



Teoria e pratica dell'eguaglianza

Percorsi di analisi critica

a cura di

Fabrizio Mastromartino

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MODENA E REGGIO EMILIA
BIBLIOTECA GIURIDICA
Classe: 1
Sottoclasse: 5
N° d'ord.: 1463
SEZIONE LIBRI

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MODENA E REGGIO EMILIA
BIBLIOTECA GIURIDICA
Inv. n.: 790151

 **LaSINO P'ORA**
EDIZIONI

Indice

Introduzione. La strategia dell'eguaglianza: la sua crisi e le sue prospettive future di Fabrizio Mastromartino

XI

Eguaglianza liberale di Gianfrancesco Zanetti

1. Introduzione 3
2. Tradizioni filosofiche a monte della nozione di eguaglianza 5
3. Eguaglianza formale e sostanziale 10
4. L'eguaglianza è una categoria normativa 15
5. Problemi dell'eguaglianza 20

Le dimensioni dell'eguaglianza nella Costituzione e nella giurisprudenza della Corte costituzionale italiana di Federico Sorrentino

1. Premessa 27
2. Profilo soggettivo e profilo oggettivo dell'eguaglianza 30
3. Legittimità delle distinzioni legislative e discrezionalità del legislatore 31
4. Ambito soggettivo del principio di eguaglianza 35
5. Ambito oggettivo del principio di eguaglianza: il lavoro, fondamento della Repubblica 36

© 2018 L'Asino d'oro edizioni s.r.l.
Via Ludovico di Savoia 2b, 00185 Roma
www.lasinodoroedizioni.it
e-mail: info@lasinodoroedizioni.it

ISBN 978-88-6443-447-6

ISBN ePub 978-88-6443-448-3

ISBN pdf 978-88-6443-449-0

6. Lavoro e cittadinanza	39	2. Due concetti di opportunità: <i>chances</i> e opzioni	109
7. Segue: rapporto tra cittadinanza e lavoro	42	3. Specificare l'ideale dell'eguaglianza delle opportunità	114
8. La pari dignità sociale	44	4. Le dimensioni dell'eguaglianza delle opportunità	126
9. Eguaglianza formale ed eguaglianza sostanziale	45	5. Eguaglianza delle opportunità: un ideale completo?	133
10. Principio generale di eguaglianza e singoli divieti di distinzione	48		
11. Eguaglianza e ragionevolezza	49	<i>L'eguaglianza nella teoria economica</i> di Elena Granaglia	
12. Eguaglianza nazionale ed eguaglianza soprannazionale	52	1. Introduzione	139
13. Eguaglianza e cittadinanza	56	2. La visione tradizionale dell'uguaglianza in economia	140
14. Dimensione territoriale ed extraterritoriale dell'eguaglianza	58	3. Economia tradizionale e sottovalutazione della disuguaglianza	146
		4. Implicazioni per una teoria economica attenta all'uguaglianza	160
<i>Eguaglianza e promozione sociale nello Stato costituzionale tra bisogni e meriti</i> di Gianpaolo Fontana			
1. Due diverse concezioni dell'eguaglianza sostanziale (l'eguaglianza nei punti di partenza e quella nei punti di arrivo)	63	1. Introduzione	169
2. Promozione sociale, sviluppo della persona e pari dignità sociale nel sistema costituzionale alla luce dei principi personalista e solidarista	67	2. Come quantificare il benessere economico?	170
3. Gli strumenti e gli ambiti privilegiati della promozione sociale (lavoro, istruzione, imposizione tributaria)	73	3. Dove tracciare la soglia?	181
4. (Dis)eguaglianza, merito e bisogni. Ipotesi ricostruttive di una concezione non oppositiva del merito e dei bisogni	85	4. Come misurare la povertà?	190
5. Le molteplici dimensioni costituzionali dei bisogni	88	5. Conclusioni	195
6. Profili definitivi e problematici del 'merito'. La categoria del 'merito' nella Costituzione repubblicana	93		
7. Valorizzazione del merito e apertura del processo democratico	98	<i>L'eguaglianza e i suoi nemici</i> di Luigi Ferrajoli	
		1. Uguaglianza come norma, differenze e disuguaglianze come fatti. Due classi di culture antiegalitarie	197
		2. La svalutazione e la discriminazione delle differenze: antropologie della disuguaglianza	200
		3. La giustificazione delle disuguaglianze: la libertà come proprietà e la sua opposizione all'uguaglianza	206
		4. Una ridefinizione di 'sinistra' e di 'destra'	214
		5. L'artificialismo della sinistra, il naturalismo della destra	219
<i>Eguaglianza delle opportunità</i> di Nicola Riva			
1. L'ideale dell'eguaglianza delle opportunità	105	<i>Gli autori</i>	225
		<i>Questioni valutative in relazione alla definizione di 'povertà'</i> di Massimo Baldini	

Eguaglianza liberale

Gianfrancesco Zanetti

1. Introduzione

L'eguaglianza è stata teorizzata come *virtù sovrana* da uno dei maggiori teorici *liberal* dell'eguaglianza, cioè Ronald Dworkin (2000). È interessante notare che, nella tradizione occidentale che fa risalire il proprio orizzonte categoriale alla riflessione filosofica greco-classica, l'eguaglianza *non* è una virtù. La saggezza, la temperanza, il coraggio, la giustizia, la magnanimità sono, per esempio, virtù messe a tema da Aristotele in pagine famose dell'*Etica Nicomachea*, ma non l'eguaglianza, che invece entra per esempio in gioco, a vario titolo, nella trattazione della giustizia, che occupa l'intero libro V del testo. E la giustizia stessa, sia in Platone sia in Aristotele, allude spesso a un dato ontologico relativo alla *polis*, alla città-Stato, ossia a un elemento costitutivo dell'ordinamento (Aristotele, 1975).

Questo *status* particolare della nozione di eguaglianza ha generato una storia abbastanza complessa, e che si protrae fino ai nostri giorni: quando Will Kymlicka pubblicò la sua *Introduzione* alla filosofia politica contemporanea, rubricò correttamente come 'filosofi dell'eguaglianza' sia John Rawls che Ronald Dworkin, due autori *liberal* che si sono fondamentalmente occupati di questioni di giustizia (Kymlicka, 1990).

