



Università degli Studi di Cagliari

DOTTORATO DI RICERCA

FILOSOFIA, EPISTEMOLOGIA E STORIA DELLA CULTURA

Ciclo XXX

**JEAN HAMPTON: FEMMINISMO E PROSPETTIVE
CONTRATTUALISTICHE OLTRE RAWLS E GAUTHIER**

Settore scientifico disciplinare di afferenza

SPS/01

Presentata da: Martina Maria Marras
Coordinatore Dottorato: prof. Andrea Orsucci
Tutor: prof.ssa Annamaria Loche

Esame finale anno accademico 2016 – 2017
Tesi discussa nella sessione d'esame Febbraio-Marzo 2018



Unione europea
Fondo sociale europeo



REGIONE AUTÒNOMA DE SARDIGNA
REGIONE AUTONOMA DELLA SARDEGNA



La presente tesi è stata prodotta durante la frequenza del corso di dottorato in *Filosofia, Epistemologia e Storia della cultura* dell'Università degli Studi di Cagliari, a.a. 2016/2017 - XXX ciclo, con il supporto di una borsa di studio finanziata con le risorse del P.O.R. SARDEGNA F.S.E. 2007-2013 - Obiettivo competitività regionale e occupazione, Asse IV Capitale umano, Linea di Attività I.3.1 "Finanziamento di corsi di dottorato finalizzati alla formazione di capitale umano altamente specializzato, in particolare per i settori dell'ICT, delle nanotecnologie e delle biotecnologie, dell'energia e dello sviluppo sostenibile, dell'agroalimentare e dei materiali tradizionali".

*Due cose che non ho deciso io
hanno determinato la mia vita:
il Paese in cui sono nata
e il sesso col quale sono venuta al mondo*

*G. Belli
Il Paese sotto la pelle*

{ INDICE }

7 Introduzione

21 Nota bibliografica

Femminismo, femminismi

33 I. Limiti e possibilità di un approccio *liberal* e contrattualistico

36 1. Quale liberalismo?

39 2. Liberi e uguali

41 3. Il valore della differenza

43 4. Privato e politico

46 II. Un punto di vista critico sulla teoria contrattualistica

48 1. Falsa uguaglianza

51 2. Contratto sessuale e matrimonio

53 3. Contratto o contratti?

57 4. Contratto e subordinazione: una relazione necessaria?

59 III. La famiglia è un problema politico?

60 1. Famiglia e (in)giustizia

65 2. Tra privato e politico

69 3. Una duplice natura

Il contratto come metodo

79 IV. Femminismo e contrattualismo: un possibile dialogo?

81 1. Femminismo contrattualistico

85 2. Libertà, uguaglianza, rispetto di sé

89 V. Teoria dei giochi e contrattazione

90 1. Previsioni strategiche e scelte razionali

96 2. Dalla lotta alla cooperazione

104 3. Le ragioni del patto

114 4. Giochi ripetuti e cooperazione

119	VI. Quale contratto?
121	1. La critica a Rawls
123	2. <i>Moral Contractarianism</i>
127	3. Tra Hobbes e Kant

Dall'etica della cura alla reciprocità consapevole

135	VII. Cura, giustizia e contratto
138	1. Una questione femminile?
139	2. Affetto, cura, abnegazione
143	VIII. Dall'etica della cura all'ideale di giustizia
146	1. Etica femminile
149	2. La voce diversa
158	3. Priorità diverse
167	IX. La tirannia degli affetti
170	1. La battaglia dei sessi
173	2. Orgoglio, razionalità e rispetto di sé
180	3. Scelta autentica
187	4. Responsabilità eque

Il femminismo contrattualistico di Jean Hampton

193	X. Una proposta normativa
195	1. Contrattualismo e giustizia privata
200	2. Principi di giustizia
204	3. Applicazione del test
207	4. Abolizione della famiglia o superamento degli stereotipi?
214	XI. Le basi morali della razionalità
219	1. Autointeresse e reciprocità
221	2. Ragione, ragionevolezza, giustizia
226	XII. Una matrice rawlsiana
229	1. <i>Contractarianism</i> o contrattualismo ideale?
232	2. Equità e giustizia procedurale pura
239	Riferimenti bibliografici

{ INTRODUZIONE }

Part of the feminist challenge is to show how society has formed us in ways that are unjust, producing human beings whose development is in some way stunted or deformed because of that injustice, where that stunting or deformity itself has unjust implications - because people wind up either too inclined to want to master others or too inclined to accept mastery.¹

Jean E. Hampton (1954-1996) è stata, secondo quanto suggerisce Martha Nussbaum, “una delle più importanti pensatrici morali statunitensi”²; tuttavia la sua filosofia non è stata molto studiata, specialmente in Italia, sebbene rivesta particolare rilievo e interesse perché propone una teoria femminista alternativa, rispetto a quelle che, tanto in Europa quanto negli Stati Uniti, hanno trovato maggiore diffusione. L’analisi e la ricostruzione del pensiero politico di Hampton rappresentano, inoltre, lo strumento che consente alla mia ricerca di provare a instaurare un dialogo fra prospettive teoriche generalmente ritenute antitetiche: la teoria femminista, per un verso, il liberalismo e il contrattualismo, per l’altro.

La principale tesi che sostengo è che il *feminist contractarianism* di Hampton sia una riuscita miscela di paradigmi apparentemente inconciliabili. In questo senso i “contrattualismi” alla base del discorso della filosofa vengono superati, attraverso la proposta di una terza via “oltre Rawls e Gauthier”. L’impianto di Hampton fa leva su un’idea di contrattazione strategica, ma solo al fine di difendere il valore intrinseco della persona e, di fatto, esso si serve, come

¹ J. E. Hampton, *Feminism, Moral Objectivity and Christianity*, in D. A. Hoekema, B. Fong (eds.), *Christianity and Culture in the Crossfire*, Eerdmans, Grand Rapids Michigan 1997, p. 120.

² Cfr. M. Nussbaum, *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge U.P., New York 2000, p. xx.

cercherò di mostrare, di un modello di giustizia procedurale pura per garantire il rispetto delle minime condizioni di *fairness* nella sfera privata.

La prospettiva dalla quale Hampton osserva le questioni di genere è senza dubbio originale, ma l'elemento a mio avviso più significativo è dato dal fatto che la proposta da lei avanzata si configura come pienamente normativa, inusuale risultato per una teoria femminista. Senza perdere di vista la rilevanza pratica delle questioni affrontate, dunque concentrandosi attentamente, ad esempio, su una declinazione equa del concetto di cura, Hampton delinea un modello normativo valido per le relazioni intime, animato da veri e propri principi di giustizia a tutela delle parti coinvolte. Sotto questo profilo, Hampton sembra seguire le orme del suo maestro John Rawls, sebbene la filosofa cerchi apertamente di escludere tale possibilità, dichiarando, più o meno palesemente, la sua vicinanza a un modello di contrattualismo reale riconducibile a quello di David Gauthier. Senza sottovalutare le importanti differenze fra le varie proposte, e tenendo in seria considerazione i richiami al calcolo strategico e all'idea di contrattazione come negoziazione, la mia analisi tende, in ultima istanza, a mettere in luce gli evidenti punti di contatto tra il modello hamptoniano e quello rawlsiano.

La stessa idea di giustizia come *fairness*, pilastro portante della proposta teorica di Hampton, sembra derivare direttamente dalla lettura delle pagine di *A Theory of Justice*. Riprendendo un tema classico della teoria femminista, ovvero la necessaria ridefinizione dei confini di pubblico e privato, Hampton suggerisce che la disuguaglianza fra i sessi - e la conseguente discriminazione femminile - affonda le proprie radici nella mancanza di giustizia nella sfera privata. Senza demonizzare i sentimenti, il cui valore non è certamente messo in discussione, Hampton evidenzia i rischi di quella che penso possa essere definita "tirannia degli affetti": le relazioni private, è un dato di fatto, si reggono spesso su un'iniqua distribuzione di oneri e benefici, dove le parti più deboli sono sovente schiacciate dal peso degli affetti e dunque indotte - a causa di una mancanza, totale o parziale, di rispetto di sé - a sacrificarsi a vantaggio degli altri. Tale scelta, oltre a essere irrazionale, è definita da Hampton immorale e perciò palesemente iniqua. Hampton suggerisce quindi di applicare

un modello di giustizia distributiva anche alle relazioni intime, mirando a estendere il concetto di equità al privato, nel tentativo di scardinare una tradizione di lunga data secondo la quale nel “regno dei sentimenti” non è possibile fare appello alla giustizia. “Justice” è, però, come è noto, uno dei sostantivi più importanti del lessico politico, oltre a essere, come appunto suggerisce Rawls, la prima delle virtù sociali.

Queste semplici premesse aprono a scenari decisamente complessi: anzitutto, per comprendere fino in fondo la rilevanza delle tesi avanzate da Hampton, è importante stabilire che cosa si intende per femminismo, considerato il fatto che sotto la medesima etichetta trovano spazio posizioni eterogenee, i cui punti di contatto sembrano talvolta minori rispetto alle divergenze. È opportuno, inoltre, precisare, sebbene in parte ciò sia stato già detto, anche a quale nozione di giustizia si fa riferimento, dal momento che allo stesso termine la filosofia non ha sempre dato il medesimo significato; e infine, toccando una delle questioni più importanti del femminismo contemporaneo, si rende necessario indicare con precisione dove si situano i confini del politico, per capire quali problematiche sia lecito affrontare. Rispondere a tali questioni consente, in primo luogo, di ricostruire il *background* teorico nel quale Hampton si muove. I saggi a carattere femminista composti dalla filosofa rappresentano, del resto, solo una piccola parte di una produzione vasta, ma contengono dei tratti innovativi, motivo per il quale si è ritenuto vi fossero sufficienti elementi per indagare in questa direzione.

Si deve riconoscere che quella di Hampton si caratterizza per essere certamente una voce “controcorrente” nel panorama dei *gender studies*, la quale merita, anche per questo, di essere approfondita, nonostante la sua ricezione sia stata abbastanza scarsa o, come in Italia, quasi completamente assente. Il primo passo, dunque, è stato definire con buona precisione la bibliografia delle opere di Hampton, in modo da avviare un’analisi quanto più completa, capace di tenere in considerazione i differenti interessi della pensatrice.

La ricerca ha preso le mosse da un “indizio” contenuto nell’articolo di Julia Annas dedicato alla memoria della filosofa, nel quale si dice che Hampton è stata autrice di tre libri e di oltre quaranta fra articoli e saggi. Ho avuto modo

di reperire, oltre ai testi, esattamente quaranta saggi, a cui si aggiungono otto *review*, per un totale di quarantotto pubblicazioni originali³; tuttavia non mi è stato possibile capire se ve ne siano effettivamente degli altri o se la generica indicazione di Annas, “oltre quaranta articoli”, possa considerarsi rispettata.

Con il solo obiettivo di provare a mettere ordine in una produzione vasta ed eterogenea, intendo proporre una classificazione delle opere e degli articoli di Hampton, indicando almeno tre nuclei di ricerca principali, fra loro interconnessi e suddivisibili in alcuni sottogruppi.

Il primo è quello che credo possa definirsi “teoria politica” e che comprende al suo interno tutte le riflessioni di filosofia politica in senso stretto, a partire dall’articolo giovanile, datato 1980, dedicato alla teoria contrattualistica rawlsiana, per arrivare alle riflessioni più tarde sul liberalismo e la democrazia. All’interno di questa sezione ideale trovano spazio tanto gli studi sulla teoria della scelta razionale, che rappresentano uno dei pilastri portanti della teoria di Hampton, quanto le riflessioni su Hobbes e Hume e alcuni lavori nei quali viene esplorato il rapporto fra morale e politica, ambiti interconnessi e costantemente in dialogo nelle opere della pensatrice.

Un secondo nucleo di ricerca è rappresentato dalla riflessione femminista⁴.

Alle problematiche di genere, affrontate prevalentemente in un’ottica politico-normativa - e, in qualche caso, anche giuridica - sono dedicati sette saggi, tutti composti nei primi anni Novanta, fra il 1992 e il 1996. Si intuisce immediatamente quanto questo secondo nucleo risulti strettamente connesso

³ Molti saggi sono stati ripubblicati e inseriti in diverse raccolte. In bibliografia è indicata tanto l’edizione originale, quanto quella visionata, qualora non sia stato possibile reperire la prima edizione.

⁴ Hampton rivela, nell’intervista con *Cogito*, che «when I was a graduate student there was a lot of interest among other graduate students in feminist theory, but I had no interest at all. Some women were quite cross with me in the department because I would not join their discussion groups, but I was interested in other things. Then in spite of myself I got interested. I have a feeling that this is just natural because all of us bring our distinctive backgrounds, our histories and our interests, to our work. If you have been raised in a certain way then that will turn up in your work. As a female I was raised in a certain way with certain perspectives and had certain experiences, and it is inevitable that they come through. I am a parent and went to this nursery school and talked to these people and it became part of my

con il primo; la mia idea è che solo una lettura congiunta dei lavori permetta una piena comprensione delle teorie della filosofa.

Infine, è possibile rintracciare un ulteriore blocco, il terzo, il quale riguarda gli scritti di filosofia del diritto, dedicati essenzialmente alla teoria retributiva della pena.

Sebbene nessuna parte sia stata trascurata nella ricostruzione del pensiero della filosofa, è bene premettere che le prime due sono l'oggetto diretto di questa trattazione. Mi servo dell'opera giovanile dedicata alla filosofia politica di Thomas Hobbes, *Hobbes and the Social Contract Tradition* (1986), poiché la contrattazione modellata sullo schema della teoria dei giochi rappresenta un postulato ineludibile nella filosofia di Hampton, ma tralascio quasi completamente la riflessione su Hume e buona parte di *Political Philosophy* - che si presenta più come un manuale sulla storia della filosofia politica, sebbene a tratti presenti delle osservazioni originali e interessanti - e anche il più tardo *The Authority of Reason* (1998), perché non pienamente pertinente all'analisi che intendo proporre. Allo stesso modo, si è reso necessario mettere tra parentesi gli argomenti di filosofia del diritto, nonostante anche in questo caso si possano ravvisare delle connessioni profonde con la riflessione femminista dal momento che la teoria retributiva della pena è declinata attraverso importati riferimenti al crimine dello stupro, del quale Hampton propone una lettura piuttosto significativa per una teoria femminista.

Ricostruire puntualmente il pensiero di Hampton non è stato comunque agevole. Il suo lavoro, bruscamente interrotto dalla prematura scomparsa, si trovava nel pieno del suo sviluppo. Il suo ultimo libro, *The Authority of Reason*, che nelle intenzioni di Hampton doveva rappresentare la summa dei risultati di una lunga ricerca, appare a tratti una bozza incompiuta. Richard Healey, marito

life, which is not a part of the life of an awful lot of philosophers, so of course them that would never turn up. But it would be unnatural if I blocked these influences: it gets factored in with all of the other things that I think about. In a way you could wonder why all these kinds of twists, ideas, and perspectives have not been considered before. The obvious answer is that there have not been people with these kinds of experiences in philosophy, so you just have not seen them. But I think that it is extremely predictable that such perspectives turned up once women were in the field» (A. Pyle (ed.), *Key Philosophers in Conversation. The Cogito Interviews*, Routledge, London-New York 1999, p. 235).

della filosofa e curatore dei testi pubblicati postumi - *The Authority of Reason e Political Philosophy* -, ha indicato con precisione le date di ultima revisione dei file pazientemente riordinati in fase di *editing*. Ma le avvertenze introduttive non sempre aiutano a mettere ordine fra tesi complesse, sviluppate seguendo direttrici diverse che trovavano sempre nuovi e interessanti punti d'incontro.

Dopo essersi occupata attentamente di teoria della scelta razionale e di contrattualismo, Hampton sviluppa, nei primi anni Novanta, un nuovo interesse filosofico, orientandosi sempre più verso la riflessione femminista. Il primo esempio, in tal senso, è rappresentato dal significativo saggio datato 1992, *Feminist Contractarianism*, il quale si caratterizza certamente per la profondità teorica e rappresenta un tentativo riuscito di mettere in relazione il metodo contrattualistico con le problematiche di genere. Considero questo denso articolo come uno scritto cruciale, ed è proprio dall'analisi delle tesi in esso contenute che ho potuto gettare le basi per costruire il presente lavoro.

A un primo studio dei testi era mia convinzione che Hampton fosse profondamente debitrice nei riguardi di Rawls, perché la metodologia da lei usata per condurre un'analisi contrattualistica delle relazioni private mostra evidenti analogie con l'impianto teorico del professore di Harvard⁵. Come ho già anticipato, sono ancora profondamente convinta di ciò - e mi soffermo sul tema in particolare nell'ultimo capitolo - ma devo ammettere che il contrattualismo hamptoniano non può ridursi, come la filosofa sottolinea, a un solo paradigma teorico. L'influenza del "contractarianism" di Gauthier è palpabile, sebbene nessuna sollecitazione venga accolta da Hampton in maniera acritica. Ciononostante, solo tenendo in considerazione l'idea di contrattazione strategica è possibile comprendere la piena potenzialità del *contractarian test* di cui Hampton si serve. Nelle sue opere Hampton fa spesso riferimento a dilemmi e giochi strategici, attraverso i quali chiarisce cosa intende per "razionalità", "cooperazione", "reciprocità"; per questa ragione

⁵ Come sostiene Abbey, del resto, le teoriche femministe hanno assunto un atteggiamento critico, ma speranzoso nei riguardi della teoria di Rawls. Cfr. R. Abbey (ed.), *Feminist Interpretations of John Rawls*, The Pennsylvania State U.P., University Park, Pennsylvania 2013, *Introduction*, p. 1.

ritengo importante dedicare attenzione a tali concetti e mi soffermo sui legami, a mio parere abbastanza evidenti, tra il femminismo hamptoniano e la teoria dei giochi. Per quanto il calcolo dell'utilità attesa avverta sui possibili rischi di una cooperazione non ricambiata, elemento cruciale nella contrattazione privata, il ricorso ai dilemmi strategici mira comunque a evidenziare i limiti della pura razionalità: se da un lato l'analisi costi-benefici permette di evitare di "sacrificarsi inutilmente", solo la disposizione cooperativa dei giocatori consente di giungere a risultati veramente desiderabili. Bisogna avere coscienza dei propri fini e del proprio valore, ma tale consapevolezza è ciò che permette a individui ragionevoli di pervenire ad accordi equi.

L'argomento centrale, ad ogni modo, è che le problematiche di genere possano essere affrontate richiamandosi ai valori *liberal* e attraverso l'uso della metafora del contratto. Come è noto, tuttavia, l'impossibilità di un proficuo dialogo tra femminismo e contrattualismo è stato un punto fermo per molte teoriche contemporanee, di cui Carole Pateman rappresenta senza dubbio la punta di diamante. Hampton, ben cosciente delle difficoltà che "un matrimonio" fra posizioni apparentemente tanto dissimili incontrerebbe⁶, porta avanti un discorso cauto, cercando di anticipare le possibili obiezioni. Il suo contrattualismo è una forma di "moral contractarianism" che sintetizza in maniera originale elementi teorici che giungono dalla tradizione hobbesiana e da quella kantiana. Insistendo sul concetto di *intrinsic worth*, Hampton sostiene che nessun contratto equo può prevedere eccessivi costi per gli individui coinvolti; in ogni caso, non è mai lecito travalicare il confine del rispetto di sé. I contraenti hamptoniani sono, infatti, intesi come individui autointeressati, coscienti dei propri interessi, ma disposti ad accettare i ragionevoli vincoli della negoziazione, e dunque gli oneri della cooperazione reciproca. La filosofa affida al *contractarian test*, il cui funzionamento è descritto in *Feminist Contractarianism*, il compito di valutare l'equità - e perciò la validità - dei contratti privati. L'idea di contratto privato chiama in causa due importanti

⁶ Cfr. J. E. Hampton, *Feminist Contractarianism* (1992), in D. Farnham (ed.), *The Intrinsic Worth of Persons: Contractarianism in Moral and Political Philosophy*, Cambridge U.P., New York 2007, p. 1.

nozioni: quella di reciprocità, che pure può essere garantita anche in condizioni di asimmetria, e quella di libera scelta. I due concetti presentano, come è evidente, un certo margine di opacità per cui risulta abbastanza difficile fornire una loro precisa definizione. Lo stesso richiamo all'idea di *fairness*, invita a essere cauti nel valutare le diverse circostanze. La mia idea è che, nell'economia della proposta normativa di Hampton, l'unico metro di misura imparziale possibile per valutare l'equità degli esiti del processo di contrattazione è rappresentato dai "principi di giustizia" - non formulati espressamente dalla filosofa, ma a mio parere deducibili dal discorso da lei condotto - che regolano il *contractarian test*.

Personalmente, trovo che la posizione di Hampton sia convincente e ben argomentata, sebbene certamente si possano ravvisare anche alcuni punti deboli. Come ho già detto, la principale tesi che intendo avanzare è che la proposta del *feminist contractarianism* si attesti su un piano normativo e condivida con l'impianto rawlsiano notevoli punti di contatto. Pur in assenza di palesi principi di giustizia, il *contractarian test* hamptoniano richiede un certo grado di imparzialità e, solo affidandosi alla razionalità delle parti, garantisce equi compromessi. Al fine di garantire il rispetto del valore intrinseco degli individui coinvolti, entra in gioco l'idea di contrattazione strategica, intesa come base della negoziazione a vantaggio di ciascuno. Il contratto privato deve assicurare che nessuna delle parti in causa sia sfruttata e che ogni individuo compia delle "scelte autentiche", vale a dire rispetti il suo proprio *value* e non si sacrifichi incondizionatamente a vantaggio dei *free-rider*.

