in M. NUSSBAUM - A. SEN (eds), *The Quality of Life*, Oxford, Clarendon, 1993, pp. 9 ss.. Per un'efficace ricognizione delle principali declinazioni di questa linea di dibattito si veda comunque N. FRASER - A. HONNETH, *Redistribuzione o riconoscimento?*

⁷³ N. FRASER, *Re-framing Justice in a Global World*, «New Left Review», 36/2005, pp. 1 ss.



mondiale» e che proprio questa è oggi la «vera dimensione della disuguaglianza», giacché lo status socio-economico raggiungibile personalmente «presuppone uno status – per così dire – sociale-politico della nazione di origine nel sistema internazionale (ad esempio, secondo la distinzione tra centro e periferia)»⁷⁴. Come puntualizza Rudolf Stichweh, da questo punto di vista

«è evidente che lo Stato incarna una dimensione essenziale di differenziazione sociale. Sotto molti riguardi ha maggiori conseguenze sapere se qualcuno è svizzero o marocchino, o un abitante di Singapore o del Brasile, piuttosto che conoscere a quale strato sociale appartenga. Queste appartenenze agli Stati nazionali del benessere sono però momenti ascrittivi e sono forse il momento ascrittivo dominante nella società moderna. Di regola viene deciso con la nascita a quale Stato si appartenga. Non si può cambiare questa appartenenza senz'altro sulla base di una decisione volontaria, dell'istruzione o di altri impegni o prestazioni. La maggior parte degli Stati attribuiscono del resto valore al fatto che ciascuna persona posseda una sola appartenenza di questo tipo e cioè che si eviti una pluri-appartenenza a Stati. La controprestazione per questo catalogo di vincoli è che l'appartenenza a uno Stato è collegata a un fascio di diritti, doveri e di ovvie dotazioni per la vita e proprio questo fascio costituisce l'attrattività o non attrattività dell'appartenenza a uno Stato che motiva un individuo»⁷⁵.

Non sorprende, dunque, che, a più di due secoli dall'avvio della moderna «rivoluzione dell'eguaglianza», proprio la dimensione della cittadinanza possa apparire ai sostenitori di un consequenziale universalismo dei diritti come «l'ultimo privilegio di status, l'ultimo fattore di esclusione e discriminazione, l'ultimo relitto premoderno delle disuguaglianze personali» sopravvissuto al tramonto del tradizionale ordine vetero-europeo delle differenze ontologiche⁷⁶. Investita dalla potente forza d'urto dei processi di globalizzazione economica e sociale, la logica nazional-territoriale della cittadinanza ha perso, però, nel corso degli ultimi anni quella dimensione di auto-evidenza «naturale» che l'aveva caratterizzata per tutto il corso della sua progressiva implementazione politico-costituzionale e ciò risulta non privo di conseguenze sulla complessiva tenuta di una contraddittoria «struttura dell'identità», centrata proprio sulla netta separazione tra *interno* ed *esterno*, *inclusione* ed *esclusione*⁷⁷. Nel passaggio a quella che lo stesso Beck ha definito la «seconda modernità», si creano, infatti, «dappertutto sovrapposizioni multiformi e contraddittorie, forme miste e nuove identità che distruggono dall'interno il modello di appartenenza univoco e

⁷⁴ U. BECK, *Disuguaglianza senza confini*, p. 13.

⁷⁵ R. STICHWEH, *Migration, nationale Wohlfahrtsstaaten und die Entstehung der Weltgesellschaft*, in R. STICHWEH, *Die Weltgesellschaft. Soziologische Analysen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2000, pp. 68 ss. Ma sull'«appartenenza» come bene sociale amministrato dalla stessa comunità è inevitabile il rinvio a M. WALZER, *Sfere di giustizia* (1983), Milano, Feltrinelli, 1987, pp. 41 ss.

⁷⁶ L. FERRAJOLI, *Dai diritti del cittadino ai diritti della persona*, p. 267; U. BECK, *La democratizzazione della famiglia*, pp. 76 ss.

⁷⁷ N. FRASER, *Re-framing Justice in a Global World*, pp. 3 ss. Ma per una lettura di questo processo specificamente centrata sul ruolo assunto dalla semantica universalistica dei diritti umani nelle relazioni internazionali dell'epoca globale si veda S. BENHABIB, *Another Cosmopolitanism*, Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 13 ss.

trasparente che aveva trovato la propria sintesi nello stato nazionale». Ciò che sembra prendere forma davanti a noi è allora davvero l'*epoca dell'uguaglianza delle condizioni*, una nuova fase storica del processo di *egualizzazione*, nella quale le differenze tra gli uomini e tra le culture non potranno più essere «descritte, comprese, giustificate e trattate come differenze di essenza o di specie, ossia in termini sostanzialistici», ma dovranno essere «affermate, inscenate, giustificate e rinnovate sul terreno [...] dell'affinità e dell'interscambiabilità». Giacché «uguaglianza delle condizioni significa *fine dell'ontologia sociale delle differenze culturali*»⁷⁸.