La discussione teorica – anche in Italia – è stata, in effetti, prima attratta soprattutto dalla nozione di libertà, quando le distinzioni (per esempio) di Isaiah Berlin (2002) costituivano un punto di riferimento, poi in modo particolare dalla nozione di giustizia (fondamentalmente in seguito alla pubblicazione di Rawls, 1971), e infine specificamente dall'eguaglianza. È interessante notare come un tale interesse per i problemi dell'eguaglianza non accenni affatto a diminuire. In Italia, un punto di riferimento fondamentale è stata la magistrale riflessione di Norberto Bobbio (1995), che mise anche in rilievo come proprio questa categoria permetta ancora di distinguere una posizione 'di sinistra', cioè in qualche modo *liberal*, da una posizione conservatrice (Bobbio, 1994). L'eguaglianza non è stata storicamente, e a quanto pare non è tutt'ora, un valore *bipartisan*¹.

I problemi di eguaglianza, del resto, lungi dall'essere in qualche modo risolti (non si dirà da un punto di vista pratico e operativo ma almeno) da un punto di vista teorico, si sono soltanto acuiti, di fronte a spinte storiche e ad avvenimenti imprevedibili: la nascita di società consapevolmente multiculturali, create da fenomeni migratori inarrestabili e di portata epocale; l'allargarsi a dismisura della forbice delle ineguaglianze sociali, con un accumularsi folle e distopico delle ricchezze globali in pochissime mani; l'avvento di nuove tecnologie capaci di amplificare in modi prima impensabili il potere di influenza delle opinioni pubbliche per coloro che possono o sanno controllarle; l'aumento dell'aspettativa della vita umana, con le drammatiche questioni normative a esso connesse.

Viviamo di fatto in un mondo di atroci e infami disuguaglianze, che rimangono tollerabili solo grazie al titanico potere di rimozione dei privilegiati.

¹ Un testo a carattere storico-introdotivo è Zanetti (1997). Bibliografia minima (e idiosincratica) in Zanetti (2011a). Sul tema cfr. il contributo di Luigi Ferrajoli in questo volume, specie par. 4 e 5.

2. Tradizioni filosofiche a monte della nozione di eguaglianza

È stato detto che l'eguaglianza è una nozione costitutivamente controversa, e non c'è alcun dubbio che sia così (cfr., in ogni caso, Comanducci, 1992). Una delle ragioni di questo *status* è forse che essa si origina a partire da tradizioni differenti, e si configura come il risultato di un processo storico di sedimentazione culturale complessa. Non si tratta di una nozione dallo sviluppo lineare e organico, ma di un'idea formata con contributi per i quali non vale alcun presupposto di armonia prestabilita. Questo è il motivo onde, come si vedrà, l'eguaglianza è più il nome di un problema che quello di una soluzione, e la nozione di eguaglianza serve non solo a trovare una risposta a questioni normative complesse ma anche e soprattutto a formulare in tal senso domande interessanti. Questo conferisce all'eguaglianza il suo peculiare carattere dinamico, che sembra sempre richiedere nuove inclusioni e nuove forme di eguaglianza.

Non è possibile, in questa sede, offrire una *Begriffsgeschichte*, una storia 'concettuale', dell'eguaglianza. È possibile, tuttavia, accennare a un'elaborazione minima della menzionata complessità. Sia Platone sia Aristotele conoscono il potere dell'eguaglianza: il primo (spesso così amato dai pensatori antiegalitari dalle idee un po' confuse) raccomanda che l'uomo più ricco non posseda più di cinque volte la ricchezza dell'uomo più povero (Platone, 1974, II, p. 740). Preoccupazioni di questo genere stavano anche alla base del divieto spartano del lusso, o nella soddisfazione di Licurgo, menzionata da Plutarco, nel vedere covoni di fieno bene allineati, onde «l'intera Laconia sembrava un podere diviso da poco tra tanti fratelli» (Plutarco, 1996, p. 107).

Aristotele elabora esplicitamente il tema della classe media, e afferma che una certa eguaglianza conserva la città. In Aristotele, poco meno che due millenni e mezzo fa, prende forma il primo paradosso dell'eguaglianza: la città non può comporsi

di elementi eguali (*ex homoion*) ma ha bisogno tuttavia di una certa eguaglianza (*isotes*). La città è fatta di membri dallo *status* giuridico differenziato: per esempio di donne, schiavi, meteci. Ognuna di queste categorie ha una condizione giuridica diversa. L'eguaglianza necessaria è quella che fiorisce entro una specifica classe di membri della *polis*, i membri per così dire 'a pieno titolo', i cittadini. Aristotele è, com'è chiaro, perfettamente consapevole che i cittadini sono fra loro differenti: per età, per censo, per valore, per bellezza, per pietà religiosa. Si tratta di elementi fondamentali, caratteristici della riflessione aristotelica, e in essa mai sottovalutati. Essere cittadini significa allora, formalmente, esattamente questo: tali differenze non vengono eliminate, ma risultano, da un punto di vista normativo, non rilevanti. Ogni cittadino ha egualmente diritto di prendere la parola in assemblea, ogni cittadino ha egualmente il diritto di votare a favore o contro una data decisione (qualche dettaglio in Zanetti, 1993).

La cittadinanza funziona allora come il perimetro normativo entro il quale date differenze, riconosciute e anzi valorizzate in altri contesti, vengono comprese nella irrilevanza. Fuori da quel perimetro, ovvero fra non-cittadini, fioriscono le diseguaglianze: la donna, lo schiavo, il meteco (cioè lo straniero residente), il lavoratore non proprietario (al quale non veniva riconosciuto lo *status* di cittadino), il barbaro. Queste figure hanno *status* giuridici e politici differenti *fra loro* e specificamente differenti *rispetto ai cittadini* – dei quali ultimi soltanto si predica l'eguaglianza politica.

Questa mossa teorica di Aristotele è interessante nella storia delle dottrine politiche. Le *suffragettes*² che protestavano urlando

2. Con 'suffragette' si indicavano originariamente quelle donne che protestarono e politicamente lottarono per rivendicare il diritto di voto, ovvero il 'suffragio'. Cfr. *Suffragette*, film del 2015 diretto da Sarah Gavron con Carey Mulligan, Anne-Marie Duff e Helena Bonham Carter, e Meryl Streep, nei panni di Emmeline Pankhurst, attivista e politica britannica che guidò il movimento suffragista femminile del Regno Unito.

«Vote for women!» non desideravano obliterare la differenza di genere, ma rivendicavano l'ingresso entro quel perimetro categoriale ove, per quel che riguarda i diritti politici, tale differenza diventa irrilevante – si trattava dunque di una rivendicazione di eguaglianza. Le migranti e i migranti che rischiano la vita per cercare un destino migliore nelle nazioni dell'Occidente 'opulento' non desiderano l'obliterazione delle differenze religiose, culturali, tradizionali, che spesso costituiscono la loro identità e pressappoco tutto quello che posseggono: desiderano compri- mere tali differenze fuori dal perimetro dell'eguaglianza, che si configura dunque fin d'ora, in modo inequivoco, come una categoria normativa, non descrittiva.