Il contratto, in ambito privato, non è inteso - come sembra sostenere Pateman, ad esempio - come il mezzo attraverso il quale è legittimato il libero accesso ai corpi (nonché la conseguente sottomissione femminile all'uomo); al contrario, il contratto, nella teoria di Hampton, rappresenta un "metodo" attraverso il quale riconoscere uguale valore e pari libertà ai contraenti, e garantire, dunque, un'equa distribuzione di costi e benefici. Per raggiungere questo fine, Hampton fa ricorso allo strumento del *contractarian test*, una vera e propria cartina al tornasole capace di saggiare il grado di (in)giustizia delle relazioni private. Tutte le relazioni che non superano il test dovrebbero essere

riformate, anche se la filosofa non indica precisamente in che modo la teoria possa essere utilizzata in maniera “operativa”. Di fatto, se intendiamo il test come uno strumento normativo, capiamo che esso non può - e non deve - essere in grado di fornire una ricetta capace di risolvere qualsiasi controversia. Vero è che Hampton sostiene, come si dirà più precisamente nel corso della trattazione, che il suo test può essere utilizzato in qualsiasi condizione, investendo lo strumento di un carattere pratico rispetto al quale, tuttavia, si deve ammettere che esso non riesce ad essere perfettamente conseguente. Mi sembra condivisibile la spiegazione offerta da Janice Richardson, secondo la quale «one way in which to envisage Hampton’s test is in terms of consciousness-raising in a group or as part of a political debate that points to the injustice of a particular type of relationship»⁷; questa indicazione è valida, a mio parere, anche se non consideriamo il test come uno strumento concreto. Se così non fosse, risulterebbe evidente che nelle situazioni in cui ci sarebbe davvero bisogno del test, esso finirebbe per essere un mezzo inutilizzabile, dal momento che chi perpetra e chi subisce profonde ingiustizie molto spesso non ha piena coscienza di ciò che accade⁸. Si comprende che la perfetta razionalità delle parti è un requisito che renderebbe, di fatto, lo strumento inutile nella vita di tutti i giorni. La lettura che propongo, come ho precedentemente indicato, considera il test come uno strumento normativo, che gioca un ruolo simile a quello del velo di ignoranza rawlsiano nel contesto della *Theory of Justice* del professore di Harvard.

Ad ogni modo, la proposta di Hampton non è immune da critiche non solo per il fatto che essa si serve del paradigma contrattualistico, ma anche perché la sua teoria femminista si inserisce in una cornice *liberal*. Se il *feminist contractarianism* può considerarsi come una proposta completamente originale, certamente non mancano, al contrario, le teoriche del femminismo che hanno scelto di lavorare in ambito *liberal*, sebbene tali posizioni non possano

⁷ J. Richardson, *On Not Making Ourselves the Prey of Others: Jean Hampton’s Feminist Contractarianism*, «Feminist Legal Studies», vol. 15, n.1, 2007, p. 49.

⁸ Cfr. J. Richardson, *Contemporary Feminist Perspectives on Social Contract Theory*, «Ratio Juris», vol. 20, n. 3, 2007, p. 49.

considerarsi “maggioritarie”, almeno a partire dalla *Seconda ondata* degli anni Settanta. Limiti e possibilità di tale indirizzo sono discussi più attentamente nella prima parte della tesi, ma è opportuno premettere che qualsivoglia proposta *liberal* e femminista richiede una “ridefinizione” dei confini di pubblico e privato, affinché la famiglia e alcuni aspetti tradizionalmente ascritti al privato possano essere considerati pienamente come problemi politici. Hampton non fa eccezione e anzi il suo *contractarian test* si rivolge esclusivamente alle relazioni intime.

Si rende doveroso, a questo punto, fornire alcune precisazioni sul significato che si intende attribuire al termine “famiglia”, il cui uso corrente potrebbe indurre in confusione, suggerendo definizioni non pertinenti o troppo parziali. Come osserva Chiara Saraceno in *Coppie e famiglie*, tutti abbiamo un’intima esperienza di che cosa sia la famiglia, e il modo in cui la nostra è costituita influenza il nostro modo di vivere i rapporti uomo-donna, genitori-figli e via dicendo⁹. Saraceno evidenzia quanto sia difficile fornire indicazioni chiare su cosa possa essere chiamato “famiglia”: «È la norma che decide di volta in volta cosa della “natura” è considerato socialmente legittimo»¹⁰, e lo dimostra il fatto che, ad esempio, quando si domanda a qualcuno di indicare i nomi delle persone che fanno parte della sua famiglia le risposte possono essere sorprendenti e molto diverse fra loro.

In questo lavoro di ricerca non vengono indagate, per ovvie ragioni, le questioni sociologiche connesse al problema “famiglia”, ma certamente si comprende per quale ragione sia importante fare qualche premessa sul significato che il termine assume nelle pagine di questa tesi. La famiglia, si è detto, è considerata dal femminismo come il problema politico per eccellenza. Ma l’interrogativo fondamentale resta: *quale famiglia?*

Le persone stringono costantemente legami, creano gruppi e associazioni, relazioni affettive, dalle quali, in molti casi, nascono dei figli; eppure ciò che è definibile “famiglia” in senso stretto è una questione politica che, come

⁹ C. Saraceno, *Coppie e famiglie. Non è questione di natura*, Feltrinelli, Milano 2012, pp. 7 sgg.

¹⁰ Ivi, p. 22.

sottolinea attentamente Martha Nussbaum, non viene decisa dalle parti in causa¹¹. Quando Susan Moller Okin accusa Rawls di non aver proposto in *A Theory of Justice* un adeguato modello di famiglia¹², non sembra accorgersi del fatto che anche nelle sue opere, in particolare nella ben nota *Justice, Gender, and the Family*, come viene ricordato da Will Kymlicka, si considera «a more restrictive conception of the family»¹³. Più precisamente:

For example, she says that children will not develop the required sense of justice “unless they are parented equally by adults of both sexes” (p. 100), unless they are “equally mothered and fathered” (p. 107). Indeed, she says explicitly that children “should be raised by both parents equally” (p. 176). In these and other passages, Okin seems to be equating a “gender-free” society with a society of heterosexual couples who (inter alia) share domestic labor. She often treats “adult members of the family”, “parents”, “both parents”, “couple”, and “mother and father” as synonyms.¹⁴

La critica di Kymlicka solleva questioni importanti e spinose - tra le quali, ad esempio, «who has the right to bear children, to form a family»¹⁵ - e mi sembra mostri in maniera chiara quanto i confini stessi della famiglia siano sfumati. Kymlicka evidenzia inoltre che il ricorso a una precisa - e in qualche modo stereotipata - idea di famiglia è abbastanza frequente anche negli scritti femministi. In questo lavoro, al contrario, “famiglia” non vuole essere sinonimo di “famiglia monogamica eterosessuale”, sebbene, forse essa rappresenti il modello presupposto da Hampton quando si riferisce

¹¹ Cfr. M. Nussbaum, *The Future of Feminist Liberalism*, «Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association», vol. 74, n. 2, 2000. Nussbaum sostiene che: «People associate in many different ways, live together, love each other, have children. Which of these will get the name “family” is a legal and political matter, never one to be decided simply by the parties themselves» (Ivi, p. 61).

¹² Cfr. S. Moller Okin, *Justice, Gender, and the Family*, Basic Books, New York 1989, cap. 5, specialmente pp. 91 sgg.

¹³ W. Kymlicka, *Rethinking the Family*, «Philosophy and Public Affairs», vol. 20, n. 1, 1991, p. 84. Il saggio di Kymlicka è un'articolata *review* all'opera di Okin *Justice, Gender, and the Family*.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Ivi, p. 83.

specificamente alla famiglia¹⁶. In ogni caso, l'espressione più adatta per indicare un ventaglio più ampio di possibilità, e a mio parere più aderente a quanto teorizzato da Hampton, è "relazioni intime". Il *contractarian test* non analizza - o almeno non necessariamente - il grado di giustizia delle famiglie, bensì delle *relazioni private*. Le relazioni intime alle quali Hampton applica il suo *contractarian test*, quale metro di valutazione dell'ingiustizia privata, sono, infatti, molteplici: la relazione matrimoniale è solo uno dei tanti esempi che si potrebbero fare, mentre sono comprese nell'ampia categoria non solo altre forme di relazione fra partner (eterosessuali o omosessuali), ma anche rapporti di amicizia o di parentela, e via dicendo. Poiché tali relazioni vengono lette sotto la lente del contratto, uno dei requisiti che esse devono rispettare è quello dell'accesso volontario. Si comprende dunque che riferirsi alla famiglia come relazione volontaria potrebbe risultare problematico: in primo luogo perché sarebbe necessario non considerare alcuni membri (esistenti o potenziali) di essa, i figli, che nelle famiglie nascono o giungono, ma senza alcuna possibilità di scelta; in secondo luogo perché la nozione di "volontà" è, nella sua molteplicità di accezioni, abbastanza scivolosa. Ancor più precisamente si potrebbe sostenere, dunque, che il *feminist contractarianism* mira a stabilire un buon grado di equità nelle relazioni private simmetriche, ovvero che il test di giustizia si applica a tutte quelle circostanze in cui sia possibile una qualche forma di reciprocità fra le parti. Questo non significa, chiaramente, che la simmetria debba essere perfetta; piuttosto si intende escludere una possibile valutazione delle relazioni asimmetriche, le quali comunque, almeno nella lettura che propongo, finiscono per essere indirettamente ricomprese all'interno del *contractarian test* (ad esempio per quanto concerne la divisione di oneri e responsabilità per la cura dei figli tra i genitori o i tutori).

Dando risalto, dunque, principalmente alla teoria femminista in senso stretto, ho cercato di discutere in maniera ordinata le tesi avanzate dalla filosofa, a partire dalle riflessioni sul contrattualismo, elaborate fin dai primi

¹⁶ La motivazione potrebbe essere, semplicemente, dettata dal fatto che questo è il modello familiare che ha creato maggiori difficoltà alle donne, in termini di subordinazione e mancanza di indipendenza.

anni Ottanta, per giungere agli ultimi lavori pubblicati, come si è detto, postumi. Il lavoro segue, necessariamente, un percorso “circolare”, dal momento che non è possibile fornire un quadro d’insieme senza talvolta anticipare questioni e problemi ai quali sono dedicati successivi approfondimenti; il che determina delle inevitabili, ma spero non eccessivamente ridondanti, ripetizioni.

Quello che propongo è un vero e proprio percorso a tappe dove, a partire dall’analisi sulle condizioni di possibilità di un femminismo *liberal* e contrattualistico, si giunge al *feminist contractarianism* hamptoniano, ben lontano da un’idea di cura incondizionata e interessato a garantire, in accordo con la lezione kantiana, il rispetto dell’*intrinsic worth* di tutti gli individui.

La tesi, come si è detto, si sviluppa in maniera circolare, non solo per le ragioni già espresse, ma anche per deliberata scelta: ho voluto, infatti, rispettare lo stesso andamento delle opere di Hampton, le quali si configurano come un dialogo costante con diversi pensatori, contemporanei e non, attraverso il quale la filosofa avanza obiezioni e proposte. Il mio compito, per certi versi, è stato quello di mettere ordine in una produzione eterogenea, cercando di rintracciare in essa una qualche forma di sistematicità e una quadra che forse non era ancora stata completamente definita. Solo nell’ultima parte della tesi trova spazio, quindi, la proposta originale di Hampton, quasi a simboleggiare il raggiungimento di una meta; affidare alle ultime pagine del lavoro la “vera” voce di Hampton, vuole, metaforicamente e non solo, racchiudere il senso del percorso compiuto.

NOTA BIOBIBLIOGRAFICA

{ JEAN ELIZABETH HAMPTON* }

Jean [...] was one of this country's leading moral philosophers. Her contribution to feminist thought was very important for its insistence on the worth of the social contract tradition for feminists. Her tough-mindedness, humor, creativity, and commitment to rationality live in her remarkable books and articles, which will continue to be an inspiration to feminists and to anyone who wants to think about justice.¹

{ 1 } CENNI BIOGRAFICI

Tra gli studiosi di storia della filosofia l'importanza delle biografie è cosa nota. In alcune circostanze sembra impossibile prescindere dalla ricostruzione della storia personale di un pensatore se l'obiettivo è comprendere pienamente l'essenza della sua teoria.

Anche se il caso di Jean Hampton non rappresenta un esempio lampante di tale condizione, una breve nota biografica si rende certamente necessaria, anzitutto per il fatto che poco o nulla è stato scritto sul tema. Una ragione di questa lacuna può rinvenirsi nel fatto che Hampton è una filosofa contemporanea, prematuramente scomparsa alla metà degli anni Novanta. Ma è opinione comune, fra coloro che ebbero modo di conoscere e collaborare con *professor Hampton*, che la sua sia stata una voce influente nel panorama filosofico statunitense della seconda metà del Novecento.

La maggioranza dei suoi scritti ricade nell'ambito della filosofia politica, anche se gli interessi della pensatrice spaziavano dall'etica alla filosofia del

* Devo sentitamente ringraziare il professor Richard Healey, il quale mi ha fornito tutto il materiale del quale avevo necessità, essenzialmente fatto di appunti, ritagli di articoli e ricordi privati sulla vita di sua moglie. Il contenuto di questa breve nota bio-bibliografica è stato scritto grazie alla sua preziosa collaborazione e disponibilità.

¹ M. Nussbaum, *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, cit., p. xx.

diritto, dalla teoria della scelta razionale alla storia della filosofia moderna e al femminismo.

Jean Elizabeth Hampton nasce il primo giugno del 1954 a Bayshore, nella contea di Suffolk, Long Island, ma ben presto, all'età di cinque anni, si trasferisce con la famiglia ad Albany, capitale dello stato di New York, dove trascorre infanzia e giovinezza. Come ricorda la filosofa in un'intervista «it was very cold there and boring, but a nice place to grow up. As I grew up I became desperate to leave»².

Hampton frequenta un'università femminile, il Wellesley College a Wellesley, Massachusetts - la stessa università dove, come sottolinea Hampton, si era formata Hillary Clinton - dedicandosi, oltre che allo studio, anche alla scherma, all'equitazione e al canottaggio. Studia dapprima Lettere (*English Major*), e solo in un secondo momento Filosofia, disciplina che risulta da subito più adatta agli interessi della pensatrice. Consegue la laurea nel 1976.

La giovane studiosa prosegue il suo percorso formativo con un dottorato di ricerca, sempre in Filosofia, all'Università di Harvard, prevalentemente sotto la guida di John Rawls. Ad Harvard prende parte a un gruppo di studio sul rapporto tra femminismo e filosofia³, scoprendo un nuovo interesse teorico che la accompagnerà per tutta la sua carriera; ed è sempre ad Harvard che Hampton ha modo di entrare in contatto con importanti teorici e filosofi; sono per lei significative le lezioni di Robert Nozick, di Martha Nussbaum e di Ed McCann.

Negli anni del dottorato è assistente del professor Israel Scheffler, filosofo dell'educazione e, in occasione di una conferenza, fa la conoscenza di David

² A. Pyle (ed.), *Key Philosophers in Conversation. The Cogito Interviews*, cit., p. 231.

³ Come ricorda Nussbaum: «Jean, a graduate student at Harvard while I was teaching there, and a fellow member of a discussion group there on the relationship between feminism and philosophy, was one of this country's leading moral philosophers» (M. Nussbaum, *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, cit., p. xx). Il secondo capitolo del libro è stato presentato da Nussbaum per la prima volta a una conferenza in onore di Hampton, tenutasi all'Università dell'Arizona nel novembre del 1997 ed è per questo «dedicated to her memory» (Ivi, pp. xix-xx).

Gauthier, con il quale instaura una profonda amicizia, animata da una fitta corrispondenza.

Dopo un anno di studio in Inghilterra, all'Università di Cambridge, nel 1980 Hampton torna negli Stati Uniti per conseguire il titolo di PhD.

La sua carriera accademica la vede dapprima impegnata presso l'Università della California (UCLA), a Los Angeles, e successivamente, nel 1987, all'Università di Pittsburgh⁴ (dove è collega di Gauthier) e ancora all'Università della California, ma questa volta a Davis, per il successivo triennio. Proprio a Davis diventa *full professor*, all'età di 36 anni. Nel 1991 ottiene un incarico all'Università dell'Arizona dove, insieme al marito, Richard Healey, anch'egli professore del dipartimento di Filosofia, insegna fino alla morte.

Hampton muore per le complicazioni di un'emorragia cerebrale il 2 aprile 1996. Al momento del ricovero si trovava a Parigi in qualità di *Maître de Recherche* al Centre de Recherche en Épistémologie Appliquée.

One's first reactions - scrive Healey - to the unexpected death of a spouse or close family member are naturally shock, grief and a great sense of loss. But five years after Jean was struck down in her prime by a brain hemorrhage I am now more often buoyed up by memories of the wonderful times our family spent together and deeply grateful for my special opportunity to be a partner for 17 years to such an inspiring woman. Jean accomplished an enormous amount in her brief life. But her prestigious professorships, long list of distinguished publications, and dressage as well as academic awards are only an incomplete measure of what she left behind her. ⁵

⁴ A Pittsburgh, racconta Hampton: «I had hoped to live for the rest of my life, because that was a wonderful department. I was just wined and dined and it was really terrific, but my husband Richard Healey, who is also a philosopher, did not have a proper job and we had to do something about that. UC Davis made us both offers so I went to Davis, where we stayed for a while. Then we got even more enticing offers from Arizona and I keep wondering if we'll stay there for the rest of our lives and die there, but it is a little too soon to say that» (A. Pyle (ed.), *Key Philosophers in Conversation. The Cogito Interviews*, cit., p. 231).

⁵ Lo stralcio è tratto dagli appunti di un discorso che Healey pronunciò in onore della moglie e del quale ho avuto copia elettronica da parte del professore.

Nel commosso ritratto della sua compagna di vita, Healey offre un'ottima sintesi anche del nucleo profondo della riflessione filosofica di Hampton, sostenendo che:

I think of Jean first and foremost as a role model - for her students and colleagues, for her family and friends, for young women, and indeed for anyone trying to balance the demands of work and play, self and others, the long term and the moment. She was guided by a strong moral compass first acquired as the adoring daughter of an independent-minded congregational minister and later consciously elaborated in her own ethical thought and writings. But she cared for others out of love rather than duty - a love that extended to animals, to human creations of all kinds, and even to the natural world (I will never forget how she burst into tears, overwhelmed by the sheer beauty revealed by her first sight of Yosemite Valley).⁶

L'equilibrio fra "love and duty", fra l'attenzione per sé e le ragioni degli altri, rappresenta certamente un nodo cruciale nella produzione hamptoniana, ma per una piena comprensione delle tesi della filosofa è altresì importante tenere in considerazione la sua profonda fede religiosa che, pur non emergendo in maniera forte e dogmatica, inevitabilmente guida la riflessione della pensatrice. Come viene ricordato da Philip Quinn⁷, Hampton partecipava spesso agli incontri della *Society of Christian Philosophers*, e fece parte del suo comitato esecutivo dal 1992 al 1995.

She was - scrive Julia Annas - unapologetic about her Christian beliefs, and, as with her feminism, never tried to compartmentalize them, but tested them unflinchingly by philosophical standards; her thought, wide-ranging as it was, was remarkable for its integration of many different kinds of intellectual concern.⁸

⁶ *Ibidem*.

⁷ P. L. Quinn, *Jean E. Hampton Memorial*, «The Society of Christian Philosophers», 1997. Il breve memoriale rientra nei materiali che mi sono stati forniti elettronicamente da Richard Healey.

⁸ J. Annas, *Jean Elizabeth Hampton*, «Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association», vol. 70, n. 2, 1996, p. 192.

Nel saggio pubblicato postumo - e che mi pare raccolga l'eredità intellettuale della pensatrice, pur nella sua brevità - *Feminism, Moral Objectivity and Christianity*, Hampton ironizza sulle grandi battaglie accademiche strenuamente combattute fino a quel momento, indicando espressamente, già dal titolo del saggio, i temi a lei più cari.

Le *lotte* della filosofa si riducono a pochi, ma significativi, argomenti: in primo luogo la battaglia contro i *naturalisti*⁹, con il duplice obiettivo di proporre, da un lato, un'idea di "moral objectivity" e di sostenere, dall'altro, la possibilità di lavorare rigorosamente su tematiche filosofiche, pur abbracciando con convinzione un qualsivoglia credo religioso.

Secondariamente, Hampton ripercorre la battaglia per i diritti delle donne, portata avanti contemporaneamente su due fronti: in quanto femminista contro gli oppressori sociali, ma anche da teorica sostenitrice di un approccio *liberal* e contrattualistico, dunque contro alcune altre femministe. Il presente lavoro si concentra, come è stato già anticipato nell'introduzione, essenzialmente su questa seconda sfida nella sua duplice declinazione.

{ 2 } APPUNTI PER UNA BIBLIOGRAFIA PROVVISORIA

In meno di vent'anni di studio e lavoro, Hampton ha dato vita a una produzione scientifica piuttosto vasta e complessa, nella quale si contano diverse monografie e decine di saggi e articoli. Al momento della morte, la filosofa era ancora impegnata nella stesura di alcuni lavori, come testimonia Morris:

Much more have [articles] been forthcoming. Hampton was to write a short book on nationalism; she leaves behind drafts and notes on a number of topics; she had interests in Kant and Aristotle; and she would undoubtedly have turned to new subjects and challenged other

⁹ I naturalisti sono, nella definizione di Hampton, coloro che sostengono «that the only sound way to understand the world is to use the methods of science» (J. E. Hampton, *Feminism, Moral Objectivity and Christianity*, cit., p. 114).

orthodoxies. We cannot complete this work or initiate these new projects, at least not with her unique voice and style. But we can continue our conversations and arguments with her, as she once told me she did with others long gone: “Some of my best philosophical discussions have been with dead thinkers - Hobbes, for instance”¹⁰

Il lavoro di Hampton è certamente interdisciplinare, senza per questo mancare di precisione e rigore scientifico. Nel corso della sua carriera la filosofa ha offerto un importante contributo alla filosofia del diritto¹¹, concentrando i suoi sforzi sulla teoria retributiva della pena, mentre in ambito politico i suoi studi si sono indirizzati verso l'area *liberal* e contrattualistica. Fin dal dottorato matura un interesse per la filosofia politica moderna, in particolare si dedica all'interpretazione della filosofia di Thomas Hobbes, per giungere poi allo studio della teoria della scelta razionale.