Secondo la lettura di Beck – certo, in sé non priva di forzature⁷⁹ – è sufficiente rifarsi ai processi di *cosmopolitizzazione empirica* materialmente in atto nel contesto sociale e culturale dell'epoca globale per rendersi conto degli effetti che questo passaggio potrà produrre sull'«immaginario sociale» della seconda modernità: già oggi – scrive – le persone con esperienze di transnazionalizzazione attiva sviluppano, infatti, più facilmente «disposizioni cosmopolitiche nei confronti degli stranieri». L'esperienza delle interdipendenze globali e l'interazione attiva al di là dei confini favoriscono, infatti, «la disposizione e la capacità ad assumere la prospettiva degli altri» e «la fissazione sullo Stato nazionale si allenta»⁸⁰.

La partita per la costruzione di una nuova politica del riconoscimento egualitario, realmente all'altezza delle sfide dell'epoca globale, si gioca però anche e soprattutto a livello epistemico-categoriale: pensare la disuguaglianza oltre l'ingannevole prospettiva nazional-territoriale significa, infatti, in primo luogo andare oltre le domande «di primo ordine» sul «che cosa» della disuguaglianza che nel corso degli ultimi decenni hanno dominato il confronto pubblico sul tema, per tornare ad interrogarsi sui cruciali dilemmi fondativi ancora oggi in attesa di una consapevole risposta: «Chi è diseguale?»; «Quale unità (di riferimento) precede le disuguaglianze sociali?»; «Qual è la cornice adeguata nella quale le questioni di primo ordine possono essere sollevate e trovare una risposta sia politica che sociologica?»⁸¹ Come è stato da più parti sottolineato, nell'epoca della globalizzazione e della crisi della territorialità non è possibile, infatti, affrontare ad un adeguato livello di profondità analitica i problemi della giustizia sociale, senza incorporare nell'architettura stessa della riflessione teorica la decisiva dimensione del *framing*, il confronto, cioè, con i presupposti stessi di costituzione del discorso pubblico sulle «questioni di giustizia». Per-

⁷⁸ U. BECK, *La democratizzazione della famiglia*, p. 77.

⁷⁹ Cfr. L. SCUCCIMARRA, *Spazio politico e identità: riflessioni sul dibattito in corso*, in D. NELKEN (ed), *L'integrazione subita. Immigrazioni, trasformazioni, mutamenti sociali*, Milano, FrancoAngeli, 2005, p. 21.

⁸⁰ U. BECK, *Disuguaglianza senza confini*, p. 24.

⁸¹ *Ivi*, p. 17.



ché oggi non è solo la «sostanza della giustizia», ma anche la sua «unità di riferimento» a dover essere ridefinita alla luce delle complesse e problematiche dinamiche di un mondo in costante cambiamento⁸². Come lo stesso Beck non ha mancato di ricordare, rideclinata sul meta-livello di un'interrogazione sulla giusta «unità di comparazione delle disuguaglianze sociali» la riflessione sui dilemmi dell'uguaglianza assume perciò una radicale valenza «trasformativa» che sarebbe inutile cercare nelle consolidate direttrici di sviluppo del dibattito contemporaneo sul tema⁸³. Anche da questo punto di vista, dunque, la formula «re-framing justice in a globalizing world», nella quale Nancy Fraser ha efficacemente condensato il senso di un nuovo e più consapevole approccio ai problemi del presente, contiene in sé un vero e proprio programma di rifondazione del nostro sapere politico e sociale, la cui portata attende ancora di essere definita compiutamente⁸⁴.

⁸² N. FRASER, *Re-framing Justice in a Global World*, p. 4.

⁸³ U. BECK, *Beyond Class and Nation*, pp. 690 ss.

⁸⁴ Per una più esplicita tematizzazione della cruciale valenza politica di questa messa in discussione della tradizionale «cornice nazional-statuale» del discorso sulla giustizia si veda N. FRASER, *Scales of Justice. Reimagining Political Space in a Globalizing World*, New York, Columbia University Press, 2009; É. BALIBAR - S. MEZZADRA - R. SAMADDAR (eds), *The Borders of Justice*, Philadelphia, Temple University Press, 2012.