L'altra grande tradizione che ha influenzato la nozione occidentale di eguaglianza è la tradizione ebraico-cristiana. Si tratta di un argomento tipicamente difficile da mettere a tema da parte dei non specialisti, *opus plenum periculosae aleae*. In questa tradizione, l'eguaglianza fra esseri umani è assicurata dalla nozione genesiaca di *imago Dei*, che connota il momento della creazione dell'uomo e della donna. Adam non ha plurale: vi è un solo Adamo, e da questo fatto promana l'idea dell'unicità fondamentale della specie umana. La qualità dell'essere creati, indistintamente, a immagine di Dio comprime a un certo livello nell'irrilevanza altre differenze – che naturalmente persistono e giocano anzi un ruolo importante in determinati contesti³.

I dieci comandamenti stipulano un patto fra il popolo eletto e il Dio trascendente, ma i cosiddetti 'sette precetti noachidi', cioè quegli imperativi morali che Dio avrebbe dato ai 'figli di Noè' (e quindi all'intera umanità), sono rivolti a tutti gli esseri umani senza distinzione – un universalismo, dunque, implicito in luo-

3. Ho molto appreso, su questi argomenti, dal convegno *Ebraismo e cristianesimo nell'età dei diritti umani*, organizzato da Silvio Ferrari (che curerà gli *Atti* di imminente pubblicazione) e dalla Fondazione Cukier, Goldstein-Goren, presso la Facoltà di Teologia dell'Università della Svizzera Italiana (USI) di Lugano.

ghi strutturali specifici, e valorizzati in alcuni settori della discussione contemporanea sull'argomento.

Ancorché quest'eguaglianza possa avere, e storicamente abbia avuto, conseguenze normative, essa si configura *prima facie* come un'eguaglianza descrittiva: è un asserto sulla natura delle cose. A onta di varie differenze, si riconosce che, da un punto di vista fondamentale, cioè dal punto di vista del Dio creatore trascendente, e differente *absolute* dalle creature, i discendenti di Adamo sono 'eguali'. Nella tradizione cristiana questo tema si declinerà variamente: alla fine ogni essere umano è eguale in quanto fondamentalmente dotato di un'anima unica e immortale.

Anche questa tradizione filosofica è attiva, a vari livelli di consapevolezza, entro la nozione occidentale di eguaglianza. Il malvagio capitano Achab offre una riflessione di sapore hobbesiano quando esclama: «C'è un solo Dio nei cieli e un solo comandante sul Pequod»⁴. La differenza fra il capitano comandante e i membri dell'equipaggio è qualitativamente diversa rispetto a quella fra alti ufficiali e infimi mozzi di ciurma, perché ancorché quelle differenze siano fondamentali in determinate circostanze e contesti (il *Bounty*⁵), innanzi al capitano possono ben cessare di essere rilevanti. Hobbes paragonava le differenze fra i sudditi

del Leviatano a stelle di diversa lucentezza, che tuttavia egualmente scompaiono al levarsi dell'unico Sole. E Jeremy Waldron (2002), quando si interroga sulle possibili origini della nozione di eguaglianza presente in John Locke, conclude, dopo attenta disamina, che essa poteva solo radicarsi nella religione cristiana entro la quale egli si collocava.

Qui l'enfasi è sul fatto che gli uomini *sono* eguali di fronte a Dio: e quest'eguaglianza non si presenta come esclusivamente normativa, ma sembra includere nel suo concetto elementi descrittivi, relativi alla natura delle cose, a un'antropologia di qualche tipo, a una nozione densa di 'essere umano' che permetta asserti di eguaglianza.

È evidente che le due tradizioni che, in un quadro intensamente e deliberatamente semplificato, stanno a monte della nozione occidentale di eguaglianza, non si presentano come necessariamente sintoniche e armoniose. L'umanesimo di Atene e Gerusalemme è, quando esiste, più una conquista che un presupposto. Ma la pressione di Omero e della Bibbia sopra il nostro orizzonte categoriale non è un fastidioso inconveniente, del quale ci si possa serenamente liberare con un'analitica scrolata di spalle: queste tradizioni culturali non hanno solo proposto risposte ad alcune domande teoriche (e politiche), ma hanno anche deciso quali domande dovessero essere considerate critiche, rilevanti, decisive, sicché spesso ci si muove entro quelle tradizioni, anche e perfino quando le si vuole con buone ragioni criticare, ostaggi inconsapevoli di una rete di significati dei quali abbiamo bisogno anche solo per tentare un nuovo approccio incompatibile rispetto a essi.

L'autore nel quale questa tensione si mostra in modo vivido, e pressoché emblematico, è Giambattista Vico. I suoi *famuli*, cioè i plebei romani in stato servile che egli descrive nella *Scienza Nuova*, lottano per l'eguaglianza, e Vico tipicamente ondeggia fra due posizioni. Una posizione si appoggia a un'eguaglianza descrittiva, ad asserti di eguaglianza: i plebei affermano che i patrizi

⁴ Achab è il comandante della baleniera Pequod, ossessionato dal desiderio di uccidere la grande balena bianca, Moby Dick, nell'omonimo capolavoro di Hermann Melville, che fu tradotto in Italia da Cesare Pavese: nella citazione del testo si rivolge a Starbuck, il suo secondo. «Ahab seized a loaded musket from the rack (forming part of most South-Sea-men's cabin furniture), and pointing it towards Starbuck, exclaimed: 'There is one God that is Lord over the earth, and one Captain that is lord over the Pequod. — On deck!'» (109.15).

⁵ La storia del *Bounty* ha avuto diverse trascrizioni cinematografiche. La più recente, *Il Bounty*, è del 1984: film diretto da Roger Donaldson con Mel Gibson, Anthony Hopkins, Daniel Day-Lewis, Liam Neeson e Bernard Hill. È la terza versione dopo *La tragedia del Bounty*, del 1935, con Clark Gable e Charles Laughton, e l'indimenticabile *Gli ammutinati del Bounty*, del 1962, con Marlon Brando e Trevor Howard.

non furono *demissi a coelo*, non scesero dal cielo, e la figura di Solone, come un universale fantastico, rappresenta la presa di coscienza rispetto ai padri. Ma la psicologia politica vichiana non ha affatto bisogno di questa conoscibile eguaglianza descrittiva, e assume che i *famuli*, dopo una lunga età di oppressione, «se ne dovettero attediare». L'ineguaglianza, la discriminazione, lo stato di minorità sono collegati a una fenomenologia delle emozioni che ha come esito tentativi, infine coronati dal successo, di conseguimento di un'eguaglianza normativa, di un'eguaglianza teoricamente indipendente da concezioni epistemiche dell'eguaglianza, da nozioni descrittive di alcun tipo (Vico, [1744] 1990, par. 583; cfr. Zanetti, 2011b).