Le sue opere, come nota Quinn, sono caratterizzate da una inusuale combinazione di padronanza della matematica e sensibilità per le problematiche etiche¹². Scrive Julia Annas, nelle pagine di commiato dedicate alla pensatrice:

She had a very unusual combination of skill in technical and mathematical areas with an interest in and sensitivity to historical and particular circumstances and the impact of these on ethical and political theories. Her work was original and brilliant in part because she combined the power and precision needed to master technical theory with a passionate concern for individuals and their stories, and what these show.¹³

¹⁰ C. W. Morris, *Jean E. Hampton*, «Economics and Philosophy», vol. 12, n. 2, 1996, pp. 251-252.

¹¹ Sebbene, come la stessa filosofa sottolinea, non avesse mai effettuato degli studi di legge, l'ambito giuridico rappresenta certamente uno dei suoi interessi principali. Cfr. A. Pyle (ed.), *Key Philosophers in Conversation. The Cogito Interviews*, cit., p. 232.

¹² Cfr. P. L. Quinn, *Jean E. Hampton Memorial*, cit.

¹³ J. Annas, *Jean Elizabeth Hampton*, cit., pp. 191-192.

Hampton è stata autrice di oltre quaranta articoli¹⁴, e di quattro monografie. La prima, *Hobbes and the Social Contract Tradition* (1986) prende le mosse, come si è detto, dagli studi condotti ad Harvard durante il dottorato di ricerca. Nel 1988, insieme a Jeffrie Murphy, è coautrice dell'opera *Forgiveness and Mercy*, nella quale la pensatrice esplora il rapporto fra colpa e pena.

Due dei suoi libri sono stati pubblicati postumi, entrambi curati da Richard Healey¹⁵. Il primo ad essere dato alle stampe, *Political Philosophy* (1996), era, al momento della scomparsa di Hampton, essenzialmente concluso; mentre *The Authority of Reason* - testo al quale Hampton teneva particolarmente e che nelle sue intenzioni sarebbe dovuto essere il più significativo fra i suoi lavori - è stato pubblicato raccogliendo i diversi *file*, in molti casi incompiuti, soprattutto per quanto riguarda i capitoli finali del libro, presenti sul computer della filosofa, ma che certo sarebbero stati oggetto di ulteriori revisioni.

¹⁴ L'indicazione si ritrova in Annas, Ivi, p. 191.

¹⁵ Sebbene solo *The Authority of Reason* riporta formalmente la dicitura "edited by".

I

FEMMINISMO, FEMMINISMI

{ CAPITOLO PRIMO }

LIMITI E POSSIBILITÀ DI UN APPROCCIO *LIBERAL* E CONTRATTUALISTICO

This brand of moral theory [contractarianism] has been suffused with the technical machinery of game theory, logic, and economics of the sort often thought to attract male philosophers and repel female ones, making such theorizing, in the words of one feminist philosopher, a “big boys’ game” and a “male locker room” that few female philosophers have “dared enter.” But this seemingly inhospitable philosophical terrain has been my intellectual home for some years now. And I have been persistently attracted to contractarian modes of theorizing not merely because such theorizing offers “good clean intellectual fun” but also because it holds out the promise of delivering a moral theory that will answer to my political - and in particular my feminist - commitments.¹

«Can a feminist be a liberal?» si chiedeva, polemicamente, Marion Tapper nell’omonimo saggio pubblicato sulle pagine dell’«Australasian Journal of Philosophy» nel 1986. La risposta, tutt’altro che scontata, è stata tuttavia abbastanza univoca, almeno tra la fine degli anni Ottanta e l’inizio degli anni Novanta: il femminismo contemporaneo non dovrebbe abbracciare gli assunti della tradizione liberale², poiché essa incarna, almeno in parte, l’anima del patriarcato e si è rivelata insufficiente per il raggiungimento degli obiettivi femministi. Per quanto la lunga polemica sia sufficientemente nota, ritengo utile, in via preliminare, ripercorrere alcuni dei principali argomenti critici.

¹ J. E. Hampton, *Feminist Contractarianism*, cit., pp. 1-2. Il riferimento [one feminist philosopher] è ad A. C. Baier, *What Do Women Want in a Moral Theory?*, «Noûs», vol. 19, n. 1, 1985, p. 54.

² Per un punto di vista critico sulla possibile conciliazione di femminismo e liberalismo si rimanda a H. Eisenstein, *A Dangerous Liaison? Feminism and Corporate Globalization*, «Science and Society», vol. 69, n. 3, 2005; L. Kensinger, *(In)Quest of Liberal Feminism*, «Hypatia», vol. 12, n. 4, 1997; C. MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State*, Harvard U.P., Cambridge Massachusetts 1989; C. Pateman, *The Sexual Contract*, Polity Press, Cambridge 1988; M. Tapper, *Can a Feminist Be Liberal?*, «Australasian Journal of Philosophy», vol. 64, 1986.

Bisogna ricordare, anzitutto, come anche il semplice riferimento all'uguaglianza - pilastro portante di qualsiasi forma di liberalismo - appare, in prospettiva femminista, talvolta problematico³. Simili obiezioni vanno certamente tenute in considerazione, se si pensa che il patriarcato, soprattutto al lato pratico, ha trovato nelle politiche di stampo liberale terreno fertile sul quale svilupparsi⁴. Si pensi, a mero titolo d'esempio, a quanto la distinzione tra sfera pubblica e sfera privata, propria del liberalismo, abbia costituito uno dei principali ostacoli all'emancipazione di genere, con la conseguente marginalizzazione dell'attività femminile, relegata al familiare. Risulta evidente che una maggiore attenzione per la famiglia⁵, da intendersi come vero e proprio problema politico, si rende necessaria per assicurare un'estensione dell'ideale di giustizia anche all'associazione privata più significativa per la vita di ciascun individuo.

Allo stesso tempo, tuttavia, non si può non constatare che anche la partita giocata sul campo dei diritti - rispetto ai quali, conformemente agli assunti del

³ Non ho modo di affrontare, in questo lavoro, una questione cruciale che emerge con chiarezza fin dalle prime battute di qualsivoglia discorso femminista, ovvero: una società completamente cieca al sesso è desiderabile per le donne? La risposta allo spinoso interrogativo sembra essere, tuttavia, abbastanza trasversale: in qualsiasi prospettiva si lavori tale risultato non pare auspicabile. È possibile infatti riferirsi alla *differenza* pur senza presupporre alcuna implicazione ontologica in tale concetto. La differenza può scaturire - e quindi naturalmente presupporre - anche da un'uguaglianza di base, ed è per questo che è importante richiamarsi al vecchio principio liberale secondo il quale è necessario trattare in modo uguale solo i casi uguali, mentre bisogna trovare soluzioni diverse, per i casi diversi.

⁴ Una posizione di apertura si ritrova, invece, nell'importante testo di Martha Nussbaum, *Sex and Social Justice* (Oxford U.P., Oxford 2000); si veda, in modo particolare, *The Feminist Critique of Liberalism* (pp. 55-80). In queste pagine la filosofa individua e confuta quelle che definisce "le tre principali critiche al liberalismo". Le oppositrici del "liberalismo" evidenziano in primo luogo che esso presenta una tendenza troppo individualista che non permette di prendere in seria considerazione i gruppi - come le famiglie, ad esempio - i quali giocano un ruolo molto importante nella società (sul tema cfr. I. M. Young, *Justice and Politics of Difference*, Princeton U.P., Princeton 1990). Secondariamente, argomentano che il liberalismo proponga un'idea di eguaglianza strettamente formale. Infine sostengono che il liberalismo compia un errore nel focalizzarsi troppo sulla "ragione", non considerando per nulla elementi come la cura e le emozioni che invece hanno la loro rilevanza nella vita morale e politica (cfr. Ivi, pp. 58-59).

⁵ Almeno fino alla pubblicazione di *A Theory of Justice* (1971), ad opera di John Rawls, si riscontra una quasi totale riluttanza da parte dei teorici del liberalismo per la questione familiare.

liberalismo, fin dal femminismo delle origini, si è domandata una piena estensione anche alle donne - si è rivelata, nei fatti, una *vittoria a metà*. L'uguaglianza formale, la cui insufficienza è costantemente denunciata dalle teoriche del femminismo, non ha mai conosciuto una traduzione concreta in politiche orientate all'effettivo abbattimento delle ingiuste discriminazioni⁶.

Per quanto condivisibili, tali obiezioni potrebbero non sembrare, tuttavia, completamente persuasive. Il fatto che l'apporto del liberalismo per l'effettivo raggiungimento di una parità sostanziale⁷ venga definito *insufficiente* non sconfigge la validità dei suoi assunti, che potrebbero comunque rappresentare il punto di partenza o lo sfondo di una proposta femminista. È bene sottolineare, inoltre, che tale critica, come molte altre avanzate su più fronti, sembra avere una rilevanza più *politica* che filosofica, come discuterò più approfonditamente in seguito.

Va evidenziato per contro, e lo fa con chiarezza Anthony Laden⁸, discutendo le tesi critiche di Catharine MacKinnon, che in materia di discriminazione femminile il liberalismo ha spesso “formulato le domande sbagliate”, le quali non hanno garantito un approccio sistematico ed efficace al problema. Da ciò risulta che «even if they can reject some discrimination as irrational, as not sufficiently grounded in relevant differences, they will be blind to the kinds of systematic subordination of women that radical feminists like MacKinnon take to be the real source of women's inequality»⁹; si comprende dunque che parlare di femminismo *liberal* potrebbe talvolta

⁶ In realtà non mancano, in ambito *liberal*, i tentativi di spingersi oltre la mera forma. Ad esempio, penso si possa sostenere che il principio di differenza rawlsiano tende verso la realizzazione di simili obiettivi.

⁷ È pur vero che non tutte le teorie femministe sembrano indicare, come principale obiettivo, il raggiungimento di una parità sostanziale, in considerazione del fatto che le stesse nozioni di “uguaglianza” e “parità” riflettono, secondo alcune teoriche, lo spettro del patriarcato, essendo declinate in riferimento al maschile come canone.

⁸ Cfr. A. S. Laden, *Radical Liberals, Reasonable Feminists: Reason, Power and Objectivity in MacKinnon and Rawls*, «The Journal of Political Philosophy», vol. 11, n. 2, 2003, p. 135.

⁹ *Ibidem*.

suonare stonato, sebbene non manchino le teoriche che lavorano in questa prospettiva.

{ 1 } QUALE LIBERALISMO?

There is danger in speaking so generally about “liberalism”, a danger that has often plagued feminist debates. “Liberalism” is not a single position but a family of positions [...] Many critiques of liberalism are really critiques of economic Utilitarianism, and would not hold against the views of Kant or Mill. Some feminist attacks oversimplify the tradition.¹⁰

Anzitutto, come suggerisce Martha Nussbaum in *Sex and Social Justice*, non si deve operare un'eccessiva semplificazione quando ci si riferisce, genericamente, al liberalismo. I pensatori *liberal*, sostiene Nussbaum, «are not in agreement on many important matters, but a core of common commitments can be scrutinized with the interests of feminism in mind»¹¹; potremmo cominciare con il chiederci, dunque, con Jean Hampton, «what is a liberal theory?»¹².

Clearly - scrive la filosofa - from the definition of the word, liberals believe in liberty, prompting one philosopher to refer to liberals as “philosophers of freedom”. The phrase is felicitous, and yet those who are held to be in this tradition have had strikingly different conceptions of what freedom is. [...] These differences in their conceptions of freedom and equality affect how various liberals conceive of justice; although all of them agree that a political society should be just, and although all of them agree that the notion of justice must be explicated in terms of the freedom and equality of the citizenry, nonetheless because they have disagreed extensively about how the notions of

¹⁰ M. Nussbaum, *Sex and Social Justice*, cit., p.57.

¹¹ *Ibidem*.

¹² J. E. Hampton, *The Common Faith of Liberalism* (1994), in D. Farnham (ed.), *The Intrinsic Worth of Persons*, cit., p. 153.

freedom and equality are to be understood, they have put forward very different conceptions of justice.¹³

Pur inserendosi in una cornice che certo possiamo definire *liberal*¹⁴, Hampton evidenzia lucidamente alcune controversie interne a quello che definisce «a kind of umbrella theory», sotto al quale possono ritrovarsi «a variety of particular liberal philosophies»¹⁵. Se *libertà* e *giustizia* sono parole chiave del liberalismo, è fondamentale comprendere quale significato si intende attribuire a questi termini, giustificando così anche la scelta di lavorare in tale prospettiva nel tentativo di costruire una teoria femminista. «Liberals - sostiene la filosofa - are, I shall argue, largely united on the issue of what concepts a liberal society should affirm, but they have different conceptions of these concepts»¹⁶; del resto, continua Hampton, «these ideals generally have not stopped them [liberals] from acquiescing in, and sometimes even arguing for, the subordination of some kinds of persons to others, in particular the subordination of women to men»¹⁷, e si comprende perciò che una teoria femminista, pur di stampo *liberal*, deve essere capace di risolvere tale questione. Sebbene, infatti, in diversi saggi Hampton dichiara, ad esempio, di essere apertamente in disaccordo con l'idea di “political liberalism” proposta da John

¹³ Ivi, pp. 153-156.

¹⁴ La posizione di Hampton rientra nel panorama *liberal*, in accordo con quelli che la stessa filosofa definisce i cinque punti fondamentali di ogni teoria *liberal*: «All theories which are properly considered “liberal” share the following five fundamental commitments: (1) A commitment to the idea that people in a political society must be free. [...] (2) A commitment to equality of people in the political society. [...] (3) A commitment to the idea that state's role must be defined such that it enhances the freedom and the equality of the people. [...] (3a) The state has the best chance of securing the freedom and equality of its citizenry when it is organized as a democracy. [...] (3b) The state can only ensure freedom by pursuing policies that implement toleration and freedom of conscience for all citizens. [...] (3c) The state must stay out of individual's construction of his own life plans - his “conception of the good.” [...] (4) Any political society must be justified to the individuals who live within it, if that society is to be legitimate. [...] (5) Reason is the tool by which the liberal state governs» (Ivi, pp. 158-159).

¹⁵ Ivi, p. 157.

¹⁶ Ivi, p. 158.

¹⁷ Ivi, p. 156.

Rawls¹⁸, emerge, al medesimo tempo, l'importanza dei principi liberali nella costruzione di una teoria normativa.

Non senza difficoltà, nell'eterogeneità delle proposte teoriche che si inseriscono nel panorama *liberal*, trovo si possa favorevolmente accogliere l'invito di pensatrici come Hampton e Nussbaum a rintracciare un nucleo fondamentale, un minimo comune denominatore che potrebbe essere sfruttato accuratamente anche da chi si interroga su problematiche di genere: «At the heart of this tradition - suggerisce infatti Nussbaum - is a twofold intuition about human beings: namely, that all, just by being human, are of equal dignity and worth»¹⁹.

Del resto, le rivendicazioni avanzate dal primigenio femminismo²⁰ sembrano avere molto in comune con quello che di lì a poco sarebbe stato definito liberalismo, dal momento che esse fanno leva principalmente sulla mancanza di uguaglianza e libertà - valori chiave del pensiero *liberal* - per le donne.

¹⁸ Hampton non condivide l'impostazione rawlsiana per la quale libertà e uguaglianza sarebbero esclusivamente valori politici e non, in nessuna misura, "moral", sostenendo, oltretutto, che tale pretesa non sia poi così fondata, rispetto all'impianto normativo del professore di Harvard (cfr. Ivi, pp. 162 sgg.). Una simile argomentazione è avanzata da Hampton anche nel saggio *Should Political Philosophy Be Done Without Metaphysics?* («Ethics», vol. 99, n. 4, 1989).

¹⁹ M. Nussbaum, *Sex and Social Justice*, cit., p.57.

²⁰ Se assumiamo che "femminismo" sia la riflessione delle donne sulle donne, si può sostenere che la nascita di tale movimento risale all'ultimo decennio del XVIII secolo, a ridosso della rivoluzione francese. Le due figure, tra loro contemporanee, che incarnano questo tentativo innovativo e autonomo di analisi e riflessione sono sicuramente l'inglese Mary Wollstonecraft (1759-1797) e la francese Olympe de Gouges (1748-1794). Per quanto le due pensatrici sviluppino argomenti non perfettamente coincidenti, è possibile rintracciare una matrice comune, intesa come vera e propria base del pensiero femminista. Wollstonecraft, nella sua ben nota opera *A Vindication of the Rights of Woman* (1792), insiste principalmente sulle improprie differenze educative di uomini e donne, chiedendo quindi uguali possibilità di accesso all'istruzione, alla politica e al mondo del lavoro per le donne; mentre la rivoluzionaria autrice della *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* (1791) chiede, come si intuisce dal titolo del testo, l'estensione dei valori della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789 anche alle *donne* e alle *cittadine*. Sebbene soprattutto nell'opera della pensatrice inglese si faccia cenno a un'idea, appena abbozzata, di differenza, le due filosofe si interessano essenzialmente della sfera formale dei diritti e propendono per rivendicazioni di uguaglianza tra i generi.

{ 2 } LIBERI E UGUALI

Non ci sarebbe forse bisogno di ricordare che la critica contemporanea si radica, in maniera quasi paradossale, intorno ai principi fondamentali del liberalismo classico, e quindi all'assunzione per la quale gli "uomini" sarebbero tutti, allo stesso modo, liberi e uguali. Anzitutto viene evidenziato, criticamente, il modo controverso in cui il liberalismo ha fatto uso della parola "uomini", un falso neutro per nulla inclusivo: a lungo - se non tutt'ora - l'espressione "uomini" ha indicato esclusivamente gli individui di sesso maschile e tanto dovrebbe bastare per definire inconciliabili gli obiettivi di liberalismo e femminismo.

Per quanto tali osservazioni mettano in luce problematiche concrete e ancora importanti, personalmente non condivido l'impostazione di fondo delle analisi che da esse scaturiscono. È senz'altro vero che il concetto di "uomo", a cui oggi preferiamo espressioni più generiche quali "individuo" o "essere umano", ha avuto, per lungo tempo, un significato univoco ed escludente nei riguardi di molte altre categorie, non solo di donne, ma anche di uomini, discriminati, ad esempio, per censo o razza. L'uomo *libero e uguale* della tradizione liberale, se procediamo a ritroso fino alle sue origini, è senz'altro maschio, oltre che bianco, borghese ed eterosessuale. La questione, quindi, non sarebbe un mero affare di genere, anche se, nel dibattito contemporaneo, la controversia si riduce però completamente a ciò.

Se da un lato vi è piena consapevolezza del fatto che l'espressione "tutti gli uomini", nella storia della filosofia e non solo, non abbia mai significato realmente nemmeno "tutti i maschi", in ambiente femminista è ancora vivo l'interesse per sottolineare, a partire da tali postulati, l'esclusione femminile dal discorso sociale e politico.

Poiché credo che un obiettivo fondamentale del femminismo contemporaneo debba essere quello di farsi *prendere sul serio*²¹ nel dibattito

²¹ Nelle discussioni che ho affrontato negli ultimi anni circa il mio lavoro di tesi ho spesso utilizzato questa espressione, evidentemente presa in prestito da *Taking Rights Seriously* di

filosofico, sono convinta del fatto che la riflessione femminista dovrebbe evitare argomentazioni pretestuose, che spesso volte minano la credibilità delle tesi proposte. Trovo metodologicamente scorretto applicare etichette antistoriche a discorsi nei quali i valori di cui il femminismo si è fatto portavoce non potevano essere compresi, nonché rintracciare esclusivamente in tali discorsi, che rappresentano per molti altri versi la linfa vitale della tradizione del pensiero occidentale, le ragioni essenziali della disparità fra i generi²².

La sfida di un femminismo che voglia essere preso sul serio, quindi, potrebbe essere quella di mettere finalmente a tacere oziose polemiche. Dato il fatto della soggezione femminile, sulle cui origini le interpretazioni non mancano, quali sono, oggi, le frontiere che vogliamo superare - e magari definitivamente abbattere - sfruttando i preziosi strumenti culturali in nostro possesso?

Ronald Dworkin. Penso che il femminismo, insieme ad altre questioni determinanti, soffra del fatto di essere troppo spesso considerato poco seriamente.

²² *Women in Western Political Thought* di Susan Moller Okin scava in questa direzione, passando in rassegna le principali teorie della tradizione occidentale analizzate sotto la lente femminista. Nel corso dell'opera, Okin propone un'analisi sistematica dell'immagine femminile attraverso lo studio dei classici della filosofia. Osservando che se le donne hanno potuto raggiungere solo un'uguaglianza formale, la filosofa suggerisce che la ragione del *gap* fra i generi può essere rintracciata scorrendo a ritroso la storia: solo in questo modo, infatti, è possibile capire se, e in quale maniera, la tradizione filosofica abbia - o meno - sostenuto l'inclusione femminile. Le conclusioni sono forse già facilmente intuibili. L'argomentazione di Okin mette in luce il fatto che la maggioranza degli scritti filosofici sono stati composti da autori che, quando usano il termine "uomo" si riferiscono certamente, ed esclusivamente, agli esseri umani di sesso maschile. L'unico momento, sostiene la filosofa, in cui le donne sono state davvero incluse è rappresentato dalla *Repubblica* di Platone (sul tema cfr. la voce *Feminist Men's* (a cura di Robert A. Strikwerda) in A. Soble (ed.), *Sex from Plato to Paglia: a Philosophical Encyclopedia*, Greenwood Press, Westport 2006, 2 voll., vol. I, pp. 342-345). In tutti gli altri casi, sostiene Okin, la distinzione netta tra pubblico e privato, unita all'esaltazione delle caratteristiche femminili (declinate in termini di cura e accoglienza) portano a una giustificazione del monopolio maschile nel mondo politico (S. Moller Okin, *Women in Western Political Thought* (1979), Princeton U.P., Princeton 1992). Per quanto l'analisi di Okin sia affascinante, puntuale e ben strutturata, non trovo che la metodologia utilizzata sia pienamente condivisibile. Se è vero che avviare un dialogo con i classici risulta imprescindibile, credo che tale dialogo debba essere orientato alla ricerca di quanto autori e testi hanno ancora da dirci, e non di ciò che non avrebbero mai potuto sostenere.