L'eguaglianza liberale ha risentito e risente di queste tensioni, ma si è configurata infine negli ordinamenti giuridici moderni, specificamente dopo la rivoluzione francese, come eguaglianza *normativa*.

3. Eguaglianza formale e sostanziale

La riflessione teorica in tema di eguaglianza ha tradizionalmente distinto vari tipi di eguaglianza, e una distinzione che ha avuto particolare fortuna, ancorché declinata in modi differenti, è la distinzione fra eguaglianza formale ed eguaglianza sostanziale, fra eguaglianza 'di fronte alla legge' ed eguaglianza 'in termini di giustizia distributiva' (per esempio, in termini di eguaglianza economica). La classica distinzione fra diverse generazioni di diritti - civili, politici, sociali - è per certi versi sintonica con la nozione delle due 'eguaglianze' fondamentali.

È interessante notare che l'elaborazione aristotelica del problema era, come si è avuto modo di notare, consapevole di entrambi. L'aspetto dirimente delle grandi diseguaglianze era ben conosciuto in Grecia: non si trattava tanto di una critica mo-

ralistica, quanto di una fredda consapevolezza della problematicità di assetti sociali troppo intensamente squilibrati.

Un autore nella cui opera le due eguaglianze trovano una sistemazione liberale ma non *liberal* è Locke. Lo stato di natura lockeano è il regno dell'eguaglianza⁶, e in esso fioriscono i diritti soggettivi naturali alla vita, alla libertà e alla proprietà. Proprietà implica possibili diseguaglianze, e passando dallo stato di natura allo stato civile, nonché istituendo il mercato e il denaro, gli uomini consentirono per Locke a diseguaglianze anche sproporzionate fra loro.

La *Dichiarazione di indipendenza* (Jefferson, 1776) è ispirata al valore dell'eguaglianza, background di diritti inalienabili alla vita, alla libertà, e al perseguimento della felicità. La società e l'ordinamento giuridico americani, anche oggi, fanno un gran conto del valore dell'eguaglianza, sancito con norma di rango costituzionale nel XIV emendamento, ma permettono una stratificazione socio-economica molto intensa, con conseguenze pregnanti anche nell'articolazione del mondo del lavoro e delle professioni, o della popolazione carceraria (tutti ambiti entro i quali la popolazione afro-americana risulta svantaggiata in proporzioni inaccettabili, e non spiegabili con ragioni che prescindano dal pregiudizio e dalla discriminazione).

Esiste infatti una narrativa dottrinale che tende a enfatizzare, accentuandone vivacemente l'autonomia, la distinzione fra le due eguaglianze. Le disposizioni normative tese all'eliminazione di quelle grandi diseguaglianze sostanziali, quelle che mettono l'eguaglianza stessa di fronte alla legge in pericolo, sono infatti, se paragonate alla tutela di quest'ultima in sé e per sé, assai costose. Intuitivamente, con analogo ragionamento, posso con-

⁶ Cfr. Locke ([1689] 1960, p. 269): «A State also of Equality, wherein all the Power and Jurisdiction is reciprocal, no one having more than another: there being nothing more evident, than that Creatures of the same species and rank promiscuously born to all the same advantages of Nature, and the use of the same faculties, should also be equal one amongst another».

cettualizzare i diritti civili e politici a costo zero: tutto quello che devo fare è permettere il diritto di voto, non reprimere la libera espressione del pensiero, non mandare sgherri a distruggere le rotative di una gazzetta di dissidenti, non frustare in una pubblica piazza un blogger miscredente, e così via. Astenersi da queste azioni non sembra costoso. Al contrario, la creazione di posti di lavoro, la pubblica istruzione, la salute, e così via, sono beni costosi: a volte, in effetti, costosi in modo esorbitante.

Questa narrativa non è priva di senso, ma è lungi dall'essere una descrizione oggettiva ed esaustiva di uno stato di cose; non assicura affatto una tipologia neutrale che cristallizzi senza residuo forme diverse di eguaglianza in un rassicurante e neutrale fiore simmetrico. Si tratta di una narrativa, infatti, che è stata problematizzata da autori da diversi e legittimi punti di vista. Si deve ad esempio a Cass Sunstein una recente, e brillante, messa a punto del problema:

Se il governo non intervenisse in modo efficace, nessuno dei diritti individuali ai quali gli americani sono ormai abituati, potrebbe essere tutelato in modo affidabile. [...] Questo è il motivo per cui la trita distinzione fra diritti 'positivi' e 'negativi' non ha poi molto senso. I diritti alla proprietà privata, la libertà di espressione, le libertà personali che prevengono gli abusi da parte delle forze dell'ordine, la libertà di contratto e di religione sono servizi sociali finanziati con i soldi dei contribuenti e gestiti dal governo, lo scopo dei quali è migliorare il benessere collettivo e individuale, esattamente come i diritti previdenziali, la mutua, o gli aiuti ai bisognosi (Holmes, Sunstein, 1999a, trad. mia; cfr. anche Holmes, Sunstein, 1999b).

Il risultato è che Sunstein troverebbe logico festeggiare e celebrare la giornata nella quale, in America, si pagano le tasse; da un punto di vista teorico, un'impostazione di questo genere tende a mettere l'eguaglianza di fronte alla legge e l'eguaglianza in termini di giustizia distributiva in una linea

di contiguità concettuale, anziché sigillarle in ambiti separati e contrapposti.

Anche l'eguaglianza di fronte alla legge è, insomma, costosa, proprio come le provvidenze che dovrebbero indebolire le diseguaglianze sostanziali. È inoltre plausibile che l'eguaglianza di fronte alla legge non possa sopravvivere a un sistema di diseguaglianze sostanziali estreme, quali il monopolio dei mezzi di produzione, o dei mezzi di comunicazione, da parte di un privato o di un'oligarchia di privati. Ancorché la linea che segnala un tal rischio illiberale – quello onde la mancanza di eguaglianza sociale può convertirsi in mancanza di eguaglianza formale – si posizioni in modo differente in differenti circostanze, rimane vero che quella linea e quella posizione esistono, e le democrazie liberali dovrebbero quindi essere interessate alla sua ragionevole determinazione. La distinzione fra le due forme di eguaglianza, senz'altro ragionevole e utile, diventa un feticcio quando sia ipotizzata in un sistema definitivo fine a se stesso.