{ 3 } IL VALORE DELLA DIFFERENZA

Dalla cosiddetta *Seconda ondata* degli anni Settanta, l'attenzione e gli sforzi si sono spostati dalle richieste di uguaglianza, proprie anche del femminismo delle origini, a quelle di differenza, con maggiore riguardo per la specificità, non ancora rivendicata dalle donne. A partire da tale svolta l'approccio *liberal* è stato apertamente messo in discussione e spesso definito *inadatto* per la difesa delle istanze di genere, nonché segno distintivo della classe dominante, quindi concausa della mancata realizzazione di un disegno di concreta emancipazione femminile. È in questo contesto che si affaccia l'idea di una diversa natura femminile, interessata anche - e forse soprattutto - alla cura e all'ascolto²³, elementi di cui la tradizione liberale non avrebbe mai dato conto.

La critica femminista evidenzia un ulteriore punto debole. Se è vero che la battaglia ispirata dai principi liberali ha garantito il riconoscimento di alcuni diritti fondamentali, enorme conquista e primo passo per la messa in discussione del predominio maschile; è vero, nella medesima misura, che libertà e uguaglianza per le donne si attestano su un piano meramente formale, che non ha quasi mai intaccato la sostanza. I dati di fatto a tal proposito parlano chiaro e, con buona pace dei "negazionisti", non si può che constatare come le donne vivano ancora oggi, anche in società liberal-democratiche, in condizioni di svantaggio sistematico.

Tali osservazioni hanno un certo margine di concretezza e una notevole evidenza, ma credo sia doveroso suggerire, a questo punto, di fare attenzione a non cadere nel frequente errore metodologico che porta alla sovrapposizione di piani del discorso che sono, e devono, rimanere distinti: il piano normativo e

²³ Le sostenitrici della cura hanno talvolta avanzato, come argomentazione a sostegno delle proprie tesi, l'idea di un "primato dell'etica femminile", indicando la posizione della cura come "più morale". Tale tesi sembra emergere nelle riflessioni di Carol Gilligan (cfr. *In a Different Voice, Psychological Theory and Women's Development*, Harvard U.P., Cambridge Massachusetts 1982), e più chiaramente in Annette Baier (cfr. *What Do Women Want in a Moral Theory?*, cit.).

quello della prassi²⁴. La riflessione femminista ha spesso ambigualmente giocato sui due livelli, come in parte è normale che sia data la forte connotazione pratica delle questioni affrontate. Ritengo però che tale condizione possa essere annoverata fra le ragioni che hanno portato alcune proposte teoriche a essere prese, come precedentemente sostenuto, poco sul serio.

È evidente che non è sufficiente sancire per legge l'uguaglianza di uomini e donne affinché nella pratica siano garantite eque opportunità per tutti e le discriminazioni basate sul sesso cancellate. Ma questo fatto non è imputabile all'insufficienza dei principi liberal-democratici, quanto piuttosto al modo in cui essi vengono recepiti dalle istituzioni alle quali spetta il compito di applicarli concretamente nel mondo reale²⁵. Una teoria normativa non ha potere in questo senso, ma ciò non significa che abbracciare una concezione filosofica di ispirazione *liberal* sia svantaggioso per le donne o poco conciliabile con le rivendicazioni femministe. Come è stato anticipato, simili obiezioni si attestano su un piano politico più che filosofico, mostrando quindi, almeno in certi casi, una debolezza teorica. Come Rawls insegna, le proposte normative,

²⁴ In ogni caso, gli stessi pensatori *liberal* hanno sottolineato i limiti di un approccio strettamente "sex-blind" e ciò è evidente, ad esempio, nella nozione di *justice as fairness* proposta da John Rawls nel cui disegno teorico trova certamente spazio una politica orientata alle *affirmative actions*.

²⁵ Come nota Rawls nelle sue lezioni di storia della filosofia politica, il contenuto di una concezione politica liberale della giustizia si articola in tre elementi fondamentali: una lista di libertà e diritti fondamentali eguali per tutti; la priorità di queste libertà; ma anche i mezzi adeguati per tutti per far uso di tali diritti e libertà. Soprattutto quest'ultimo punto gioca un ruolo fondamentale, dal momento che, come evidenzia il professore di Harvard, le dottrine libertarie non lo prevedono: «The content of a liberal political conception of justice has three main elements: a list of equal basic rights and liberties, a priority for these freedoms, and an assurance that all members of society have adequate all-purpose means to make use of these rights and liberties [...] There are views, often described as liberal, for example, libertarian views, that don't exemplify the third element to assuring citizens adequate all-purpose means to make use of their freedoms» (J. Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, S. Freeman (ed.), Harvard U.P., Cambridge Massachusetts 2007, pp. 12-13). Si comprende, quindi, l'importanza di distinguere, all'interno di una grande famiglia di teorie, la specifica declinazione di liberalismo alla quale si fa riferimento. È mia convinzione che una teoria femminista possa proficuamente fare propri alcuni assunti della tradizione *liberal*, a patto che consideri fondamentale che l'uguale libertà di ciascuno sia realmente fruibile, dunque a ciò si unisca un sistema di pari opportunità ed eque possibilità - e mezzi - per tutti.

se ben congegnate, sono assimilabili a “utopie realistiche”: partendo dall’osservazione della società e dei suoi problemi è necessario interrogarsi sul come questi dovrebbero, o potrebbero, essere risolti. Sebbene i principi di giustizia non possano essere immediatamente calati nella realtà, questi forniscono un indirizzo normativo per leggere e affrontare le problematiche più complesse del nostro mondo. Certamente, sarebbe un errore pensare di poter considerare una teoria normativa come un vero e proprio vademecum sociale o pretendere che essa sappia indicarci delle soluzioni pratiche immediatamente efficaci.

{ 4 } PRIVATO E POLITICO

È piuttosto noto che il femminismo della *Seconda ondata*, tuttavia, non si è limitato a sottolineare l’insufficienza delle conquiste ottenute dalle donne con il solo appello alla parità negata, ma, rivendicando un’attenzione speciale per una condizione diversa, ha sferrato un attacco contro la tradizione *liberal* colpendola dritta al cuore, ovvero nella sua distinzione netta tra la dimensione pubblica e quella privata. La battaglia femminista mirava a portare all’attenzione del dibattito filosofico e politico un nodo problematico cruciale: la necessità di ripensare la famiglia, riferendosi a essa non più come a un’istituzione privata, bensì come a un vero e proprio “terreno politico”, come a un luogo in cui la soggettività femminile viene facilmente imbrigliata, determinando soggezione e sfruttamento.

La famiglia, in quanto modello relazionale fra intimi, è stata infatti tradizionalmente considerata come totalmente estranea all’interesse politico. La possibile ridefinizione dei confini della sfera pubblica e di quella privata è un importantissimo - e, per la verità, trasversale - argomento femminista, che trova la sua sintesi nella famosa espressione, tutt’altro che retorica, proposta da Carol Hanisch nel 1970, *il personale è politico*²⁶.

²⁶ Cfr. C. Hanisch, *The Personal is Political*, in S. Firestone, A. Koedt (eds.), *Women’s Liberation*,

Tale questione, ad ogni modo, può essere affrontata anche se si lavora in una prospettiva *liberal*. Hampton nota che «feminists are challenging liberals to rethink what is ‘political’ and what is ‘private’, where the jurisdiction of government ends»²⁷; come suggerisce la filosofa, è lo stesso liberalismo a dover ripensare i confini di pubblico e privato, date le nuove sollecitazioni ricevute.

In questa cornice teorica si inserisce, ad esempio, il lavoro di Susan Moller Okin. L'autrice di *Justice, Gender, and the Family*, pur accogliendo i principi fondamentali della tradizione liberale, assume una posizione decisamente critica verso *A Theory of Justice* di John Rawls, che definisce un'opera ambigua per chiunque la legga in un'ottica femminista²⁸. La filosofa osserva che la questione di genere non è stata affatto considerata nello scritto del 1971, sebbene Rawls inserisca la famiglia fra le istituzioni della struttura di base della società ben ordinata, superando in tal modo la classica dicotomia pubblico-privato in linea con le richieste femministe.

Pur facendosi portavoce di obiezioni severe, Okin ravvisa nella teoria del professore di Harvard un *potenziale inespresso*, che potrebbe essere sfruttato dalla critica femminista per trovare una risposta alla domanda «can justice co-exist with gender?»²⁹. In *A Theory of Justice*, infatti, l'artificio contrattualistico,

Notes from the Second Year, N.Y. Radical Feminism, New York 1970, pp. 76 sgg. Il nodo centrale del femminismo contemporaneo resta, a distanza di decenni, la tensione fra privato e pubblico. Scrive Susan Moller Okin: «“The personal is political” is the central message of feminist critiques of the public/domestic dichotomy. It is the core idea of most contemporary feminism. Though many of those who fought in the nineteenth and early twentieth centuries for suffrage and the abolition of oppressive legal status of wives were well aware of the connections between women’s political and personal dominations by men, few pre-1960s feminists questioned women’s special role in the family» (S. Moller Okin, *Justice, Gender, and the Family*, cit., pp. 124-125). La filosofa, a più riprese nelle sue opere, evidenzia come la sfera privata e le problematiche a essa connesse non siano considerate rilevanti da un punto di vista politico e per l'elaborazione di una teoria della giustizia.

²⁷ J. E. Hampton, *The Case for Feminism*, in M. Leahy, D. Cohn-Sherbok (eds.), *The Liberation Debate. Rights at Issue*, Routledge, London-New York 1996, p. 22.

²⁸ Cfr. S. Moller Okin, *Justice, Gender, and the Family*, cit., p. 89. Approfondisco questo argomento nel capitolo terzo di questo lavoro; cfr. pp. 59 sgg.

²⁹ S. Moller Okin, *Justice, Gender, and the Family*, cit., p. 90.

l'ipotesi logica della posizione originaria, permette di «adopt the positions of others - especially positions that we ourselves could never be in», nota Okin, e quindi di comprendere profondamente che «more than formal legal equality of the sexes is required if justice is to be done»³⁰. Tale prospettiva si configura quindi come un buon punto di partenza, anche secondo Okin.

Il *revival* contrattualistico seguito alla pubblicazione di *A Theory of Justice*, porta quindi le teoriche del femminismo a discutere sul concetto di contratto, elemento rigettato dalla maggior parte delle loro proposte. Pietra miliare sul tema è certamente *The Sexual Contract* di Carole Pateman, nel quale l'autrice attacca duramente la tradizione del contratto sociale, ravvisando proprio nell'idea di contratto l'origine della soggezione femminile. Pateman mette in discussione il liberalismo, insistendo sulla falsa neutralità dei suoi postulati, e si concentra su quello che definisce “il fondamento occultato” dalla tradizione del contratto sociale.

Poiché la posizione di Hampton risulta essere diametralmente opposta rispetto a quella di Pateman, credo sia utile soffermarsi più attentamente sulle tesi anti-contrattualistiche esposte in *The Sexual Contract* prima di procedere all'analisi della proposta hamptoniana. Mi occuperò inoltre, in via preliminare, di discutere alcune criticità connesse alla dicotomia pubblico-privato come possibile “punto debole” di una teoria *liberal* e femminista, per poi affrontare, nei prossimi capitoli, le ragioni di un femminismo contrattualistico attraverso le tesi di Hampton.

³⁰ Ivi, p. 102.

{ CAPITOLO SECONDO }

UN PUNTO DI VISTA CRITICO SULLA TEORIA CONTRATTUALISTICA

The idea of basic political principles as the result of social contract is one of the major contributions of liberal political philosophy in the Western tradition. In its various forms, the tradition makes two signal contributions. First, it demonstrates clearly and rigorously that human interests themselves [...] are well served by political society, a society in which all surrender power before law an duly constituted authority. Second, and even more significant, it shows us that if we divest human beings of the artificial advantages some of them hold in all actual societies - wealth, rank, social class, education, and so on - they will agree to a contract of a certain specific sort, which the theories then proceed to spell out. Given that the starting point is in that sense fair, the principles that result from the bargain will be fair. [...] The idea of the contract made in the state of nature thus provides not only an account of the content of political principles, but also a benchmark of political legitimacy. Any society whose basic principles are far from what would be chosen by free, equal, and independent persons in the state of nature is to that extent called into question³¹.

In *Frontiers of Justice* Martha Nussbaum riassume in maniera efficace gli elementi cardine della tradizione contrattualistica: anzitutto, sostiene la filosofa, l'idea di contratto dimostra in maniera chiara che individui autointeressati possono efficacemente realizzare i propri fini grazie a una società politica organizzata; secondariamente, evidenzia come, se si spogliano gli individui dei loro vantaggi sociali e naturali, sia possibile rintracciare alcune fondamentali clausole di base ragionevolmente condivisibili da tutti. L'argomentazione di Nussbaum mette inoltre in luce come “da condizioni eque”, non possono che dipendere “equi risultati”, sottolineando che l'accordo

³¹ M. Nussbaum, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Harvard U.P., Cambridge Massachusetts 2006, pp. 10-11.

deve sempre essere inteso come siglato da individui liberi, uguali e indipendenti. Ma è proprio questa premessa a non persuadere affatto Carole Pateman, la quale, fin dalla prefazione di *The Sexual Contract* non fa mistero della sua posizione critica nei riguardi della teoria contrattualistica. Lo scetticismo verso la tradizione del contratto sociale viene maturato, per stessa ammissione di Pateman, nel corso di lunghi studi, in seguito ai quali la teorica prende coscienza del fatto che «the social contract presupposed the sexual contract, and that civil freedom presupposed patriarchal right»³².

Pateman muove dall'idea secondo la quale la tradizione occidentale affida al contratto sociale la narrazione della storia dell'obbligo politico: partendo da un momento pre-sociale, rappresentato attraverso l'idea dello stato di natura, si arriva alla costituzione delle società tramite un accordo originario. Ma tale accordo, sostiene Pateman, non ha una natura esclusivamente sociale, bensì sesso-sociale³³. Il contratto sociale è un racconto di libertà, ma tale narrazione è pretestuosa e parziale. Quanto di più importante, ovvero l'elemento fondativo del contratto sociale, è stato accuratamente taciuto e il proposito della filosofa consiste proprio nel porre l'accento sulla metà *mancante* della storia.

Nell'argomentazione di Pateman il contratto sessuale diventa il fondamento occultato dalla tradizione del contratto sociale, i cui effetti, però, peserebbero ancora oggi profondamente sulla vita delle donne, considerato che è grazie al contratto sessuale e al matrimonio che gli uomini hanno ottenuto l'uso libero e "legittimo" del corpo femminile.

Certamente colpisce il fatto che una posizione così netta non arrivi, come nota Olivia Guaraldo, da una teorica «lesbo-femminista, nemmeno [da] una femminista radicale degli anni '70, bensì [da] una celebre studiosa del

³² C. Pateman, *The Sexual Contract*, cit., p. x. Alcune tematiche presenti del testo del 1988 sono riprese nel più recente *Contract and Domination* (C. Pateman, C. Mills, Polity Press, Cambridge 2007).

³³ L'utilizzo dell'aggettivo "sessuale" [*sexual*] riferito al contratto ha, in Pateman, una doppia accezione. Da un lato indica che il patto originario è patriarcale, ovvero sancisce il diritto politico degli uomini sulle donne; dall'altro è detto "sessuale" anche perché indica le modalità di accesso al corpo delle donne da parte degli uomini.

contrattualismo, un PhD a Oxford e una lunga carriera accademica tra Inghilterra, Australia, Stati Uniti»³⁴. Scrive Pateman:

The connection between patriarchy and contract has been little explored, even by feminists, despite the fact that, in modern civil society, crucially important institutions are constituted and maintained through contract.³⁵

Pateman ha in mente tanto il contratto di lavoro, quanto il contratto di matrimonio, nonché quello - puramente “ideale” - tra prostituta e cliente; ma anche il “contratto” di schiavitù e quello siglato dalle madri surrogate. A queste diverse tipologie³⁶ di contratto l'autrice dedica le riflessioni del suo testo, mostrando come ciascuna di esse sia riconducibile agli elementi occultati dal contratto sociale, basato su menzogneri presupposti di libertà e uguaglianza.

Come è stato detto, l'obiettivo dichiarato è ricostruire la storia del contratto al fine di «throw light onto the present-day structure of major social institutions in Britain, Australia and the United States»³⁷.

{ 1 } FALSA UGUAGLIANZA

Nel rigettare la tradizione del contratto sociale, Pateman propone l'argomento, che in parte ho già discusso, del falso riconoscimento di pari

³⁴ O. Guaraldo, *Introduzione* a C. Pateman, *Il contratto sessuale* (tr. it.), Moretti e Vitali, Bergamo 2015, p. 10.

³⁵ C. Pateman, *The Sexual Contract*, cit., p. 4.

³⁶ Il riferimento a “contratti” così diversi fra loro rende l'argomentazione dell'autrice di *The Sexual Contract* talvolta incongruente. Trovo significativo il fatto che Pateman insista, per avvalorare la sua tesi del “fondamento occultato”, sull'assenza di un vero e proprio contratto di matrimonio - opinione, a mio avviso, del tutto confutabile; cfr. la successiva nota 44 - e si serva però, allo stesso tempo, di altri esempi ben più controversi di “patto” (come quello fra prostituta e cliente).

³⁷ C. Pateman, *The Sexual Contract*, cit., p. 4.

libertà ed eguaglianza³⁸ a tutti gli individui, e dunque ai potenziali contraenti. Se gli esseri umani nascono liberi, uguali e indipendenti, solo dopo aver fornito il proprio consenso un individuo potrà essere dominato da parte di un altro (il che sarebbe, peraltro, manifestamente assurdo). Ma questo discorso, nota Pateman, ha sempre avuto una forte connotazione di genere e non è mai stato valido per le donne, le quali sono state uniformemente rappresentate nella storia del pensiero occidentale - con la sola eccezione di Thomas Hobbes³⁹ - come naturalmente soggette all'autorità maschile. I contrattualisti

³⁸ Delineando un approfondito quadro teorico per affrontare il “problema dell’uguaglianza”, Adriana Cavarero afferma che «la teoria femminista contemporanea che critica le posizioni emancipazioniste, lo fa in base alla convinzione che la logica androcentrica del principio egualitario non sia né emendabile, né perfezionabile, né riformabile». L’uguaglianza, aggiunge la studiosa, «viene perlopiù deostruita e interpretata [...] come un sintomo illuminista dell’ordine simbolico patriarcale, del tutto funzionale al complesso sistema di linguaggi e di poteri che la modernità inaugura» (cfr. *Il pensiero femminista. Un approccio teorico*, in F. Restaino, A. Cavarero, *Le filosofie femministe*, Mondadori, Milano 2002, p. 92). L’interpretazione di Cavarero trova riscontro in una certa scolastica dove la critica al contrattualismo e all’individualismo è piuttosto radicata. Ma come è evidente, si tratta anzitutto di una scelta di campo interpretativa. Si può sostenere, con Cavarero, che la via emancipatoria sia una «strada fallimentare e senza sbocco» (*Ibidem*), oppure intendere il concetto di uguaglianza come un assunto fondamentale per la costruzione di una teoria femminista (la filosofia di Jean Hampton è un chiaro esempio di questa seconda possibilità). La scuola anti-egalitarista evidenzia il carattere patriarcale intrinseco dell’idea di uguaglianza e l’analisi di Cavarero è molto chiara in proposito: «Sorta per eliminare le differenze fra uomini e costruita sull’universalità del solo soggetto maschile l’uguaglianza modifica più tardi, a parole, la sua forma e *comprende* anche le donne. Le comprende nel senso etimologico della parola: ossia le *prende* dentro come se fossero uomini, nonostante siano e rimangano donne a tutti gli effetti pratici e simbolici. Tale comprensione consiste perciò, crucialmente, in un’omologazione delle donne al paradigma maschile che modella il principio» (Ivi, p. 88). Oltre a non condividere l’impostazione di fondo di tale discorso (come è già stato sostenuto nei precedenti paragrafi), la mia impressione è che tale argomentazione fraintenda un punto fondamentale: uguaglianza non significa identità. Le preoccupazioni di Cavarero potrebbero essere facilmente smorzate tenendo a mente la lezione di Herbert Hart, ovvero la tradizionale lezione *liberal*, per cui la vera uguaglianza è possibile solo se vengono tenute in stretta considerazione le *specificità* dei singoli soggetti. L’uguaglianza nella differenza è certamente il paradigma a cui ci si deve riferire nell’ambito di una teoria femminista e più in generale nell’ambito di una teoria dell’equità.

³⁹ Nell’interpretazione di Pateman, Hobbes è presentato come l’unico filosofo ad aver teorizzato l’uguaglianza fra i sessi nello stato di natura, sebbene presto destinata a cessare con l’istituzione dello stato (cfr. Ivi, p. 6 e pp. 44 sgg.); in tutti gli altri casi, già nello stato di natura le donne sembrano prive di qualsiasi potere contrattuale. Si rimanda, per un approfondimento sul tema, al saggio di Sharon Lloyd, *Power and Sexual Subordination in Hobbes’s Political Theory*, la cui argomentazione è riassumibile in questi termini: sostenendo che Hobbes abbia teorizzato l’uguaglianza di uomini e donne nello stato di natura, Lloyd si

contemporanei seguono l'esempio dei contrattualisti moderni, argomenta ancora Pateman, «but this goes unnoticed because they subsume feminine beings under the apparently universal, sexually neuter category of the 'individual'»⁴⁰.

Sottolineando, in accordo con Okin su questo punto, la poca attenzione di Rawls nei riguardi del genere⁴¹, Pateman critica fortemente l'artificio espositivo del quale si serve il professore di Harvard. La posizione originaria non sarebbe il luogo della contrattazione e dell'accordo, ma solo lo spazio nel quale i capifamiglia - certamente uomini, almeno nell'interpretazione della pensatrice, secondo la quale il genere non sarebbe semplicemente omissis, bensì sottinteso - consolidano il loro *naturale* potere sulle donne. A poco servono i richiami alla razionalità dei decisori e al loro unanime accordo sui principi di giustizia: la posizione originaria, afferma Pateman, «is a logical abstraction of such rigour that nothing happens there»⁴².

chiede come mai tale uguaglianza venga meno nella società civile. Le domande della teorica diventano poi più specifiche: se l'uguaglianza è il postulato dei contratti, dobbiamo supporre che nel meccanismo contrattuale si possano rintracciare le basi della disuguaglianza civile? Ma se nei contratti vi sono degli elementi che legittimano la subordinazione, si comprende che non sarebbe saggio accettarli (S. A. Lloyd, *Power and Sexual Subordination in Hobbes's Political Theory*, in N. Hirschmann, J. Wright (eds.), *Feminist Interpretations of Thomas Hobbes*, Pennsylvania State U.P., University Park, Pennsylvania 2012, pp. 47-62).

⁴⁰ C. Pateman, *The Sexual Contract*, cit., p. 42.

⁴¹ Farò riferimento a questo argomento critico anche nel prossimo capitolo. Ad ogni modo, la posizione esposta da Pateman non tiene conto delle precisazioni offerte da Rawls nelle opere successive ad *A Theory of Justice*, sebbene anche il sesso venga indicato fra gli elementi coperti dal velo di ignoranza già a partire dal saggio *Fairness to Goodness* del 1975 («The Philosophical Review», vol. 84, n. 4, pp. 537 sgg.).

⁴² C. Pateman, *The Sexual Contract*, cit., p. 43. Su questo punto si riscontra, tuttavia, una vicinanza con l'interpretazione di Hampton (cfr. J. E. Hampton, *Contracts and Choices: Does Rawls Have a Social Contract Theory?*, «The Journal of Philosophy», vol. 77, n. 6, 1980). Anche Hampton sostiene infatti che l'*original position* rawlsiana sia decisamente troppo "statica" perché in essa avvenga una concreta negoziazione; sul tema cfr. pp. 121 sgg. di questo lavoro.

{ 2 } CONTRATTO SESSUALE E MATRIMONIO

Pateman si concentra sull'analisi dell'*istituto del matrimonio*, il quale mostrerebbe con evidenza l'omissione del contratto sessuale e il fatto che le donne, a differenza degli uomini, sono sempre state considerate come prive di libertà naturale. L'autrice propone, anche in questo caso, una ricostruzione storica; ma non è sempre semplice comprendere a quale contesto preciso alcune sue affermazioni facciano riferimento. Quando Pateman sostiene che le donne, attraverso il matrimonio, diventano casalinghe e che in tal modo si costituisce una divisione sessuale del lavoro, si riferisce anche a quanto accade nelle società contemporanee.⁴³ Quando parla del matrimonio come composto da due atti, un'enunciazione performativa - il *sì* - che trasforma un uomo e una donna in coniugi, senza sottoscrizione di un formale contratto⁴⁴, a cui si aggiunge l'atto sessuale - perché i matrimoni "non consumati" non sono validi

⁴³ C. Pateman, *The Sexual Contract*, cit., pp. 116 sgg.

⁴⁴ Non possiedo le competenze per sviluppare un argomento di diritto internazionale comparato e dunque analizzare nel dettaglio l'istituto del matrimonio nei diversi ordinamenti giuridici a cui Pateman fa riferimento. Tuttavia, ritengo poco plausibile che non esista una chiara legislazione in materia e che, come sostiene Pateman, non esista niente di assimilabile a un formale "contratto di matrimonio" in Gran Bretagna e Stati Uniti. Per quanto riguarda il caso italiano, ad esempio, è vero che, secondo quanto previsto dall'ordinamento giuridico, definire il matrimonio come un "contratto" non è corretto (sebbene non tutti gli studiosi abbiano la medesima opinione sul tema). Il matrimonio è più propriamente un negozio giuridico, di cui il "contratto" rappresenta solo una variabile particolare. A differenza del contratto, infatti, il negozio giuridico si configura come valido anche in presenza della sola dichiarazione, quale espressione della volontà delle parti, vale a dire, nella fattispecie di nostro interesse, che il matrimonio può essere considerato pienamente un atto performativo, nel quale il "sì" determina una nuova natura per le persone che lo pronunciano, trasformandosi in coniugi. Il matrimonio è valido anche senza la formale apposizione delle firme sugli atti, comunque di norma richieste). Ad ogni modo, l'assunzione reciproca di vincoli non è arbitraria né discriminatoria, come Pateman sembra suggerire. Nell'ordinamento italiano gli obblighi e i diritti dei coniugi sono stabiliti per Legge, e i nubendi sono edotti precisamente sul contenuto di essi, rispetto ai quali dichiarano, con il "sì", oltre che con la firma degli atti, di impegnarsi. Sia che ci si voglia limitare all'aspetto performativo, sia che si consideri anche la firma dell'atto di matrimonio, ci sono buone ragioni, a mio avviso, per ritenere che - usando l'espressione di Pateman - esista un "regolare *contratto* di matrimonio", le cui clausole sono rappresentate, nel caso italiano, dagli articoli dal 143 al 148 del Codice civile. Particolarmente significativo è quanto prescritto dall'articolo 143 secondo il quale «con il matrimonio il marito e la moglie acquistano gli stessi diritti e assumono i medesimi doveri. Dal matrimonio deriva l'obbligo reciproco alla fedeltà, all'assistenza morale e materiale, alla

- a quale ordinamento giuridico e momento storico fa riferimento?⁴⁵ A tali considerazioni, che sembrano almeno a tratti strettamente connesse allo stato attuale delle cose, Pateman fa seguire un brano tratto dalla *Metafisica dei costumi* di Kant, la cui pertinenza, rispetto alle problematiche del diritto di famiglia contemporaneo, appare quantomeno discutibile⁴⁶.

Contemporary feminists - scrive ancora Pateman - have paid relatively little attention to the vow of obedience [...] If the promise of universal freedom heralded by the story of an original contract is not to appear fraudulent from the start, women must take part in contract in the new civil order. If men's civil status as equals and patriarchal masters is to be maintained, the contract into which women enter must be separated from other contracts. A woman agrees to obey her husband when she becomes a wife; what better way of giving public affirmation that men are sexual masters, exercising the law of male sex-right, in their private lives?⁴⁷

Mostrando una chiara perplessità nei riguardi dell'istituto del matrimonio, Pateman insiste sul fatto che le donne debbano necessariamente aver "sottoscritto" un contratto diverso, che impone cieca obbedienza e subordinazione. Mi sembra che il passaggio citato contenga, riassumendoli, alcuni dei principali nodi problematici che emergono in maniera ricorrente nel corso dell'opera e che, per questa ragione, è mio interesse discutere. La prima questione riguarda, dunque, l'uso che Pateman fa del termine "contratto", sovrapponendo, a mio avviso, alcune declinazioni del concetto.

collaborazione nell'interesse della famiglia e alla coabitazione. Entrambi i coniugi sono tenuti, ciascuno in relazione alle proprie sostanze e alla propria capacità di lavoro professionale o casalingo, a contribuire ai bisogni della famiglia»; si comprende quindi il piano di perfetta parità e uguaglianza che deriva dall'unione matrimoniale. Sebbene il matrimonio sia normato in maniera differente a seconda del Paese (con regimi patrimoniali molto diversi fra loro, ad esempio), vi sono comunque sempre delle norme che regolano tale istituto, nonché degli adempimenti burocratici formali da espletare.

⁴⁵ C. Pateman, *The Sexual Contract*, cit., pp. 163 sgg.

⁴⁶ Cfr. Ivi, p. 164 e I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten* (1797); tr. it. *La metafisica dei costumi, Principi metafisici della dottrina del diritto*, § 27, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 98.

⁴⁷ C. Pateman, *The Sexual Contract*, cit., pp. 181-182.

{ 3 } CONTRATTO O CONTRATTI?

Anzitutto vorrei premettere che il ricorso alla nozione filosofica di contratto, con riferimento alla tradizione del contratto sociale, sembra, almeno per quella che è la mia comprensione di tale concetto, aver poco a che vedere con i contratti, nella loro definizione giuridica; mentre in Pateman dal “contratto” discendono direttamente i “contratti” intesi come le forme di svendita e asservimento dell’individuo - e delle donne in particolare - attraverso le quali si perpetuano sfruttamento e oppressione.

«From the standpoint of contract, in social life there are contracts all the way down», argomenta Pateman, sostenendo che anche «even the ultimate form of civil subordination, the slave contract, is legitimate» e che tale contratto non sarebbe «significantly different from any other contract»⁴⁸. Per questa ragione l’autrice invita femministe e socialisti⁴⁹ a rifiutare tale paradigma, insistendo sul fatto che, sebbene il contrattualismo sostenga che «all examples of contract involving property in the person establish free relations», tale assunto «relies on a political fiction»⁵⁰.

Il contratto è inteso dalla pensatrice come il mezzo attraverso il quale legittimare la riproduzione di un ordine sociale iniquo, mentre credo che l’uso teorico di tale strumento abbia un fine diametralmente opposto, pur con le dovute differenze che si ravvisano nelle diverse dottrine che rientrano nella tradizione del contratto sociale.

⁴⁸ Ivi, p. 15. È evidente che il punto di riferimento polemico è rappresentato da posizioni radicali come quella di Robert Nozick (sul tema si rimanda anche alla lettura di un saggio successivo, cfr. C. Pateman, *Self-Ownership and Property in the Person*, «The Journal of Political Philosophy», vol. 10, n. 1, 2002, p. 21). Credo che in una teoria contrattualistica di stampo liberal-democratico tale condizione non potrebbe essere accolta e di certo non sarebbe ammissibile in una società ben ordinata basata sui principi di giustizia rawlsiani, perché non coerente anzitutto con il principio di libertà, prioritario rispetto al principio di uguaglianza/differenza.

⁴⁹ Si comprende, a partire da simili richiami, che il testo di Pateman risulta essere fortemente ideologico.

⁵⁰ C. Pateman, *The Sexual Contract*, cit., p. 17.

Il contratto originario è un modello, certamente un'astrazione logica per la quale, tuttavia, la simmetria delle parti in causa è considerata un presupposto essenziale. I contratti ai quali fa riferimento Pateman, al fine di evidenziare squilibri e iniquità sociali, sono di altra natura e hanno poco a che vedere con la dimensione del contratto come metodo. Come nota Janice Richardson, in Pateman i contratti - sociale, di lavoro, di matrimonio - hanno un importante aspetto in comune: «They evoke the idea of *consent* of the weaker party [...] These parties are deemed to agree to obey, even when there is no real alternative»⁵¹; mi pare però che questa argomentazione non possa essere considerata valida, dal momento che contraddice apertamente il meccanismo del contratto sociale e attribuisce lo stesso statuto a questioni fra loro molto diverse, supponendo che la nozione di “contratto” sia una e immutabile, valida per ogni circostanza. Il contratto di matrimonio, strumento del diritto privato, non è paragonabile al contratto sociale, il cui statuto è teorico-normativo, ma nemmeno al contratto di lavoro, unico esempio, peraltro, fra i contratti “codificati” citati a prevedere una dichiarata asimmetria tra le parti in causa, dalla quale, tuttavia, discendono anche obbligazioni speculari i cui limiti sono sanciti in maniera molto chiara dal legislatore. In ogni caso, l'idea di un contratto nel quale le condizioni vengono dettate, senza possibilità di mediazione, dai più forti era stata abbondantemente sconfessata con chiarezza già da Jean-Jacques Rousseau per il quale il patto iniquo del ricco con il povero si configura come un accordo illegittimo⁵², e similmente possiamo considerare il costante appello all'equità nelle opere di John Rawls.

Sebbene in Pateman le notevoli sfumature che lo caratterizzano tendano a scomparire, il discorso sul contratto presenta molteplici e complessi piani. Come nota Susan Moller Okin nella sua *review* intitolata *The Sexual Contract - Feminism, the Individual, and Contract Theory*, sembra che la teorica del *contratto sessuale* faccia riferimento a generali - e a tratti imprecise - concezioni di

⁵¹ J. Richardson, *Contemporary Feminist Perspectives on Social Contract Theory*, cit., p. 407.

⁵² Cfr. J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), texte établi et annoté par J. Starobinsky, in *Œuvres complètes*, édition publiée sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, vol. III, Gallimard, Paris 1964, p. 177.

contratto e contrattualismo⁵³ e che si serva, in ultima istanza, di una nozione quasi completamente schiacciata sul concetto di contrattualismo radicale o meglio, più propriamente, di *libertarianism*⁵⁴.

Sovrapponendo le idee di *liberal contract* e *libertarianism*, l'argomento di Pateman finisce per essere *decisamente fallace*⁵⁵. Il contratto rifiutato da Pateman, sembra vestire i panni del liberismo incontrollato e ciò risulta evidente dall'inclusione di Robert Nozick fra i *contemporary contractarians*, sebbene tale etichetta non possa considerarsi appropriata per il filosofo statunitense⁵⁶.

Da un lato questo riferimento inesatto alla teoria di Nozick conferma la correttezza della tesi per cui il contrattualismo, per come Pateman lo intende, non è altro che una forma di *libertarianism*; ma allo stesso tempo il definire Nozick un esponente contemporaneo della teoria contrattualistica denota una profonda imprecisione argomentativa, considerato che in *Anarchy, State, and Utopia* - opera citata da Pateman - sono rifiutati categoricamente i postulati contrattualistici⁵⁷. Seguendo il ragionamento dell'autrice, anche Okin incorre

⁵³ Pateman utilizza le espressioni *contractarian theory*, *contractarianism* e *the standpoint of contract*.

⁵⁴ Cfr. C. Pateman, *The Sexual Contract*, cit., p. 14 e S. Moller Okin, *Feminism, the Individual, and Contract Theory*, «Ethics», vol. 100, n. 3, 1990, p. 666. Pateman afferma apertamente, in un saggio del 2002, che: «In *The Sexual Contract* I used the label of “contractarianism” in order to highlight the central place of practice of contract in libertarian theory» (C. Pateman, *Self-Ownership and Property in the Person*, cit., p. 21). Vorrei segnalare, peraltro, che Pateman sostiene, sorprendentemente, che per Hampton “contrattualismo” e “liberalismo” sono sinonimi: «Hampton’s arguments are liberal - like many political philosophers she assumes that “liberal” and “contractarian” are synonymous», pur riconoscendo che «she does not see liberalism as a neutral doctrine» (C. Pateman, *The Intrinsic Worth of Persons: Contractarianism in Moral and Political Philosophy by Jean Hampton and Daniel Farnham* (Review), «Hypatia», vol. 24, n. 1, 2009, p. 188). Come ho già sostenuto, credo che questa sia una convinzione di Pateman, più che una corretta interpretazione dei testi di Hampton.

⁵⁵ S. Moller Okin, *Feminism, the Individual, and Contract Theory*, cit., p. 666.

⁵⁶ Cfr. C. Pateman, *The Sexual Contract*, cit., p. 71.

⁵⁷ La visione anarco-capitalista di Nozick oppone alla narrazione contrattualistica la logica del mercato come base per l'unica forma di ordinamento legittimo possibile, lo stato minimo. Lo stato minimo si configura come un'aggregazione di contratti privati, ma non si rintraccia, a fondamento di tale stato, nessun patto sociale unitario. L'emergere delle agenzie protettive e la loro dialettica che conduce alla formazione dello stato propriamente detto, attraverso un processo storico e graduale: «To get to something recognizable as a state we must show (1) how an ultraminimal state arises out of the system of private protective associations; and (2) how the ultraminimal state is transformed into a minimal state, how it gives rise to that

nell'errore di attribuire una posizione contrattualistica a Nozick, ad ogni modo sottolineando che la versione rawlsiana differisce nettamente dalla teoria dello stato minimo e non sembra pertanto aderente alla definizione di teoria contrattualistica proposta da Pateman. Un contrattualismo *à la Rawls*, suggerisce Okin, «*can readily be put to feminist uses*»⁵⁸.

Per quanto la tesi di Pateman risulti affascinante e ben argomentata, credo che essa presenti non pochi elementi di debolezza. Potremmo forse ragionevolmente supporre che un ipotetico contratto sessuale, inteso come tacito fondamento del contratto sociale, sia, in qualche forma, esistito. Si è inoltre già detto a sufficienza, e niente sotto questo profilo è posto in discussione, a proposito della parzialità del concetto di “uomo”, per troppo tempo unico soggetto politico, e certamente si può convenire sul fatto che fosse urgente, soprattutto nei decenni passati, portare all'attenzione del dibattito filosofico tali mancanze. Ma ciò non toglie, come già si è sostenuto in una precedente nota, che la posizione di Pateman sia fortemente ideologica e, per conseguenza, a tratti forzata.

“redistribution” for the general provision of protective services that constitutes it as the minimal state. To show that the minimal state is morally legitimate, to show it is not immoral itself, we must show also that these transitions in (1) and (2) *each* are morally legitimate. [...] We argue that the first transition, from a system of private protective agencies to an ultraminimal state, will occur by an invisible-hand process in a morally permissible way that violates no one's rights. Secondly, we argue that the transition from an ultraminimal state to a minimal state morally must occur» (R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, New York 1974, p. 52); ancora più chiaramente Nozick afferma che: «Persons will converge in exchanges on the more marketable goods, being willing to exchange their goods for them; the more willing, the more they know others who are also willing to do so, in a mutually reinforcing process. [...] For obvious reasons, the goods they converge on, via their individual decisions, will have certain properties: initial independent value (else they wouldn't begin as more marketable), physically enduring, nonperishable, divisible, portable, and so forth. No express agreement and *no social contract* fixing a medium of exchange is necessary» (Ivi, p. 18, corsivo mio). Il ricorso all'idea di una sorta di mano invisibile smithiana è in grado di spiegare il processo di formazione di una società, la cui unica unità di misura è il mercato.

⁵⁸ S. Moller Okin, *Feminism, the Individual, and Contract Theory*, cit., p. 666.

{ 4 } CONTRATTO E SUBORDINAZIONE:

UNA RELAZIONE NECESSARIA?

Esaminate le obiezioni avanzate da Pateman, credo che risulti evidente l'urgenza di provare a comprendere se effettivamente esiste una relazione forte, direi quasi essenziale, tra l'ipotesi contrattualistica e la soggezione di alcuni gruppi sociali. Se l'esperimento liberal-democratico e la tradizione del contratto sociale hanno dato esiti non esattamente equi, potrebbe essere opportuno domandarsi se ciò sia imputabile a un errore di metodo o a un'errata applicazione del metodo.

Pateman, come è ormai chiaro, sembra propendere per la prima soluzione, riconoscendo un nesso troppo stretto fra l'esclusione - storica - delle donne dal politico e lo svantaggio sociale dei giorni nostri. Peraltro, Pateman appare abbastanza convinta del fatto che le *cattive* pratiche socialmente accettate non solo contribuiscono in maniera preponderante a mantenere le donne in una condizione di svantaggio - ciò è palese -, ma anche che la forza di tali pratiche derivi dal fatto che esse affondano le loro radici nel contratto sessuale, che quindi continuerebbe, ancora oggi, a esercitare la propria influenza in maniera indiretta.

Se, invece, prendessimo in considerazione la seconda ipotesi, ovvero l'errata applicazione del metodo, ci troveremmo di fronte a uno scenario completamente diverso, abbastanza simile a quello che ci si presenta davanti quando accogliamo l'invito di Okin a concentrarci sul potenziale inespresso della teoria rawlsiana. Non mi trovo in accordo con alcune obiezioni di Okin, perché credo, come sosterrò nelle prossime pagine, che si possa ragionevolmente supporre che in *A Theory of Justice* vi siano già tutti gli strumenti per superarle; ma condivido la necessità di sottolineare alcune carenze. Soprattutto tra gli anni Settanta e Ottanta, evidenziare la falsa neutralità del termine "uomo" era urgente e necessario, quasi doveroso direi. Questo non significa, però, che il contrattualismo stesso non possa fornire una risposta soddisfacente alle obiezioni anti-contrattualistiche avanzate da alcune

teoriche femministe. Se assumiamo che alla categoria di “essere umano” appartengono tanto gli uomini quanto le donne, e se gli esseri umani sono intesi come pienamente liberi e uguali, possiamo pensare ancora all'accordo tra pari come a una forma di soggezione?

A mio parere non vi sono ostacoli concreti affinché una teoria femminista si inserisca saldamente in una cornice teorica di matrice liberal-democratica e contrattualistica, a patto però che si operi una revisione dei confini tra pubblico e privato e che la famiglia - o, per dirla con Hampton, le relazioni intime - sia considerata, almeno in una certa misura, un problema politico.

{ CAPITOLO TERZO }

LA FAMIGLIA È UN PROBLEMA POLITICO?

Major contemporary Anglo-American theories of justice are to a great extent about men with wives at home.⁵⁹

In *A Theory of Justice* sono omissi, scrive John Rawls nell'introduzione di *Political Liberalism*, argomenti importanti «for example, the justice of and in the family, though I do assume that in some form the family is just»⁶⁰. Il ragionamento del professore di Harvard fa leva sul fatto che «a conception of justice worked up by focusing on a few long-standing classical problems should be correct, or at least provide guidelines for addressing further questions»⁶¹, giustificandosi in questo modo per non aver affrontato nel dettaglio alcune problematiche nella sua opera del 1971.

Once we get the conceptions and principles right for the basic historical questions, - si legge ancora in *Political Liberalism* - those conceptions and principles should be widely applicable to our own problems also. The same equality of The Declaration of Independence which Lincoln invoked to condemn slavery can be invoked to condemn the inequality and oppression of women. I think it a matter of understanding what earlier principles require under changed circumstances and of insisting that they now be honored in existing institutions. For this reason *Theory* focused on certain main historical problems in the hope of formulating a family of reasonable conceptions and principles that might also hold for other basic cases.⁶²

⁵⁹ S. Moller Okin, *Justice, Gender, and the Family*, cit., p. 110.

⁶⁰ J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia U. P., New York 1993, p. xxix.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibidem*.

La precisazione, oltre a fare chiarezza su un tema controverso, evidenzia alcune importanti differenze che intercorrono fra *A Theory of Justice* e *Political Liberalism*, che pure devono essere lette, a mio parere, senza soluzione di continuità. Mentre l'opera del 1971 pone le basi teoriche e normative di una proposta liberal-democratica e contrattualistica, *Political Liberalism*, pur presupponendo tale sostrato normativo, si interroga sulle questioni che nascono in una società pluralista, come sono le società odierne, che prenda sul serio i dettami della giustizia come equità e che miri a essere stabile e duratura nel tempo. Ecco perché in *Political Liberalism* trovano spazio problemi che erano stati poco, o per nulla, presenti nella pagine di *A Theory of Justice*. Si tratta di vedere, ora, in che modo vengono considerate tali importanti questioni e qual è l'effettivo status della famiglia nella proposta contrattualistica rawlsiana.