Una narrativa alternativa ma altrettanto criticabile è quella che fa leva sulla nozione di eguaglianza di opportunità⁷. Eguaglianza di opportunità' è, fra le altre cose, lemma che disinnescava il potenziale rivoluzionario dell'eguaglianza sostanziale collocandone l'ambito di attuazione in una fase geneticamente precedente l'attualità politica. Si tratta di un'eguaglianza di input, spesso connotata ideologicamente, che svaluta l'output sostanziale. Quando si distribuiscono carte per il poker, e ogni giocatore ha di fronte a sé, sul tavolo verde, cinque carte coperte, si ha una perfetta eguaglianza di opportunità e di chances. Nel momento in cui i *gamblers* le sollevano, vige immediatamente la diseguaglianza anche più atroce, fra chi riceve una scala servita e chi non ha che una coppia vestita. Negli scacchi, l'eguaglianza

⁷ Per 'eguaglianza di opportunità' si intende qui eguaglianza di chances di partenza. Non è l'unica accezione possibile, come mostra Nicola Riva nel suo contributo in questo volume.

za di input è più stabile, e meno sottoposta ad alea. L'ideologia dell'eguaglianza di opportunità impone di giocare a poker, ma pretende per esso la narrativa di legittimità degli scacchi, con una grande enfasi sul merito e una altrettanto intensa reticenza sui fattori moralmente arbitrari, ovvero le circostanze che definiscono le opportunità reali e concrete degli individui *situati*, cioè determinati da una serie di elementi storici, fra i quali giocano un ruolo importante i gruppi comprensivi, *encompassing groups*, dei quali si fa parte. L'asta di Ronald Dworkin (1981)⁸, e ancor più il sistema di Nozick (1974)⁹, tendono a valorizzare l'eguaglianza di input. Posso distribuire *fiches* con criteri strettamente egalitari, ma se il poker *hold'em* è accettato dall'ordinamento l'output del sistema può legittimamente configurarsi come accumulato totale, senza residui, nelle mani di un singolo. I dispositivi teorici come la posizione originaria sotto velo di ignoranza di John Rawls¹⁰ tendono invece a valorizzare l'eguaglianza di output, ammettendo una redistribuzione delle ricchezze. L'allargamento della forbice della diseguaglianza sostanziale, sia negli scenari nazionali dei paesi occidentali sia a livello globale, ha conferito alla riflessione *liberal* sull'eguaglianza una rinnovata attenzione ai

⁸ L'esperimento mentale di Dworkin consiste nell'immaginare un'asta dove tutti ricevono la stessa somma per accaparrarsi i vari beni. La distribuzione conclusiva (dove gioca un ruolo importante un sistema assicurativo che mette al riparo dalle diversità 'moralmente arbitrarie', non collegate al merito) dovrebbe poter superare il 'test dell'invidia', perché in teoria nessuno invidia il set di risorse che un altro si è accaparrato.

⁹ Il sistema di Nozick è ostile a ogni redistribuzione della ricchezza: qui 'eguaglianza' è soprattutto eguale libertà negativa degli individui (cioè libertà come non-interferenza, nel senso che con essa lo Stato non deve interferire).

¹⁰ In Rawls (1971) una distribuzione equa è il risultato di deliberazioni che avvengono 'sotto velo di ignoranza', cioè senza avere informazioni fondamentali sulla propria posizione sociale, sulla propria salute ecc. Solo alcune diseguaglianze sarebbero ivi ammesse, se chi delibera ignora su quale gradino della scala sociale dovrà trascorrere la sua vita quando il velo sarà lacerato, e cioè quelle diseguaglianze che vanno a vantaggio anche di chi occupa le posizioni meno favorevoli.

problemi di giustizia distributiva, e un ruolo di primo piano, in questo senso, è stato giocato anche dalle riflessioni del premio Nobel per l'economia Amartya Sen, che in alcuni casi ha collaborato con la filosofa Martha Nussbaum¹¹.

Un'eguaglianza sostanziale che non ammetta alcuna operatività di criteri di ridefinizione dell'output, per esempio attraverso incentivi alle piccole imprese, la leva fiscale, e così via (non necessariamente insomma per via di espropriazioni), è autocontraddittoria. L'eguaglianza delle opportunità, infatti, è anch'essa 'costosa', e anch'essa non può sopravvivere in un ambiente intensamente antiegalitario. Le diseguaglianze sostanziali, oltre un certo limite (senz'altro estremo), sono un problema che va affrontato a prescindere dalla legittimità delle procedure che le hanno poste in essere.

4. L'eguaglianza è una categoria normativa

Jeremy Waldron, nel suo libro sulla nozione di eguaglianza in John Locke, distingue eguaglianza 'di base' (*basic*) ed eguaglianza 'normativa' (*as an aim*). L'eguaglianza di base è una, anzi consiste in ogni nozione onde gli esseri umani possono essere concepiti come eguali fra loro in *some fundamental and compelling sense*, in un senso cogente e fondamentale (Waldron, 2002).

Non si tratta di un dato scontato, perché le differenze fisiche fra gli esseri umani sono in certi casi molto vistose, e d'altra parte le diseguaglianze sociali sono spesso radicate in credenze religiose o assunzioni metafisiche, come avviene per il sistema delle caste indiane. In generale, le qualità differenzianti possono funzionare *per gradum* (qualità 'scalari', come l'altezza), o *per saltum* (qualità di *range*, come l'essere bipede). Per affermare l'eguaglianza di

¹¹ Su questi autori rimando al testo di Nicola Riva in questo volume.

base è dunque necessaria una qualità di *range* condivisa, capace di comprimere nell'irrelevanza le possibili qualità differenzianti: l'essere tutti figli di Dio, l'avere tutti natura-di-Buddha, oppure l'essere dotati di ragione come *logos*, o un determinato corredo genetico, o anche – hobbesianamente – essere, senza distinzioni, per tutti gli altri una possibile ma effettiva minaccia¹². Nessuna di queste categorie risulta, beninteso, aporetica: anzi, non ve n'è alcuna che non ponga seri problemi se sottoposta a un'analisi approfondita. Questo è comunque il senso dell'eguaglianza di base, che si distingue dall'eguaglianza come scopo, *as an aim*, perché quest'ultima consiste fondamentalmente in un'azione normativa volta al conseguimento di un'eguaglianza di qualche tipo. La scelta, come qualità di *range*, della 'capacità di soffrire', porta per esempio a posizioni animaliste che relativizzano le differenze fra uomini e animali non umani.