{ 1 } FAMIGLIA E (IN)GIUSTIZIA

In *Justice, Gender, and the Family*, Susan Moller Okin riconosce che tra i più importanti teorici della giustizia contemporanei solo John Rawls considera la famiglia come una “scuola di sviluppo morale”⁶³, all'interno della quale gli individui - e i cittadini - maturano un “senso di giustizia”. La teoria del professore di Harvard non è comunque considerata da Okin, come è stato accennato, immune da critiche.

Okin riflette sulle “carenze” di tale approccio in molti luoghi, ma una prima esposizione organica è presentata nel capitolo quinto del suo saggio datato 1989. Okin nota come i riferimenti al genere, da parte di Rawls, siano piuttosto scarsi. In più, l'utilizzo di falsi neutri nelle pagine di *A Theory of Justice* non sarebbe imputabile, secondo la filosofa, al considerare il sesso come una contingenza moralmente irrilevante⁶⁴, come tante altre coperte dal velo di

⁶³ Cfr. S. Moller Okin, *Justice, Gender, and the Family*, cit., p. 97.

⁶⁴ Cfr. Ivi, pp. 90 sgg. In realtà, come è stato ricordato anche in una precedente nota, Rawls specifica già dal saggio *Fairness to Goodness* (cit., pp. 537 sgg.) che il sesso è una delle dotazioni naturali coperta dal velo di ignoranza.

ignoranza. Se il sesso non viene espressamente menzionato è perché la sua connotazione - nella forma maschile - è evidentemente presupposta; una lettrice femminista potrebbe chiedersi, pertanto, se la teoria di Rawls riguardi o meno le donne⁶⁵, suggerisce la teorica. Ma la questione non è un affare meramente linguistico.

Le difficoltà, sostiene Okin, si fanno ancora maggiori nel momento in cui Rawls spiega che i decisori razionali che agiscono in posizione originaria⁶⁶ non devono essere considerati come individui singoli, bensì come “capifamiglia” [*heads of families*]⁶⁷. In linea di principio qualsiasi membro della famiglia potrebbe diventarne un rappresentante, ma Okin è convinta del fatto

⁶⁵ Cfr. S. Moller Okin, *Justice, Gender, and the Family*, cit., p. 91. Cfr. anche L. Hirshman, *Is the Original Position Inherently Male-Superior?*, «Columbia Law Review», vol. 94, n. 6, 1994.

⁶⁶ L'argomento della posizione originaria e la descrizione degli individui rappresentativi sono stati oggetto di revisione nel corso degli anni da parte di Rawls. È interessante notare che il riferimento ai decisori razionali come “capifamiglia” viene proposto per introdurre l'idea della giustizia tra generazioni, pensando a dei rappresentanti intesi come padri che si facciano in qualche modo garanti degli interessi dei figli. Scrive Rawls: «The question arises, however, whether the persons in the original position have obligations and duties to third parties, for example, to their immediate descendants», e in virtù di una possibile risposta affermativa aggiunge che «we may think of the parties as heads of families, and therefore as having a desire to further the welfare of their nearest descendants» (J. Rawls, *A Theory of Justice* (1971), Oxford U. P., Oxford 1973, p. 128). Forse possiamo considerare ragionevole l'assunzione di Rawls, anche se poco aderente all'idea di individui razionali inclini, per natura, al calcolo strategico - il problema quindi non riguarderebbe solo le mogli, ammesso che esse non possano essere considerate capifamiglia, ma anche i figli o comunque tutti i soggetti rappresentati indirettamente in quanto membri di una famiglia. La stessa questione della giustizia fra generazioni, quindi, sembra essere tutt'altro che risolta dall'*escamotage* proposto. In ogni caso, rimanendo aderenti alla problematica femminista, mi preme evidenziare in che modo in *Justice as Fairness: A Restatement*, dove non compare un esplicito richiamo ai capifamiglia, Rawls precisa meglio come debba essere intesa la posizione originaria e in che senso essa sia caratterizzata dalla presenza di “individui rappresentativi”, che fungono in qualche misura anche da “rappresentanti” in senso ampio: «Many questions about the original position answer themselves if we [...] see it is a device of representation modeling reasonable constraints that limit the reasons that the parties as rational representatives may appeal to» (J. Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, Harvard U.P., Cambridge Massachusetts 2001, p. 86). La posizione originaria offre gli elementi per comprendere che tipo di ragionamento le parti dovrebbero condurre per pervenire a esiti imparziali, sebbene la posizione originaria non sia né un'assemblea generale di tutti quelli che sono in vita in una data epoca, né una riunione di tutte le parti reali o possibili. Ma Rawls non esclude che ciascuno di noi possa farne parte, in ogni momento «simply by reasoning in accordance with the modeled constraints, citing only reasons those constraints allow» (*Ibidem*).

⁶⁷ Sul tema si rimanda all'analisi di K. Green in *Rawls, Women and the Priority of Liberty*, «Australasian Journal of Philosophy», vol. 64 (supplemento), 1986.

che le donne non siano considerate come candidate papabili, anche alla luce dell'assunzione rawlsiana per cui gli individui della posizione originaria si immaginano come padri⁶⁸.

La famiglia, sostiene Okin, diviene un'entità semi-invisibile nella teoria rawlsiana, pur essendo stata inserita nella sfera della giustizia sociale, operazione *sorprendente* - commenta la filosofa - in ambito *liberale*.

Già in *A Theory of Justice*, infatti, Rawls sostiene che la famiglia è parte della struttura di base della società, che nell'architettura rawlsiana rappresenta, come è noto, lo sfondo sociale nel quale hanno luogo le attività degli individui e delle associazioni⁶⁹. La struttura di base è, più precisamente, definita da Rawls come *l'oggetto fondamentale della giustizia* e da ciò consegue che una struttura di base giusta è in grado di garantire quella che viene chiamata "giustizia di sfondo". Scrive Rawls:

For us the primary subject of justice is the basic structure of society, or more exactly, the way in which the major social institutions distribute fundamental rights and duties and determine the division of advantages from social cooperation. By major institutions I understand the political constitution and the principal economic and social arrangements. Thus the legal protection of freedom of thought and liberty of conscience, competitive markets, private property in the means of production, and the monogamous family are examples of major social institutions.⁷⁰

La critica femminista⁷¹ nota però come vi siano delle incongruenze nel modo in cui Rawls parla di famiglia, tenendo conto sia di *A Theory of Justice*,

⁶⁸ Cfr. S. Moller Okin, *Justice, Gender, and the Family*, cit., p. 92 e J. Rawls, *A Theory of Justice*, cit., p. 289.

⁶⁹ Rawls propone una definizione simile di struttura di base in *Justice as Fairness: A Restatement*, cit., pp. 10 sgg.

⁷⁰ J. Rawls, *A Theory of Justice*, cit., p. 7.

⁷¹ Cfr. R. Abbey, *Back Toward a Comprehensive Liberalism? Justice as Fairness, Gender, and Families*, «Political Theory», vol. 35, n.1, 2007.

quanto di *Political Liberalism* e dei saggi intermedi fra le due opere⁷². Anzitutto si sostiene che sebbene Rawls affermi che la famiglia è una delle istituzioni della struttura di base, a tratti sembra che ciò venga sconfessato, considerato che i principi di giustizia non paiono essere davvero applicabili all'istituzione familiare⁷³. Si dovrebbe supporre, però, che se la famiglia è una delle istituzioni che fanno parte della struttura di base, essa debba rispondere ai criteri di giustizia, ed essere a sua volta, in qualche modo giusta. In *A Theory of Justice* Rawls afferma, infatti, che i principi di giustizia si applicano alla struttura di base della società⁷⁴ e sostiene che la famiglia è un'istituzione giusta⁷⁵ [*family institutions are just*], capace quindi di promuovere in una certa misura il senso di

⁷² Sulla critica a *Political Liberalism* si segnala la posizione di Kimberly Yuracko. È opinione della studiosa che alcune dottrine comprensive che vengono accettate da Rawls incoraggino le donne a pensarsi come subordinate (K. Yuracko, *Towards Feminist Perfectionism: A Radical Critique of Rawlsian Liberalism*, «UCLA Women's Law Journal», vol. 6, n. 1, 1995).

⁷³ Cfr. S. Moller Okin, *Justice, Gender, and the Family*, cit. (1989); Id., *Political Liberalism, Justice, and Gender* («Ethics», vol. 105, n. 1, 1994); Id., *Justice and Gender: an Unfinished Debate* («Fordham Law Review», vol. 72, n. 5, 2004); Id., «Forty acres and a mule” for women: Rawls and feminism («Politics, Philosophy & Economics», vol. 4, n. 2, 2005) e A. Baehr, *Toward a New Feminist Liberalism: Okin, Rawls, and Habermas* («Hypatia», vol. 11, n. 1, 1996). Sul tema mostra convinzioni simili anche Yuracko: «Given his focus on the political, it is not surprising that, despite Rawls's nominal inclusion of the family in the basic structure in *A Theory of Justice*, he does not actually apply his principles of justice within the family. In *Political Liberalism*, Rawls is adamantly value-neutral about how people should structure and live their private lives. Although Rawls sets up the basic structure as his testing ground for the principles of justice, he retreats to a fairly typical public/private distinction and only applies his principles in the public sphere» (K. Yuracko, *Towards Feminist Perfectionism: A Radical Critique of Rawlsian Liberalism*, cit., p. 6).

⁷⁴ Cfr. J. Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 7 sgg.; p. 61.

⁷⁵ Nel paragrafo 75 di *A Theory of Justice*, intitolato «The Principles of Moral Psychology», Rawls espone tre leggi psicologiche. Trovo importante segnalare, in proposito, che la traduzione italiana della prima legge omette un importante dettaglio per una piena comprensione della critica di Okin. Dove il testo originale recita: «Given that *family institutions are just*, and that the parents love the child and manifestly express their love by caring for his good, then the child, recognizing their evident love of him, comes to love them» (Ivi, p. 490, corsivo mio) la traduzione riporta: «Posto che le istituzioni familiari esprimano il loro amore prendendosi cura del bambino, questi, riconoscendo i loro manifesto amore per lui, giunge ad amarle» (cfr. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 2008, p. 461). È evidente, quindi, che la prima condizione indicata da Rawls è, come attentamente nota Okin, che le famiglie siano giuste, ma di ciò non si trova traccia nel testo tradotto. A tale condizione si unisce il fatto che i genitori amano i propri figli, ed esprimono tale amore attraverso la cura e l'attenzione; quindi i figli riconoscendo tale amore, imparano ad amare i propri genitori.

giustizia nei suoi membri⁷⁶ (così come fa, indirettamente, anche la società ben ordinata, intesa come insieme di istituzioni giuste).

Risulta chiaro che, se consideriamo tale affermazione sotto la lente dell'esperienza, tanto più se da una prospettiva femminista⁷⁷, non possiamo che trovarci in disaccordo, dal momento che le famiglie sono spesso scuola di ingiustizia, più che di giustizia⁷⁸.

La famiglia, come è stato detto, rappresenta peraltro il problema politico per definizione che la teoria femminista ha cercato di portare all'attenzione del dibattito filosofico, denunciando le inique dinamiche, perlopiù socialmente accettate, che in essa trovano spazio. Sebbene Rawls abbia cercato di rispondere ad alcune di tali obiezioni tramite le tesi proposte in *Political Liberalism*, Susan Okin ritiene che nell'opera del 1993 Rawls dia ancora meno importanza alla famiglia e alle questioni di genere di quanto non avesse fatto in *A Theory of Justice*⁷⁹. Inoltre, la filosofa fa notare come in *Political Liberalism* la famiglia sembri essere relegata all'ambito del privato, dal momento che Rawls afferma, ad esempio, che «the political is distinct from the associational, which is voluntary in a ways that political is not; it is also distinct from the personal and the familial, which are affectional, again in a ways that political is not. (The

⁷⁶ Per un'interpretazione critica, cfr. D. Kearns, *A Theory of Justice and Love. Rawls on the Family*, «Politics», vol. 18, n. 2, 1983.

⁷⁷ Sharon Lloyd fa correttamente notare che la teoria femminista sarebbe considerata, nella società rawlsiana, come una dottrina morale comprensiva (cfr. S. A. Lloyd, *Family Justice and Social Justice*, «Pacific Philosophical Quarterly», 75, 1994); ma questo non implica, viceversa, che il “sessismo” sarebbe accolto allo stesso modo in quanto dottrina comprensiva. Se accettiamo l'idea per cui le teorie comprensive sono ammesse sulla base del consenso per intersezione, e se assumiamo che la società ben ordinata è retta dai principi di giustizia, comprendiamo che nessuna visione che richieda la violazione di libertà ed eguaglianza può essere legittimata.

⁷⁸ Cfr. S. Moller Okin, *Political Liberalism, Justice, and Gender*, cit.; specialmente § «Typical Contemporary Families as Poor Schools of Justice», pp. 35 sgg. Per Okin l'idea che le famiglie siano giuste deriverebbe dal fatto che il punto di vista dei meno avvantaggiati al loro interno, ovvero le donne, non sarebbe mai considerato dato che i capifamiglia sarebbero, con buona probabilità, uomini.

⁷⁹ Cfr. S. Moller Okin, *Political Liberalism, Justice, and Gender*, cit.

associational, the personal and the familial are simply three examples of the nonpolitical; there are others)»⁸⁰.

L'interpretazione che intendo avanzare, invece, mira a superare la presunta contraddizione ravvisata da Okin, facendo leva sull'idea di una "duplice natura della famiglia", non esattamente nei termini proposti da Mary Barbara Walsh⁸¹, e tenendo in considerazione le importanti precisazioni offerte da Rawls nel saggio sulla revisione dell'idea di ragione pubblica⁸², fornendo, in ultima analisi, un'ulteriore risposta positiva al quesito polemico avanzato da Tapper: può una femminista sostenere una posizione *liberal* e, pensando a Jean Hampton, contrattualistica?

{ 2 } TRA PRIVATO E POLITICO

Anzitutto è importante ribadire che la maggior parte - se non la totalità - delle proposte teoriche femministe richiede un ripensamento della dicotomia pubblico-privato. Ma questa richiesta può essere coerente, come è stato già sostenuto, anche con la decisione di lavorare in una prospettiva *liberal*. Proprio

⁸⁰ J. Rawls, *Political Liberalism*, cit., p. 137.

⁸¹ Cfr. M. B. Walsh, *Private and Public Dilemmas: Rawls on Family*, «Polity», vol. 44, n. 3, 2012, pp. 426-445. Walsh non concorda con la critica femminista secondo la quale la teoria di Rawls sarebbe espressione di un modello patriarcale, pur sostenendo che Rawls abbia sottostimato la famiglia come luogo di espressione della diversità. L'interpretazione di Walsh fa perno su una nozione di famiglia "politica" e "non politica" allo stesso tempo. L'autrice ammette che possa apparire contraddittorio, ma mira a dimostrare la possibile conciliazione dei due piani, in quanto, come Rawls spiega, la famiglia è parte della *basic structure*, ma appartiene anche alla sfera privata delle associazioni. Scrive Walsh: «On one hand, families are one of the most persistent obstacles to fairness and equality of opportunity. On the other, individuals express and form themselves within the confines of the family. Families are both public and private», Ivi, p. 428.

⁸² J. Rawls, *The Idea of Public Reason Revisited*, «The University of Chicago Law Review», vol. 64, n. 3, 1997. Rawls considerava questo articolo come la migliore esposizione delle sue idee sulla ragione pubblica e il liberalismo politico, nella quale trovano posto argomenti nuovi come il femminismo (cfr. *Lettera 14 luglio 1998* in *Liberalismo politico* - Edizione ampliata (tr. it.), Einaudi, Torino 2012, parte quarta "Introduzione a *Un riesame dell'idea di ragione pubblica*", pp. 403-405). Argomentazioni simili sono proposte in forma più sintetica al paragrafo 50 di *Justice as Fairness: A Restatement*, pp. 162 sgg.

in *A Theory of Justice* - e in tutte le successive opere rawlsiane - assistiamo alla più compiuta messa in discussione, pur partendo da una teoria liberal-democratica, dei confini che separano nettamente la sfera pubblica da quella privata. Quando Rawls inserisce la famiglia fra le istituzioni della struttura di base della società, confuta a sua volta quanto giustamente contestato dalle pensatrici femministe. La famiglia come istituzione ha uno statuto che la rende diversa da altre associazioni, come le Università e le Chiese ad esempio, le quali rientrano a pieno titolo nel *non politico*, pur essendo comunque strettamente connesse alla dimensione pubblica di una società ben ordinata.

Quella che viene indicata come un'ambiguità, cioè il fatto che in *Political Liberalism* la famiglia sia associata all'affettivo e al privato, a ragioni che potremmo definire - e che Rawls stesso definisce - non pubbliche, evidenzia quella che credo si possa chiamare, come ho accennato precedentemente, "duplice natura della famiglia", tenendo conto anche della presenza di due livelli del discorso che è possibile rintracciare nelle opere rawlsiane.

I have thought - scrive Rawls - that J.S. Mill's landmark *The Subjection of Women* (1869) [...] made clear that a decent liberal conception of justice (including what I called justice as fairness) implied equal justice for women as well as men. Admittedly, *A Theory of Justice* should have been more explicit about this, but that was a fault of mine and not of political liberalism itself.⁸³

Nel paragrafo quinto del saggio *The Idea of Public Reason Revisited*, interamente dedicato alla famiglia in quanto parte della struttura di base, Rawls chiarisce la sua posizione alla luce delle critiche ricevute, citando direttamente Okin e Nussbaum, ma anche Lloyd e McClain⁸⁴. Il professore di Harvard afferma che, se anche la sua opera appare incompleta in alcuni punti, essa non rappresenta un ostacolo per il pieno perseguimento dell'uguaglianza di genere che risulta essere tanto un presupposto del liberalismo politico, quanto

⁸³ J. Rawls, *The Idea of Public Reason Revisited*, cit., nota 58, p. 787.

⁸⁴ Linda Hirshman accusa Rawls di non aver inserito nessuna teorica del femminismo nell'indice di *Political Liberalism* (cfr. L. Hirshman, *Is the Original Position Inherently Male-Superior?*, cit.).

dell'idea di *justice as fairness* da lui proposta. Rawls precisa che la famiglia è considerata come parte della struttura di base perché «one of its main roles is to be the basis of the orderly production and reproduction of society and its culture from one generation to the next»⁸⁵ e poiché il lavoro riproduttivo⁸⁶ è un lavoro socialmente necessario, «a central role of the family is to arrange in a reasonable and effective way the raising of and caring for children, ensuring their moral development and education into the wider culture»⁸⁷. La famiglia deve quindi assicurare la crescita e lo sviluppo dei cittadini, promuovendo quelli che sono gli obiettivi di una società ben ordinata. Chiaramente, affinché la ragione pubblica si applichi alla famiglia, è necessario che essa venga considerata come una questione politica da affrontare in termini di giustizia sociale. «It may be thought - scrive Rawls - that [...] the principles of justice do not apply to the family and hence those principles do not secure equal justice for women and their children»⁸⁸, riferendosi, come specificato in nota, direttamente a Okin. Ma questa, afferma prontamente Rawls, è un'idea sbagliata.

Tuttavia, nuovamente nel saggio *“Forty acres and a mule” for Women: Rawls and Feminism* Okin sostiene che Rawls «does not discuss how the principles [of justice] would influence either the internal structures and workings of the family or its relations with the wider society»⁸⁹. Rawls, aggiunge Okin, non sembra rendersi conto del fatto che la famiglia rappresenti un ostacolo per il pieno sviluppo di uguali opportunità per le donne, né si occupa di indicare in che modo le famiglie dovrebbero essere strutturate per promuovere

⁸⁵ J. Rawls, *The Idea of Public Reason Revisited*, cit., p. 788.

⁸⁶ Credo che il “lavoro riproduttivo” debba essere inteso in senso generale e non solo per quanto concerne la “meccanica della riproduzione” - sulla quale, evidentemente, nessuna riflessione politica ha potere. Vale la pena sottolineare, inoltre, che Rawls assegna questo ruolo alla famiglia e non alle donne.

⁸⁷ J. Rawls, *The Idea of Public Reason Revisited*, cit., p. 788

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ S. Moller Okin, *“Forty acres and a mule” for Women: Rawls and Feminism*, cit., p. 235.

efficacemente la giustizia⁹⁰. Da un lato, argomenta Okin, Rawls sostiene che le idee fondamentali della giustizia come equità sono presenti nella cultura pubblica⁹¹, ma allo stesso tempo «strongly implies that in the nonpolitical aspects of their lives - personal morality or religion, for example - they may hold views such as that there is a fixed natural order or a “hierarchy justified by religious or aristocratic values”»⁹².

Personalmente, condivido la preoccupazione di Okin per cui certi aspetti del privato, ovvero alcuni elementi delle dottrine comprensive⁹³, possano risultare dannosi per le donne, ma questo non sembra essere legato al fatto che la famiglia rientri *ambiguamente* fra le istituzioni della struttura di base, dal momento che pratiche e convinzioni contrarie al ragionevole consenso - o, se vogliamo stare più aderenti al piano normativo, ai principi di giustizia - devono essere rigettate o proibite⁹⁴. Per come intendo Rawls, mi sembra che ci siano

⁹⁰ Cfr. Ivi, p. 236.

⁹¹ Cfr. J. Rawls, *Political Liberalism*, cit., p. 78.

⁹² S. Moller Okin, *Political Liberalism, Justice, and Gender*, cit., p. 29.

⁹³ La questione è affrontata in maniera ancora più esplicita nell'opera *Is Multiculturalism Bad for Women?* (J. Cohen, M. Howard, M. Nussbaum (eds.), Princeton U.P., Princeton 1999) al cui omonimo saggio di Okin seguono varie ed eterogenee risposte. Per un approfondimento si segnalano alcuni scritti della filosofa, composti dall'autrice fra la metà degli anni Novanta e i primi anni Duemila: S. Moller Okin, *Gender Inequality and Cultural Differences*, «Political Theory», vol. 22, n. 1, 1994; Id., *Feminism, Women's Human Rights, and Cultural Differences*, «Hypatia», vol. 13, n. 2, 1998; Id., «*Mistresses of Their Own Destiny*»: *Group Rights, Gender, and Realistic Rights of Exit*, «Ethics», vol. 112, n. 2, 2002; Id., *Poverty, Well-Being and Gender: What Counts, Who's Heard?*, «Philosophy & Public Affairs», vol. 31, n. 3, 2003.

⁹⁴ «If slavery and serfdom are impermissible and off the agenda, we need to ask again: What are the justifiable limits of toleration of religious and philosophical conceptions regarding gender?» (S. Moller Okin, *Political Liberalism, Justice, and Gender*, cit., p. 31). Ma in Rawls esiste una risposta per questa domanda. Come nota Okin, forse ottimisticamente, Rawls afferma che la religione, a eccezione di alcuni fondamentalismi, può essere compresa nel ragionevole. Il che non significa, ovviamente, accettare *tout court* i dettami di un credo, ma, una volta garantiti i principi di giustizia nella struttura di base, lasciare spazio al ragionevole disaccordo tra i sostenitori di dottrine comprensive diverse e opposte, purché tutte ragionevoli. Ciò che non è ragionevole, non è ammesso. Convinzione di Okin, anche se non vi è un puntuale richiamo al testo, resta che «it seems, however, that Rawls does not apply the same strict criteria of reasonableness to comprehensive doctrines that involve considerable genere inequality that he does to those that treat people differently on radical or ethnic grounds», *Ibidem*.

molte indicazioni per ritenere che la *famiglia* sia un'istituzione realmente appartenente alla struttura di base della società, anche se forse la semplice appartenenza non è sufficiente per garantire una piena equità nelle *famiglie*⁹⁵.

{ 3 } UNA DUPLICE NATURA

In *Justice as Fairness* Rawls ribadisce che i principi di giustizia regolano la *basic structure* anche se non si applicano direttamente alle istituzioni e alle associazioni; i principi di giustizia, infatti, non agiscono in maniera diretta sulla società. Tuttavia «firms and labor unions, churches, universities, and the *family* are bound by constraints arising from the principles of justice, but these constraints arise indirectly, from just *background institutions*»⁹⁶. Il corsivo è mio e mi aiuta a evidenziare il punto che trovo cruciale: *le famiglie*, nel discorso rawlsiano - che su questo elemento è essenzialmente coerente in tutte le opere - sono altra cosa rispetto alle istituzioni di sfondo, in cui rientra però, come è stato mostrato, *la famiglia*⁹⁷. La famiglia, in quanto istituzione, ha una dimensione intrinsecamente politica; mentre le famiglie, come esperienza

⁹⁵ Alcune importanti precisazioni sulla nozione di struttura di base sono offerte da John Rawls nel saggio *The Basic Structure as a Subject*, «American Philosophical Quarterly», vol. 14, n. 2, 1977.

⁹⁶ J. Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, cit., p. 10. Mettendo in discussione l'assunzione rawlsiana per cui la famiglia sarebbe un'istituzione giusta, Sharon Lloyd si domanda "giusta in che senso?" e propone tre possibili interpretazioni. Tuttavia la studiosa suggerisce che l'aggettivo "giusto" si riferisca solo alla "natura della famiglia", per cui sarebbe corretto supporre che i principi di giustizia agiscano indirettamente su di essa (cfr. S. A. Lloyd, *Family Justice and Social Justice*, cit. e Id., *Situating a Feminist Criticism of John Rawls's Political Liberalism*, «Loyola of Los Angeles Law Review», vol. 28, 1995).

⁹⁷ Nel già citato *The Basic Structure as Subject*, Rawls sostiene molto chiaramente che non dobbiamo pensare in maniera strumentale alla struttura di base, il cui unico ruolo, come è stato più volte sostenuto, è quello di assicurare la giustizia di sfondo nella società ben ordinata. A questo proposito, Rawls invita a non confondere il contratto della posizione originaria con i successivi contratti e affiliazioni, rimarcando che «the essential point is the distinctive role of the basic structure: we must distinguish between particular agreements made and associations formed within this structure, and the initial agreement and membership in society as a citizen» (J. Rawls, *The Basic Structure as Subject*, cit., p. 161).

intima, sono assimilate alle associazioni, alle quali si aderisce volontariamente⁹⁸ e le cui regole possono essere non pienamente conformi alla ragione pubblica, anche se mai in aperto contrasto con essa⁹⁹.

Proprio su questo punto mi sembra si inseriscano le interessanti obiezioni di Sharon Lloyd. Riferendosi all'idea di dottrina ragionevole, Lloyd evidenzia che «one might suppose that Rawls need not to protect sexist or racist or otherwise discriminatory comprehensive doctrines because discriminatory

⁹⁸ Riferirsi alla famiglia come associazione volontaria potrebbe determinare non poche obiezioni. Se per le donne adulte possiamo supporre un'adesione volontaria, la questione si presenta almeno come maggiormente problematica per i figli, come nota Martha Nussbaum: «For adult women, membership in a family may be voluntary (though this is not always clear), and Rawls's protection of their exit options may suffice to ensure their full equality. But children are simply hostages to the family in which they grow up, and their participation in its gendered structure is by no means voluntary» (M. Nussbaum, *The Future of Feminist Liberalism*, cit., p. 60). L'originale analisi di Mark Vopat fa leva, invece, proprio sulla nozione di contratto nel suo argomento a favore della tutela dei diritti dei minori, che sono intesi come membri pienamente attivi della comunità familiare e politica (cfr. M. C. Vopat, *Children's Rights and Moral Parenting*, Lexington Books, Lanham 2015). Qualunque posizione si adotti, è certamente opportuno tenere presente che la famiglia non è solo quella che individui adulti e indipendenti decidono - più o meno - volontariamente di formare, ma anche quella in cui si nasce. Peraltro, i gruppi fondati sui legami di sangue meritano un'attenzione particolare - su questo concordo con Nussbaum - rispetto ad altri gruppi sociali, quali chiese e università per citare gli esempi rawlsiani, dal momento che presentano delle caratteristiche peculiari che non possono essere ignorate e rispetto alle quali la nozione di *volontà* appare non pienamente calzante. Le famiglie, per i particolari vincoli affettivi che legano i membri, rendono l'uscita dei singoli individui dal gruppo molto difficoltosa, e anche quando cerchiamo di difendere i diritti dei singoli membri, non si può ignorare quanto le dinamiche del gruppo influenzino la percezione di sé, la costruzione dell'identità, e quindi i desideri e le aspirazioni di ciascuno, creando un "circolo vizioso" dal quale non è semplice distaccarsi. Poiché gli interessi di un gruppo possono essere in contrasto con quelli dei singoli membri è importante chiarire, inoltre, se la famiglia è da considerarsi come soggetto unitario, o come insieme di individui i cui interessi devono essere primariamente salvaguardati. In questo senso forse si può pensare a una distinzione fra Hampton e Rawls: la consistenza pratica del *contractarian test* della filosofa fa supporre che esso sia uno strumento ad uso dei singoli individui; mentre se, con Rawls, intendiamo la famiglia come istituzione della struttura di base, si comprende che essa viene considerata nella sua unità di gruppo. Da questo punto di vista i membri delle famiglie possono dover affrontare problematiche e situazioni conflittuali, ma, nell'ottica rawlsiana, la salvaguardia dei diritti individuali dovrebbe essere comunque garantita dai principi di giustizia. In Hampton il focus è molto più ravvicinato: la famiglia viene considerata come se fosse una "società indipendente".

⁹⁹ Come sostiene con ancora più chiarezza Rawls, «if the so-called private sphere is alleged to be a space exempt from justice, then there is no such thing» (*The Idea of Public Reason Revisited*, cit., p. 791).

doctrines are *unreasonable*¹⁰⁰; ma la nozione di irragionevole appare, secondo l'analisi della studiosa, abbastanza sfumata:

Any view that wishes to use state power, which is understood to be the corporate power of free and equal citizens, to deprive some citizens of their equal basis rights and liberties is as such unreasonable, and not to be permitted to succeed in its ends.¹⁰¹

Precisamente, Rawls afferma che è irragionevole sperare di utilizzare il potere politico per reprimere visioni non irragionevoli¹⁰², ma da ciò non sembra logicamente derivare la conclusione di Lloyd per cui le dottrine discriminatorie (di cui sessismo e razzismo sono solo degli esempi) che «do not urge such uses of state power are not automatically to be counted unreasonable»¹⁰³. Per la studiosa “irragionevole” non è, nel lessico rawlsiano, sinonimo di “iniquo” o “discriminatorio”, bensì «it is both a weaker and a more precise notion that makes use of Rawls's idea of the “burdens of judgement”»¹⁰⁴.

Certamente il riferimento agli oneri del giudizio è fondamentale per comprendere il significato del concetto di “ragionevole” proposto da Rawls, ma accettare tali oneri e le loro conseguenze, come richiede Rawls in *Political Liberalism*, non sembra ammettere la possibilità di includere tra le posizioni ragionevoli dottrine apertamente discriminatorie. Non credo che, come sostiene Lloyd, si possa pensare a un distinguo, da cui derivare un margine di tollerabilità più o meno esteso, fra le dottrine discriminatorie che cerchino di utilizzare il potere politico per imporsi sulle altre e quelle che non lo fanno. Per come leggo Rawls, mi sembra di poter sostenere che le posizioni discriminatorie *non possono* in alcun modo essere comprese nell'idea di

¹⁰⁰ S. A. Lloyd, *Family Justice and Social Justice*, cit., p. 355.

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² Cfr. J. Rawls, *Political Liberalism*, cit., p. 61.

¹⁰³ S. A. Lloyd, *Family Justice and Social Justice*, cit., p. 355.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

ragionevolezza, dal momento che, non essendo conformi ai principi di giustizia fondamentali - poiché negano libertà ed eguaglianza per tutti i membri della società ben ordinata - tali dottrine non possono aspirare a nessun tipo di consenso per intersezione¹⁰⁵.

Le basi deontologiche della teoria rawlsiana impediscono un'apertura verso forme di iniquità, sfruttamento e discriminazione, in considerazione del fatto che esse negano i fondamenti della società ben ordinata. Se tutto ciò è vero, si comprende ancora con più evidenza per quale ragione solo la famiglia, e non le famiglie, è parte della struttura di base: il ragionevole dissenso presente all'interno di un sistema ben ordinato determina opinioni differenti, che prevedono una ricezione dei postulati della giustizia come equità non sempre omogenea, ma mai contraria ad essi.

Se da un lato non viene ignorata l'importanza ricoperta dalla famiglia come istituzione per la formazione dell'individuo, nonché il suo potere nel condizionare la vita dei suoi membri (molto più di una chiesa, ad esempio, che è considerata come un affare squisitamente privato, anche se questo non significa che le chiese possano perseguire campagne contrarie alla ragione pubblica¹⁰⁶); allo stesso tempo, si avverte la necessità di salvare la *privacy* e gli

¹⁰⁵ Sul "potenziale" della teoria rawlsiana per il femminismo da *Political Liberalism* in poi cfr. A. S. Laden, *Radical Liberals, Reasonable Feminists*, cit.

¹⁰⁶ Rawls fa riferimento ai rapporti tra ragione pubblica e Chiesa, specificando che «it is clear that liberal principles of political justice do not require ecclesiastical governance to be democratic. Bishops and cardinals need not be elected; nor need the benefits attached to a church's hierarchy of offices satisfy a specified distributive principle, certainly not the difference principle. This shows how the principles of political justice do not apply to the internal life of a church, nor is it desirable, or consistent with liberty of conscience or freedom of association, that they should. On the other hand, the principles of political justice do impose certain essential constraints that bear on ecclesiastical governance. Churches cannot practice effective intolerance» (J. Rawls, *The Idea of Public Reason Revisited*, cit., p. 789). Attraverso questo esempio, Rawls spiega con chiarezza in che senso i principi politici e di giustizia non si applicano direttamente alle associazioni, pur valendo per le istituzioni della struttura di base e garantendo in questo modo un pieno rispetto e controllo delle libertà fondamentali degli individui. Allo stesso modo, le azioni delle associazioni che ledono i dritti e le libertà di base non possono essere accettate e, anzi, devono essere apertamente contrastate. In questi casi non è possibile avanzare alcuna giustificazione basata su ragioni comprensive.

aspetti più intimi della famiglia¹⁰⁷ come associazione, alla quale si aderisce volontariamente, almeno per quanto concerne i partner.

Nel percorso che da *A Theory of Justice* porta a *Political Liberalism*, Rawls ammorbidisce il suo ideale normativo, rendendolo un'utopia sempre più realistica. Se nell'opera del 1971 i decisori razionali, coperti dal velo di ignoranza, arrivano all'unanime consenso sui principi di giustizia; in *Political Liberalism* è necessario fare i conti con agenti ragionevoli non sottoposti al velo d'ignoranza, che, alla luce della propria identità, trovano un punto di incontro grazie al consenso per intersezione.

Ciò che rende cogenti i principi di giustizia è l'*overlapping consensus* che rigetta quegli elementi comprensivi che non possono essere accettati in quanto irragionevoli. Quanto detto vale a livello di struttura di base, ma ha profonde

¹⁰⁷ Come è stato detto anche nell'Introduzione, trovo che per comprendere pienamente il punto di vista di Hampton sia più corretto usare l'espressione "relazioni intime", anziché "famiglia", dal momento che la prima allude direttamente alla complessità del mondo privato, nel quale le donne subiscono spesso vessazioni e sono sottoposte a molteplici forme di sfruttamento. Le relazioni intime richiedono giustizia non solo quando sono presenti dei figli, ma in molte altre circostanze. Peraltro, la difesa dell'*intrinsic worth* dell'individuo trascende il sesso. Su questo punto, tuttavia, anche Rawls chiarisce la sua posizione: mentre in *A Theory of Justice* si fa espressamente riferimento alla famiglia monogamica come istituzione della struttura di base alla quale sono affidati i compiti di produzione e riproduzione sociale (cfr. J. Rawls, *A Theory of Justice*, cit., p. 7), in *Justice as Fairness* Rawls precisa che «no particular form of the family (monogamous, heterosexual, or otherwise) is so far required by a political conception of justice», a patto che, tuttavia, sia capace di svolgere i compiti assegnati a tale istituzione e che «fulfill this role in appropriate numbers to maintain an enduring society» (cfr. J. Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, cit., p. 163). Non sono sicura che questa definizione sarebbe accettata anche dalle pensatrici femministe. Per quanto mi riguarda trovo che essa sia quantomeno riduttiva e comunque non ci aiuti a inquadrare pienamente il punto di vista critico. Quando Rawls sostiene che non è desiderabile una piena applicazione dei principi politici di giustizia alla vita interna della famiglia aggiunge che non è sensato pretendere che i genitori trattino i figli in base ai principi politici (cfr. Ivi, p. 165; Id., *The Idea of Public Reason Revisited*, cit., p. 436). Questa indicazione, tuttavia, dice poco rispetto alle preoccupazioni femministe, non perché i diritti dei minori non siano una tematica importante, e direi anche e soprattutto da un punto di vista politico, ma perché la famiglia è considerata, nel dibattito femminista, un problema politico tenendo conto della posizione svantaggiata delle donne, che è ciò che manca - o sembra mancare - nel discorso rawlsiano.

ricadute anche sul privato, su ciò che non sembra aver un diretto legame con il terreno neutrale del liberalismo politico¹⁰⁸. Scrive Rawls:

The primary subject of political justice is the basic structure of society understood as the arrangement of society's main institutions into a unified system of social cooperation over time. The principles of political justice are to apply directly to this structure, *but are not to apply directly* to the internal life of the many associations within it, the family among them.¹⁰⁹ (corsivo mio)

Rawls sostiene quindi che, sebbene i principi di giustizia debbano essere applicati alla struttura di base della società, da ciò non consegue in maniera diretta e necessaria che quegli stessi principi regolino anche il funzionamento delle singole associazioni - ovvero delle singole famiglie - che sono espressione dell'istituzione "famiglia" compresa nella *basic structure*:

political principles - scrive Rawls - do not apply directly to its internal life, but they do impose essential constraints on the family as an institution and so guarantee the basic rights and liberties, and the freedom and opportunities, of all its members. This they do, as I have said, by specifying the basic rights of equal citizens who are the members of families. The family as part of the basic structure cannot violate these freedoms. Since wives are equally citizens with their husbands, they have all the same basic rights, liberties, and opportunities as their husbands; and this, together with the correct application of the other principles of justice, suffices to secure their equality and independence.¹¹⁰

Ancora una volta Rawls insiste sulla *duplice natura* della famiglia, come istituzione e come associazione, specificando che anche se i principi di giustizia

¹⁰⁸ Rawls precisa che «political liberalism [...] does not regard the political and the nonpolitical domains as two separate, disconnected spaces, each governed solely by its own distinct principles. Even if the basic structure alone is the primary subject of justice, the principles of justice still put essential restrictions on the family and all other associations» (J. Rawls, *The Idea of Public Reason Revisited*, cit., p. 791). Credo che il passaggio citato supporti con forza le tesi interpretative riportate in questo capitolo.

¹⁰⁹ Ivi, p. 788.

¹¹⁰ Ivi, pp. 789-790.

non si applicano direttamente alla vita dell'associazione famiglia, certamente ne modellano i connotati in quanto istituzione¹¹¹.

Forse possiamo dissentire sul fatto che uguali diritti e libertà di base, nonché medesime opportunità, siano abbastanza per garantire eguaglianza e indipendenza di tutti gli individui della società, e soprattutto delle donne; ed è questo il motivo per cui propongo, tramite l'analisi dei testi di Hampton, un modello di giustizia come equità pienamente valido per il privato. Ma dice bene Rawls, e sottoscrive Hampton, che «at some point society has to rely on the natural affection and goodwill of the mature family members»¹¹²; anche se ciò è richiesto, in qualche misura, dalla stessa idea di *justice as fairness*.

Rawls è pienamente consapevole del fatto che le donne sono spesso sfruttate nell'associazione famiglia, dal momento che «they have borne, and continue to bear, an unjust share of the task of raising, nurturing, and caring for their children»¹¹³. Tuttavia, nulla vieta che i principi di giustizia siano invocati anche per *reformare la famiglia*¹¹⁴ e inoltre, come viene sostenuto da Rawls nell'opera del 2001, per realizzare l'uguaglianza fra i sessi «special provisions are needed in family law (and no doubt elsewhere) so that the

¹¹¹ Per un'altra interpretazione sul tema si rimanda a C. Chambers, "The Family as a Basic Institution". *A Feminist Analysis of the Basic Structure as Subject*, in R. Abbey (ed.), *Feminist Interpretations of John Rawls*, cit. L'autrice sostiene che sia necessario considerare le istituzioni della struttura di base nel loro complesso per comprendere in che senso i principi di giustizia hanno influenza su di esse: «The whole-structure view emphasizes the structure part of the basic structure, and states that the principles of justice apply directly to the ways in which the major institutions interact with one another to form a whole», Ivi, p. 87.

¹¹² J. Rawls, *The Idea of Public Reason Revisited*, cit., p. 790. Cfr. J. E. Hampton, *Feminist Contractarianism*, cit., pp. 20 sgg. e pp. 37-38.

¹¹³ *Ibidem*. Rawls precisa come questa condizione sia dannosa anche per i bambini, che interiorizzano modelli sbagliati e iniqui, compromettendo il processo che dovrebbe far sviluppare in loro, proprio a partire dall'esperienza familiare, un radicato senso di giustizia. Trova poco fondamento, quindi, anche la critica, sostenuta da Okin, secondo la quale la famiglia non sarebbe in grado di stimolare la formazione del senso di giustizia nei suoi membri. Probabilmente ciò non accade spesso in molte famiglie, ma non dobbiamo dimenticare che il discorso, soprattutto in *A Theory of Justice*, si situa su un piano normativo.

¹¹⁴ Cfr. Ivi, p. 791.

burden of bearing, raising, and educating children does not fall more heavily on women, thereby undermining their fair equality of opportunity»¹¹⁵.

Nessuna associazione, insiste Rawls, può violare i diritti dei suoi membri in quanto cittadini. Sugerendo che una domanda cruciale potrebbe essere *quali sono precisamente le istituzioni strutturate sul genere?*, e fermo restando il fatto che è riconosciuto come particolarmente oneroso e non privo di ingiustizie il ruolo spesso riservato alle donne in ambito familiare, Rawls afferma - e credo si possa almeno in parte essere d'accordo - che non è compito della filosofia politica definire quale sia il modo migliore in cui i compiti di cura debbano essere distribuiti¹¹⁶. I valori del liberalismo politico forniscono ragioni pubbliche che sono utili per tutti i cittadini, ed ecco perché credo che il femminismo possa trarre vantaggio dal situarsi su questo terreno argomentativo, soprattutto alla luce di una ridefinizione dei confini di pubblico e privato. Si tratta di capire, a questo punto, se sia possibile perseguire un ideale normativo¹¹⁷, anche nell'ambito di un'associazione privata come la famiglia, raccogliendo la sfida lanciata da Jean Hampton in *Feminist Contractarianism*.

¹¹⁵ J. Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, cit., p. 11.

¹¹⁶ Cfr. J. Rawls, *The Idea of Public Reason Revisited*, cit., p. 793. Anche il *test* di Hampton non offre indicazioni precise in tal senso.

¹¹⁷ Su questo Rawls sembra non essere d'accordo. Il professore di Harvard sostiene che è possibile indicare una concezione di giustizia appropriata per la maggior parte delle associazioni e delle relazioni interpersonali di vario genere, ma tali concezioni di giustizia non possono essere definite politiche. Aggiunge che «what is the appropriate conception is a separate and additional question, to be considered anew in any particular instance, given the nature and role of the association, group, or relation at hand» (J. Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, cit., p. 164). La famiglia, in quanto associazione, non è *sui generis*, dice Rawls. Lavorando in una prospettiva femminista non posso trovarmi in accordo con questo assunto. Poiché considero la famiglia come un vero e proprio problema politico, credo al contrario che le relazioni intime siano per definizione *sui generis*, rispetto alle altre associazioni esistenti nelle nostre società. Tuttavia, condivido l'idea per cui la risoluzione dei casi specifici rappresenti una "questione a sé", ma questo non significa che si debba categoricamente escludere la possibilità che un privato-politico - come la dimensione familiare - possa ispirarsi a un ideale normativo, quello della *well ordered family* per esempio, prendendo in prestito il lessico rawlsiano che mi sembra appropriato alla tesi che intendo sostenere. Leggo in questi termini la proposta contrattualistica di Jean Hampton, cioè come un ideale normativo che persegue un fine politico, con tutte le difficoltà che ciò comporta dato lo status *fluido* della famiglia.