Waldron fa notare che l'eguaglianza normativa (egli non usa questo termine) ha bisogno come presupposto di un'eguaglianza di base; eppure di quest'ultimo argomento, egli dice, gli autori *liberal* parlano assai poco¹³. Rawls e Dworkin scrivono di eguaglianza *as an aim*. Intuitivamente, se gli uomini *sono* eguali da un punto di vista cogente e fondamentale, allora vanno trattati da eguali, *as equals*, ovvero con eguale rispetto e considerazione,

¹² Cfr. comunque il celebre *incipit* del cap. XII del *Leviatano*: «Nature hath made men so equal, in the faculties of body, and mind: as that though there be found one man sometimes manifestly stronger in body, or of quicker mind than another, yet when all is reckoned together, the difference between man, and man, is not so considerable, as that one man can thereupon claim to himselfe any benefit [...]. For as to the strenght of body, the weakest has strenght enough to kill the strongest, either by secret machination, or by confederacy with others, that are in the same danger with himselfe»; cfr. Hobbes ([1651] 1991, pp. 86-87).

¹³ Waldron (2002, p. 3): «Although there is plenty of work on equality, there is precious little in the modern literature on the background idea that we humans are, fundamentally, one another's equals». «So the distinction between basic equality and equality as an aim is fundamental to Dworkin's work. Yet Dworkin has said next to nothing about the nature and grounding of the principle of equal respect».

equal concern and respect – certo non necessariamente 'egualmente', *equally*, perché l'eguale rispetto e considerazione non garantisce un trattamento meccanicamente identico.

Questa linea di pensiero sembra presupporre un atteggiamento 'dall'alto verso il basso', o come si dice *top down*: prima stabilisco chi sono gli eguali, poi mi assicuro che gli ordinamenti normativi rispettino e anzi implementino questa eguaglianza fondamentale.

Non è questa, tuttavia, la logica dell'eguaglianza liberale. Come si è accennato, infatti, si tratta di una nozione che ha preso forma attraverso una serie di questioni normative concrete, storicamente determinate, con un movimento 'dal basso verso l'alto', cioè *bottom up*. Per esempio, negli Stati Uniti ha giocato un ruolo fondamentale l'uso che del XIV emendamento è stato fatto nell'ambito delle rivendicazioni della minoranza afro-americana contro il suprematismo bianco. Un altro aspetto fondamentale dell'eguaglianza americana è quella connessa alla libertà religiosa, dove l'*equal concern and respect* ha preso storicamente forma nella dottrina dell'*accommodation*¹⁴.

Le questioni di eguaglianza sono dunque questioni *situate*, sia per quello che riguarda la classe della quale l'eguaglianza impedisce la discriminazione, sia per quello che riguarda il tipo di discriminazione. Il primo Stato americano a riconoscere il diritto di voto alle donne è stato (se non lo si sa già è impossibile indovinare) il Wyoming, che sulla sua moneta da un quarto di dollaro (i *quarters* possono essere o federali, con l'aquila da un lato e Washington dall'altro, o statali, e ogni Stato ha emanato il proprio, con un disegno caratteristico) ha orgogliosamente trascritto il *nickname* dello Stato (ogni Stato ne ha uno) – *The Equality*

¹⁴ *Equal concern and respect* viene reso di solito con 'eguale rispetto e considerazione'. La dottrina dell'*accommodation* vuole che se una data norma rende incombente su una minoranza religiosa un onere sproporzionato, allora la norma può essere 'accomodata', per rispettare la fondamentale libertà religiosa, quando non vi sia conflitto con un superiore interesse pubblico. Cfr. Nussbaum (2008).

State, appunto. L'immagine sulla facciata, tuttavia, è un cowboy in silhouette, su un cavallo impennato, a *bucking bronco*, che agitata con gesto caratteristico l'inevitabile Stetson. Ogni donna del Wyoming che usi un *quater* vede sulla faccia di quella moneta un'immagine squisitamente maschile, a onta del fatto che molte donne se la cavino assai bene in sella.

Questo significa che l'eguaglianza non si configura affatto come eguaglianza di base negli ordinamenti normativi. Non si esprime in linguaggio descrittivo. Non prende posizione sul *Sex*, sull'essere, e non riguarda asserti informativi. Si esprime invece in linguaggio prescrittivo, e riguarda esclusivamente il *Sollen*, il dover essere. L'eguaglianza in discussione si configura dunque come categoria normativa.

Si tratta inoltre di una categoria indipendente, perché non ha bisogno necessariamente di appoggiarsi ad alcuna nozione di eguaglianza di base come presupposto indispensabile sul piano logico e argomentativo. La nozione riconosce semplicemente date differenze e, di fatto valorizzandole, impedisce che esse siano alla base di diseguaglianze discriminatorie. Le differenze 'razziali', o 'di genere', vengono così assorbite entro gli ordinamenti che le riconoscono al fine di impedire discriminazioni grazie all'eguaglianza. Luigi Ferrajoli, in Italia, ha elaborato in modo magistrale, e già classico, la normatività della categoria dell'eguaglianza: l'eguaglianza, intesa in senso descrittivo, è fallace e mistificante, poiché contrabbanda come un fatto l'eguaglianza di base. Ferrajoli ha elaborato queste tesi in numerose sedi scientifiche (per esempio, Ferrajoli, 2007, I, par. 11.12-11.14)¹⁵.

Va inoltre rilevato che, dal punto di vista della riflessione teorica, l'eguaglianza di base può anzi costituire, controintuitivamente, il *posterius* argomentativo anziché il *prius*. Gli studenti

americani appartenenti a una minoranza, che statisticamente avessero, nei test di ammissione alle scuole di diritto, un successo marcatamente minore rispetto ai bianchi, potrebbero essere ammessi in quelle selettive istituzioni universitarie grazie a programmi di *affirmative action*, ovvero con una previsione normativa di eguaglianza *as an aim*, dove lo scopo è un'eguaglianza sociale di output (attenuare la sovrarappresentazione di una data minoranza negli strati economicamente più deboli della *larger society*). Le migliorate condizioni economiche della minoranza comporteranno, come conseguenza, il conseguimento *via* successo sociale di condizioni di sfondo adatte allo sviluppo, nel corso del ricambio generazionale, di quelle qualità che permettono un risultato positivo o anche eccellente ai test di ammissione. Questo significa che, nella qualità considerata rilevante (la capacità di superare un dato test), l'eguaglianza *basic* fra diversi gruppi è concettualizzabile come il risultato, l'esito, l'effetto, di una pratica di eguaglianza normativa che rappresenterebbe invece il presupposto, il punto di partenza, la causa (temi elaborati in Zanetti, 2015a).

Anche la *diseguaglianza* di base, naturalmente, può essere collocata come output di un'azione (di diseguaglianza) normativa, cioè discriminatoria. I gay e le lesbiche erano la minoranza presa a bersaglio dalla norma discriminatoria DADT. La norma *Don't Ask Don't Tell* proibiva indagini sull'orientamento dei militari ma proibiva altresì, sotto pena di congedo dalle forze armate, il *coming out* ai soldati di orientamento sessuale minoritario (su eguaglianza e orientamento sessuale cfr. Zanetti, 2015b). DADT impediva dunque agli appartenenti a quella minoranza la pratica della virtù tipicamente militare dell'*integrity* (per esempio: si pensa quello che si dice, si dice quello che si pensa), ma, per via dell'aristotelica dipendenza delle virtù in generale dalla loro pratica attiva, l'esito era proprio la diseguaglianza morale di alcuni individui, ai quali era proibito per norma l'esercizio di tale virtù. La norma rendeva alcuni soldati diseguali e inferiori in quanto

¹⁵ Se ne veda una sintesi nel testo di Luigi Ferrajoli in questo volume, specie par. 1.

(almeno potenzialmente) non virtuosi, ancorché l'assenza di virtù fosse invece il più o meno tacito presupposto per la norma stessa¹⁶.

L'eguaglianza liberale si configura dunque senza alcun dubbio come una categoria normativa e non epistemica, non solo compatibile ma dipendente dal franco riconoscimento di vari generi di differenze.

5. Problemi dell'eguaglianza

Gli ordinamenti normativi liberali predicano dunque l'eguaglianza fra esseri umani, con una storica tendenza verso un'inclusività universale. Esistono tuttavia in dottrina casi di problematizzazione della categoria di 'esseri umani'.

Nei dibattiti di Valladolid fu discusso, secondo un'interpretazione tradizionale, se gli indigeni delle Nuove Indie fossero esseri umani a tutti gli effetti oppure semplicemente *homincoli*, qualcosa di diseguale e inferiore, e per questo adatti allo sfruttamento servile da parte degli spagnoli conquistatori. Alla posizione di Sepúlveda si oppose, in pagine assai famose e magnanime, Bartolomeo de Las Casas, che rivendicava esplicitamente la piena umanità degli Indios (cfr. Baccelli, 2016).

Nel dibattito contemporaneo un ruolo importante viene giocato dai temi bioetici: si può dibattere se un embrione sia un essere umano a tutti gli effetti, se lo zigote sia già persona. Si può discutere se un *homo sapiens* con encefalo completamente inattivo sia un essere umano eguale agli altri.

¹⁶ Nella *Scienza Nuova* di Giambattista Vico, la natura stessa degli esseri umani viene modificata dalle norme di eguaglianza: la 'tenerezza del sangue', ovvero l'amor materno, non è un dato primario naturale ma l'esito di un regime democratico ove vige l'eguaglianza civile; i corpi stessi degli esseri umani si modificano sotto l'effetto di norme di civiltà e igiene.

Questo significa che la concettualizzazione dell'eguaglianza liberale come categoria normativa e universale non elimina la problematicità della nozione su un piano argomentativo.

Questa problematicità va affrontata ammettendo con franchezza che l'eguaglianza agisce storicamente con modalità *bottom up*: volta per volta, in condizioni specifiche che nei diversi casi diversamente si atteggiavano, l'eguaglianza normativa si rivolge alla compressione di una data, specifica diseguaglianza o discriminazione (ovvero di date, specifiche diseguaglianze e discriminazioni). La logica argomentativa della categoria stessa impone, volta per volta, una formulazione universale che ne permette, e praticamente impone, una concettualizzazione *top down*, ma l'universalità esaustiva è impossibile per via delle sempre diverse modalità con le quali la discriminazione può atteggiarsi: il diavolo ha fantasia. I plebei vichiani rivendicano l'eguaglianza di tutti gli uomini, e la loro specifica eguaglianza civile rispetto ai patrizi: nel bel mezzo di quelle eroiche contese non passa per la mente né a loro né a Vico, neppure per un fugace momento, che quell'eguaglianza universale possa includere anche le donne.

È possibile dunque, in nome di un'eguaglianza normativa universale, disciplinare la non-discriminazione in base al sesso, alla 'razza', alla religione, allo stato di sviluppo, alla salute. È altresì possibile, in nome di un'eguaglianza normativa universale (formalmente eguale alla prima, ma diseguale nei contenuti), disciplinare la non-discriminazione in base al sesso, alla 'razza', alla religione, all'orientamento sessuale, alla salute. Nel primo caso si tutelano dalla discriminazione, in nome dell'eguaglianza, anche i bambini non nati, gli embrioni, rispetto agli esseri umani già nati: viene infatti citato lo 'stato di sviluppo' come criterio di riconoscimento delle differenze e come fattore motivante per una pratica dell'eguaglianza. Nel secondo caso, mentre è assente il criterio dello stato di sviluppo, compare quello dell'orientamento sessuale: il che significa che si intendono tutelare dalla discriminazione, in nome dell'eguaglianza, anche i gay e le lesbiche, rispetto agli eterosessuali.

Si tratta di due diverse concezioni di eguaglianza universale, che alludono a due diverse nozioni di eguaglianza *basic*. Una nozione di eguaglianza di base si presenta così come residuo non normativo, sul piano della cultura (anche giuridica) di una data configurazione istituzionale storicamente situata, per via del cosiddetto 'valore espressivo' del diritto. Una tale nozione non diluisce o altera in alcun modo l'esautiva normatività della nozione di eguaglianza 'liberale'.

La prima serie di condizioni di eguaglianza lascia come residuo una nozione di eguaglianza di base che si appoggia a un'antropologia ben precisa (e controversa): vi è perfetta continuità dallo zigote all'uomo adulto, onde esiste un punto di vista fondamentale e cogente dal quale embrioni e bambini nati sono eguali. La seconda serie di condizioni non si esprime su questo argomento, e questo silenzio è già una posizione non-neutra; poiché inoltre include l'orientamento sessuale come causa di possibile discriminazione, esso incorpora un'antropologia ben precisa (e per alcuni controversa): le posizioni che considerano l'omosessualità una patologia, onde esiste un solo orientamento, quello eterosessuale, e i gay sono solo degli eterosessuali con un problemuccio, vengono espunte dall'ordinamento. L'eguaglianza normativa qui in gioco lascia come residuo nella cultura (anche giuridica) un'eguaglianza di base che riconosce l'esistenza di più di un orientamento, e questi orientamenti sono potenzialmente caratterizzati da eguale dignità.

Non è possibile immaginare in anticipo le varie possibili discriminazioni che in mutate circostanze potrebbero verificarsi o essere identificate; tali circostanze, infatti, possono essere assai varie, e la peggiore discriminazione è quella nascosta in bella vista, come la lettera di Edgar Allan Poe¹⁷ – quella discriminazione insomma che, in quanto validata dalla cultura (anche giuridica),

non risulta ancora identificabile in quanto tale. Proibire alle donne la pratica di alcuni sport può essere concettualizzato come una particolare e cavalleresca protezione e tutela del bel sesso, e la criminalizzazione dell'omosessualità può essere concettualizzata come un ausilio a quelle deboli volontà che sono chiamate a resistere agli impulsi patologici e compulsivi della loro psiche ingiustamente traumatizzata.

La menzione dell'universalità dell'eguaglianza normativa non esorcizza insomma questa problematicità di sfondo, che va accettata insieme alla logica *bottom up* della nozione. Quando un gruppo comprensivo viene identificato come oggetto di una discriminazione, sorge un argomento egalaritario rivolto al riconoscimento della differenza caratterizzante quel gruppo e alla rimozione di uno *status* di diseguaglianza. L'esito di tale argomento è un ampliamento per inclusività dell'eguaglianza normativa.

Si deve ad Avishai Margalit (1996, p. ix) la formulazione del cosiddetto 'paradosso della prefazione': quando si scrive la prefazione di un'opera si sa che non può essere priva di errori ed esaustiva, ma si deve tuttavia preferire l'opera come se lo fosse, perché se si fosse a conoscenza di una lacuna o di un errore si dovrebbe procedere alla sua pronta rimozione. Esiste un analogo paradosso dell'eguaglianza: la formulazione dell'eguaglianza deve normativamente concepirsi come universale e *top down*, perché un'eguaglianza che programmaticamente e arbitrariamente escludesse un gruppo non sarebbe più eguaglianza. Ogni formulazione di eguaglianza normativa, tuttavia, si origina *bottom up* da una situazione di discriminazioni e diseguaglianze situate, e per questo motivo l'universalità ch'essa invoca è necessariamente provvisoria. Anche in questo dinamismo risiede il senso di sfida che la categoria sembra evocare per chi su essa criticamente riflette.

¹⁷ *The Purloined Letter* è il terzo racconto poliziesco di Poe con protagonista Auguste Dupin. Fu scritto originariamente per "The Chamber's Journal" nel 1845

e attrasse l'attenzione di Sigmund Freud, Jacques Lacan e Jacques Derrida. Fu tradotto in francese da Charles Baudelaire.

Riferimenti bibliografici

- Aristotele (1975), *Etica Nicomachea*, Laterza, Bari.
- L. Baccelli (2016), *Bartolomé de Las Casas. La conquista senza fondamento*, Feltrinelli, Milano.
- I. Berlin (2002), *Liberty*, University Press, Oxford, trad. it. a cura di M. Ricciardi, *Libertà* (2005), Feltrinelli, Milano.
- N. Bobbio (1994), *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica*, Donzelli, Roma.
- (1995), *Eguaglianza e libertà*, Einaudi, Torino.
- P. Comanducci (1992), “Uguaglianza”, in P. Comanducci, *Assaggi di metaetica*, Giappichelli, Torino, pp. 105-115.
- R. Dworkin (1981), *What is Equality? Part 2: Equality of Resources*, in “Philosophy and Public Affairs”, 10, pp. 283-345, ora in R. Dworkin (2000), pp. 65-119.
- (2000), *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Harvard University Press, Cambridge, trad. it. *Virtù sovrana. Teoria dell'eguaglianza* (2002), Feltrinelli, Milano.
- L. Ferrajoli (2007), *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia*, 3 voll., Laterza, Roma-Bari.
- T. Hobbes (1651] 1991), *Leviathan*, CUP, Cambridge.
- S. Holmes, C.R. Sunstein (1999a), *Why We Should Celebrate Paying Taxes*, in “The Chicago Tribune”, April 14.
- (1999b), *The Cost of Rights. Why Liberty Depends on Taxes*, W.W. Norton, New York, trad. it. *Il costo dei diritti. Perché la libertà dipende dalle tasse* (2000), Il Mulino, Bologna.
- T. Jefferson (1776] 1999), *La Dichiarazione di indipendenza degli Stati Uniti d'America*, Marsilio, Venezia.
- W. Kymlicka (1990), *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Clarendon, Oxford, UK, trad. it. *Introduzione alla filosofia politica contemporanea* (1996), Feltrinelli, Milano.
- J. Locke (1689] 1960), *Two Treatises of Government*, CUP, Cambridge, UK.
- A. Margalit (1996), *The Decent Society*, Harvard University Press, Cambridge, trad. it. *La società decente* (1998), Guerin & Associati, Milano.
- R. Nozick (1974), *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, New York, trad. it. *Anarchia, stato e utopia. I fondamenti filosofici dello ‘Stato minimo’* (1981), Le Monnier, Firenze.
- M. Nussbaum (2008), *Liberty of Conscience: In Defense of America's Tradition of Religious Equality*, Basic Books, New York.
- Platone (1974), *Opere*, Laterza, Bari.
- Plutarco (1996), *La saggezza degli Spartani*, Adelphi, Milano.
- J. Rawls (1971), *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, trad. it. *Una teoria della giustizia* (1982), Feltrinelli, Milano.
- G. Vico (1744] 1990), *Opere*, Mondadori, Milano.
- J. Waldron (2002), *God, Locke, and Equality. Christian Foundations in Locke's Political Thought*, University Press, Cambridge, UK.
- G. Zanetti (1993), *La nozione di giustizia in Aristotele. Un percorso interpretativo*, Il Mulino, Bologna.
- (1997), *Eguaglianza*, in *Le basi filosofiche del Costituzionalismo. Lineamenti di filosofia del diritto costituzionale coordinati da Augusto Barbera e Gianfrancesco Zanetti*, a cura di A. Barbera, Laterza, Roma-Bari, pp. 44-66.
- (2011a), *Vico everzio*, Il Mulino, Bologna.
- (2011b), *Vico on Equality and Marriage*, in “Ratio Juris. An International Journal of Jurisprudence and Philosophy of Law”, 24, 4, pp. 461-470.
- (2015a), *Eguaglianza come prassi. Teoria dell'argomentazione normativa*, Il Mulino, Bologna.
- (2015b), *Orientamento sessuale. Cinque domande fra diritto e filosofia*, Il Mulino, Bologna.