II

IL CONTRATTO COME METODO

{ CAPITOLO QUARTO }

FEMMINISMO E CONTRATTUALISMO: UN POSSIBILE DIALOGO?

Since the *Crito*, the idea of a contract has been used to frame our understanding of our obligations within civil society and government. But some contemporary feminists have suggested that the idea of a social contract is more of an obstacle to social theory than it is anything else.¹

Il concetto di “contratto” ha risposto a diverse necessità della filosofia politica, se non altro a partire dall’età moderna. Come è stato ampiamente dimostrato dalla teoria di Hobbes, l’espedito dell’accordo risolve il problema dell’obbligo politico, mediando fra libertà e sicurezza, o, come sarà più chiaro a partire da John Locke, tra la difesa delle libertà fondamentali e la loro necessaria limitazione affinché esse siano realmente fruibili per tutti.

Diversi pensatori *liberal* contemporanei, soprattutto a seguito della pubblicazione di *A Theory of Justice*, si sono serviti della nozione di contratto, suggerendo che i principi fondamentali delle nostre comunità devono essere considerati, in linea con la lezione kantiana, *come se* fossero il frutto di un accordo stretto da individui liberi e uguali fra loro; e si comprende che, in tal modo, lo strumento del contratto diventa anche un metro di misura della giustizia all’interno delle società organizzate²; tale definizione risulta peraltro efficace per comprendere l’uso che Hampton fa della nozione di contratto.

¹ R. Sample, *Why Feminist Contractarianism?*, «Journal of Social Philosophy», vol. 33, n. 2, 2002, p. 257.

² Scrive Rawls: «Now there may be an objection to the term “contract” and related expressions, but I think it will serve reasonably well [...] to understand it one has to keep in mind that it implies a certain level of abstraction [...] a contract view holds that certain principles would be accepted in a well-defined initial situation» (J. Rawls, *A Theory of Justice*, cit., p. 16).

Sebbene dunque l'idea del contratto, come viene evidenziato da Ruth Sample nel passaggio citato in exergo, sia sempre stata considerata come un buon espediente per intendere le basi del nostro vivere insieme, nonché per valutare la qualità delle istituzioni sociali fondamentali, le teoriche del femminismo - come è stato mostrato attraverso l'analisi della posizione di Carole Pateman - hanno spesso assunto un atteggiamento ostile nei riguardi della tradizione del contratto sociale. Non sorprende, infatti, che il saggio di Jean Hampton, emblematicamente intitolato *Feminist Contractarianism* - espressione che rappresenta quasi una dichiarazione di intenti - si apra con un quesito per niente retorico: «Is it possible to be simultaneously a feminist and a partisan of the contractarian approach to moral and political theory?»³.

La filosofa avverte prontamente che «the prospects for a successful marriage of these two positions look dubious if one has read recent feminist criticisms of contemporary contractarian theories»⁴; tuttavia la sua risposta alla domanda da cui il saggio parte è, per le ragioni che verranno di seguito argomentate, positiva, nonostante riconosca che «this is not to say that particular contractarian moral theories don't deserve much of the feminist criticism they have received»⁵.

Proprio in virtù del fatto che l'espressione *femminismo contrattualistico* appare, almeno da certe prospettive, quasi un ossimoro, è mio interesse fornire, attraverso l'esame della produzione della filosofa statunitense, una lettura orientata a giustificare tale paradigma, evidenziandone i punti di forza nell'ambito di una riflessione che vuole attestarsi su un piano normativo.

³ J. E. Hampton, *Feminist Contractarianism*, cit., p. 1.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Ivi, p. 2. Tale presa di posizione critica è comunque giudicata insufficiente da pensatrici più radicali come Pateman, la quale afferma che, sebbene «Hampton briefly mentions that most liberal theorists have endorsed or acquiesced in subordination, but she says nothing about the implications of this for their broader theories. Her classic figures, as is typical in contemporary contract theory, are bloodless creatures» (C. Pateman, *The Intrinsic Worth of Persons: Contractarianism in Moral and Political Philosophy by Jean Hampton and Daniel Farnham* (Review), cit., p. 190).

{ 1 } FEMMINISMO CONTRATTUALISTICO

Si osservi, in via preliminare, che la posizione di Hampton rappresenta quasi un *unicum* nel panorama femminista, per il modo in cui teoria contrattualistica, tradizione *liberal* e attenzione per la famiglia sono fra loro combinate. Janice Richardson sostiene, infatti, che l'espressione *feminist contractarianism* sia da riferirsi più alla posizione di Hampton che non a una vera e propria scuola di pensiero⁶. Tuttavia, seppure la proposta di Hampton possa considerarsi come la più organica e originale, anche altre teoriche credono nella possibile conciliazione di femminismo e contrattualismo⁷.

Evidentemente è importante precisare, prima di indicare in che modo la teoria del contratto sociale possa entrare in dialogo con le rivendicazioni di genere, in che accezione Hampton utilizza il termine *femminismo*, il quale mostra, come è stato detto fin dalle pagine introduttive di questo lavoro, una natura intrinsecamente plurale.

Il femminismo a cui la pensatrice si riferisce è certamente modellato sull'idea di uguaglianza e condivide, con altre esperienze fra loro assai diverse, la lotta alla subordinazione femminile. Come Hampton scrive in un saggio del 1996:

Emerging as a kind of political movement in the 1960s, modern feminism owes its existence to ideas that were developed much earlier, not only in the suffragette movement but also in the work of writers (both men and women) from the eighteenth, nineteenth and early twentieth centuries [...] feminist theorizing has unleashed a host of new and creative ways of thinking about human beings, making it a catalyst for some of the most interesting theorizing in academia today [...] it has encouraged men and women to be committed to ending social systems and modes of thinking that, insofar as they promote oppression and various forms of violence against women, lead to the undermining of

⁶ Cfr. J. Richardson, *On Not Making Ourselves the Prey of Others: Jean Hampton's Feminist Contractarianism*, cit.

⁷ Un esempio in questo senso è rappresentato proprio da Ruth Sample (cfr. *Why Feminist Contractarianism?*, cit.). La studiosa sostiene che la proposta di Hampton sia per alcuni versi fallimentare, ma ne condivide gli obiettivi, ritenendo che si possa lavorare proficuamente, da teorica del femminismo, in una prospettiva contrattualistica.

moral behaviour and moral regard that is bad for everyone - male and female alike.⁸

Il femminismo, per come Hampton lo intende, è, nel suo significato più generale, un grande insieme di teorie il cui maggior punto di forza è rappresentato dalla capacità di mettere in discussione, per ridefinirne in maniera più equa i connotati, l'idea di *valore* che siamo disposti ad attribuire a tutti gli esseri umani, compresi, quindi, noi stessi.

È importante premettere che la nozione di valore intrinseco della persona, interamente basata sul concetto kantiano di dignità, rappresenta un postulato fondamentale e irriducibile per una piena comprensione dei testi della pensatrice. Se l'*intrinsic worth* di ciascuno è inteso da Hampton come l'essenza umana, ovvero il punto di partenza da tener presente quando ci rapportiamo agli altri, il contratto si configura, in tale quadro teorico, come il modello relazionale che permette di garantire una certa equità anche nelle relazioni intime.

Si comprende, dunque, che Hampton accosta femminismo e teoria del contratto al fine di fornire le basi per una piena uguaglianza delle donne, considerate come minoranza oppressa e discriminata. Tale operazione consente inoltre di scardinare una tradizione di lunga data - le cui radici affondano nel pensiero aristotelico - che, considerando la giustizia una virtù squisitamente pubblica, ha rappresentato il più grande ostacolo per l'autodeterminazione femminile.

I am opposing - scrive Hampton - conventional philosophical wisdom going back as far as Aristotle, who writes, "If people are friends, they have no need of justice". Among contemporary theorists, David Hume's claim that justice is necessary only in circumstances in which people have limited feelings of benevolence or friendship toward one another has been accepted by virtually every political philosopher since then, including Karl Marx and John Rawls. But I will contend that distributive justice, understood in its deepest sense, is inherent in any relationship that we regard as morally healthy and respectable - particularly in a friendship. Indeed, Aristotle himself hinted at this idea immediately after

⁸ J. E. Hampton, *The Case for Feminism*, cit., p. 3.

the passage just quoted – he says not only that those who are just also require friendship but also that “the justice that is most just seems to belong to friendship”.⁹

Nel passaggio citato si rintraccia un riferimento al libro ottavo dell'*Etica Nicomachea*, nel quale Aristotele, dopo aver sostenuto che l'amicizia è un aspetto necessario della nostra vita, afferma che tale relazione «tiene unite le città, e i legislatori si preoccupano di essa più che della giustizia»¹⁰. Lo Stagirita suggerisce inoltre, come viene riportato anche da Hampton, che «tra gli amici non c'è nessun bisogno di giustizia [...] e il culmine della giustizia è considerato un sentimento vicino all'amicizia»¹¹.

Tale convinzione, nell'argomentazione della filosofa, è da considerarsi una “causa” della mancanza di attenzione per le ingiustizie che vengono perpetrate nel privato. L'idea per cui le relazioni affettive¹² siano in grado di autoregolarsi, essendo quanto di più vicino sia all'ideale di giustizia, è una mistificazione decisamente dannosa soprattutto nei riguardi delle donne che sono sempre state investite di maggiori responsabilità e oneri nell'ambito privato, a causa dei quali è derivata una più o meno estesa esclusione dalla sfera pubblica.

Lo sfruttamento affettivo si configura come una delle più radicate e insidiose forme di sottomissione femminile, ed è evidente che ciò abbia poco a che fare con qualsivoglia nozione di giustizia. Il riferimento in negativo ad Aristotele serve per porre in luce come per Hampton le relazioni intime mostrino una profonda lacuna in fatto di equità, alla quale è possibile porre

⁹ J. E. Hampton, *Feminist Contractarianism*, cit., p. 2.

¹⁰ Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1155a22; edizione italiana a cura di Carlo Natali, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 311.

¹¹ Ivi, 1155a27, p. 313. Al tema della giustizia è dedicato, come è noto, il libro quinto dell'*Etica Nicomachea* dove Aristotele distingue fra giustizia distributiva e retributiva. Anzitutto si sottolinea che «bisogna indagare [...] quale medietà sia la giustizia e rispetto a quali cose il giusto sia un giusto mezzo» (Ivi, 1129a5, p. 171). Alla giustizia si associa il concetto di “intermedio”, ma si sostiene che «se le persone non risulteranno uguali non otterranno cose uguali, e in tal caso nasceranno gli scontri e le rivendicazioni, nel caso in cui persone uguali ottengano cose disuguali, o persone disuguali ottengano cose uguali» (Ivi, 1131a23, p. 183).

¹² Aristotele si riferisce espressamente all'amicizia e Hampton estende il discorso alle relazioni affettive in senso ampio.

rimedio solo attraverso due strategie, decisamente più efficaci se attuate al medesimo tempo: da un lato il ripensamento della dicotomia pubblico-privato e dall'altro il tentativo di estendere l'ideale della giustizia distributiva anche alle relazioni intime intese come "piccole società" regolate da un "contratto".

Hampton si concentra, infatti, anzitutto sulla controversa definizione dei confini di "pubblico" e "privato", non solo per insistere sul fatto che questi siano molto spesso assai sfumati - e quindi, come è stato rivendicato dal femminismo della Seconda ondata, che *il personale è politico* - dal momento che molte azioni ascritte alla sfera intima hanno in realtà rilevanza pubblica, ma anche per sostenere che le stesse relazioni affettive hanno fortemente bisogno di giustizia.

Da questa prospettiva la posizione di Hampton potrebbe apparire quasi radicale e poco *liberal*. Sono consapevole del fatto che l'idea di un femminismo *liberal* e, allo stesso tempo, "interventista" appaia, per certi versi, contro-intuitiva, ma credo che ciò sia determinato, ancora una volta, soprattutto dalla convinzione per cui il privato deve essere, per definizione, estraneo a qualsiasi possibilità di intervento politico. Come è stato ampiamente mostrato, è però proprio sulla ridefinizione dei confini delle due sfere che si gioca una delle più importanti battaglie femministe. Un privato massimamente esteso rappresenta, per molti versi, la causa del misconoscimento dell'identità femminile¹³, nonché il terreno sul quale è stato possibile il proliferare di subordinazione e sfruttamento. Il contratto può essere inteso, invece, come un "deterrente" per tali forme di soggezione, per garantire, come nell'ambito pubblico, che le ingiustizie siano chiamate con il loro nome e possibilmente arginate.

¹³ L'espressione "identità femminile" non vuole sottintendere, in questo contesto, nessuna implicazione essenzialistica forte e non è da considerarsi come sinonimo di "identità di genere". Ciò che si vuole sostenere è, molto più banalmente, che ogni forma di discriminazione passa per un non pieno riconoscimento dell'identità dell'individuo discriminato. Le donne (intese come gruppo eterogeneo) sono soggetti "invisibili" in molte circostanze, non tanto nella loro diversità rispetto agli uomini - socialmente accettata, sebbene con connotazione negativa, e spesso volte incoraggiata al fine di mantenere lo status quo - quanto nella loro uguaglianza, ovvero nel pieno esercizio della loro libertà, che di per sé implica anche una non trascurabile dose di "differenza".

L'obiezione, rispetto a tale argomentazione, è facilmente intuibile: parlare di contratto per il privato conduce su un piano scivoloso perché la natura delle relazioni affettive presuppone sentimenti, cura, attenzione ai bisogni altrui e non può essere regolato da rigide prescrizioni. Vorrei però ribadire che la nozione di contratto è complessa e la molteplicità di piani del discorso in cui essa può facilmente inserirsi espone al concreto rischio di imprecisioni e fraintendimenti. Mi pare utile rimarcare che l'uso del termine "contratto", nel presente lavoro, ha valenza normativa e politica; e che più precisamente, nelle opere di Hampton, il "contratto" è un metodo e non certo un istituto giuridico. Date tali premesse, quindi, non si deve intendere il contratto come un mezzo per un'invasione anti-liberale della sfera dell'indipendenza e delle libertà personali; ma, in linea con le intenzioni di Hampton, come un espediente per garantire un'imprescindibile quota di giustizia - o meglio di equità - pur salvaguardando la *privacy*.

Il vero nucleo della riflessione di Hampton è rappresentato, quindi, non certo da una rivoluzione contraria allo spirito *liberal*, quanto piuttosto da una necessaria difesa della dignità della persona, della sua libertà e uguaglianza in qualsivoglia ambito.

{ 2 } LIBERTÀ, UGUAGLIANZA, RISPETTO DI SÉ

Il richiamo alla tradizione *liberal* si intreccia con la teoria del contratto sociale e con la nozione di *intrinsic worth*, modellata sul concetto kantiano di dignità, per fornire un'immagine delle persone come libere, uguali e parimenti degne di rispetto; queste decidono, volontariamente¹⁴, di entrare in relazione fra loro. Anche se le relazioni intime rappresentano l'interesse principale degli scritti a carattere femminista della pensatrice, in essi si sostiene con

¹⁴ Il riferimento alla nozione di volontà può apparire problematico dal momento che molti soggetti coinvolti nei processi sociali non sono in grado di esercitare tale facoltà. Nell'ambito privato, provare a leggere la famiglia e le relazioni intime sotto tale lente solleva alcune

convinzione che il metodo contrattualistico può essere un valido alleato per individui liberi e uguali che cercano equità e rispetto in varie circostanze.

Come sintetizza chiaramente Ruth Abbey, è convinzione di Hampton che «all manner of human connection - from citizenship to most intimate, face-to-face relationships - can be illuminated with the contract device»¹⁵. Si comprende che per Hampton la teoria contrattualistica è un modello, ma anche un metodo da seguire per raggiungere il fine della giustizia, intesa, nella lettura che propongo, secondo l'ideale di *justice as fairness* rawlsiano. Le domande fondamentali della teoria del contratto sociale possono essere validamente trasposte nei più disparati ambiti; peraltro il *revival* contrattualistico contemporaneo, attraverso il quale l'idea di contratto ha ricevuto nuova linfa, ha dimostrato come tale paradigma teorico fosse tutt'altro che obsoleto.

Certamente presenta segni di grande originalità l'operazione compiuta da Hampton, dal momento che il contratto viene ad essere considerato come uno strumento versatile, un imparziale metro di valutazione dell'equità; un metodo, appunto, utile per destreggiarsi tra le *all manner of human connection*, cioè anche per tutti quei casi in cui - prima di Hampton - sarebbe sembrato improprio.

In particolar modo, Hampton è convinta che il contratto come *strumento* possa essere sfruttato dalla teoria femminista. Il suo *contractarian test*, cartina al tornasole dell'equità, consente di valutare razionalmente gli interessi delle parti in causa, distinguendo fra quelli legittimi e quelli illegittimi, al fine di garantire

questioni di non poco conto, connesse soprattutto al ruolo dei figli e delle persone affette da disabilità o gravemente malate. Tale obiezione è sempre stata mossa nei riguardi della teoria del contratto e certo potrebbe essere indirizzata anche alla proposta teorica di Hampton. Alcune avvertenze in tal senso sono state proposte già a partire dall'Introduzione del presente lavoro, ma mi sembra importante ribadire che la teoria femminista di Hampton si rivolge primariamente alle donne, intese come soggetti autonomi e indipendenti. Nella prassi ciò può essere parzialmente sconfessato non solo da condizioni limite di cui le unioni forzate rappresentano un significativo esempio, ma anche da casi apparentemente aderenti all'esercizio della libera volontà; si pensi ai contesti socio-economici nei quali si rende difficile un pieno di sviluppo di quella che, con Hampton, possiamo chiamare "consapevolezza di sé". Di simili difficoltà si deve tener conto nei discorsi politici, ma in questa sede ci si limita a considerare il pieno esercizio della volontà come un prerequisito di ogni relazione contrattuale.

¹⁵ R. Abbey, *The Return of Feminist Liberalism*, Acumen, Durham 2011, p. 121.

a tutti i contraenti un equo trattamento nelle relazioni in cui sono coinvolti¹⁶. Grazie al *contractarian test* le donne possono trovare «a way to be tenacious advocates of [them]selves»¹⁷, suggerisce la pensatrice.

L'idea di contratto a cui Hampton fa riferimento è modellata sul concetto di contrattazione strategica - che la filosofa mutua dalla tradizione hobbesiana, verso la quale è profondamente debitrice - a cui si unisce il postulato del rispetto reciproco, secondo un'immagine della persona di matrice evidentemente kantiana.

Un'attenta lettura dei testi dimostra, inoltre, che una piena comprensione della proposta di Hampton arriva dallo studio della teoria dei giochi la quale rappresenta, nell'interpretazione che sostengo, uno dei pilastri portanti della teoria della filosofa, insieme certamente ad alcuni concetti normativi di chiara derivazione rawlsiana.

Per le ragioni indicate, il percorso di analisi che intendo avanzare prende le mosse proprio dalla discussione degli elementi fondamentali della teoria dei giochi, ripresi in termini meramente funzionali all'argomentazione del presente lavoro.

Dopo una rapida esposizione di alcuni concetti di base della teoria, quali strategia e scelta razionale, competizione e contrattazione, mi concentro quindi sui rapporti tra femminismo e teoria dei giochi, analizzando l'uso che Hampton fa di tale paradigma teorico.

Riducendo le interazioni umane a semplici calcoli strategici, se supponiamo che per nessun individuo sia desiderabile diventare preda di un altro - incorrendo in forme di sfruttamento più o meno forti - la teoria dei giochi ha molto da dire sulle possibili condotte dei "giocatori" coinvolti. La contrattazione è sempre una mediazione fra interessi parzialmente divergenti

¹⁶ Il concetto di razionalità strategica sembra giocare un ruolo fondamentale nella teoria di Hampton; al tema sono dedicati i prossimi capitoli. Nella lettura che propongo, la razionalità è il presupposto della contrattazione, mentre i suoi esiti sono certamente orientati ai ragionevoli compromessi.

¹⁷ J. E. Hampton, *Feminist Contractarianism*, cit., p. 29. Sebbene il test possa essere usato da tutti gli individui, l'attenzione di Hampton si concentra, come si è detto, principalmente sulle donne.

e/o convergenti, che dovrebbe mettere al riparo dalle ingiustizie, ma in presenza di quali condizioni un compromesso può dirsi davvero accettabile? Questa è una delle domande cruciali che segnano la riflessione femminista hamptoniana, la quale mira, come si è detto, a stabilire un equo ordine nell'ambito delle relazioni intime, dove molteplici fattori possono "negativamente" influenzare la condotta delle parti in causa, minando, talvolta, le basi del rispetto di sé.

Ritrovando nei sentimenti - e in certe pratiche culturali - la causa del basso potere contrattuale femminile, Hampton mira a costruire un modello - razionale, o forse, ancora meglio, *ragionevole*¹⁸ - capace di affrontare tale problematica, pur garantendo una doverosa attenzione per gli altri, resa possibile proprio dall'idea di *intrinsic worth*.

Attraverso l'uso di modelli della teoria dei giochi, l'argomentazione che propongo muove dall'idea di competizione che, passando per la contrattazione, diventa equa cooperazione, raggiungendo il fine che sembra animare tanto la riflessione di Hampton, quanto quella di Rawls.

¹⁸ Hampton sostiene che le parti si accordano su ciò che potrebbe essere «reasonably accept» da tutti i contraenti (cfr. J. E. Hampton, *Feminist Contractarianism*, cit., p. 21). Evidentemente, nonostante le parti siano descritte come *motivated solely by self-interest* - a riprova del fatto che la razionalità strategica è un elemento fondamentale nel processo di negoziazione - sembra che la razionalità debba necessariamente trasformarsi in qualcosa di meno rigido. Poiché *ragionevole* è tener conto degli altri, anche al fine di ottenere migliori risultati per se stessi, è necessario mitigare le rigide imposizioni della razionalità strategica, per accettare un compromesso equo, dunque più giusto e, in molti casi, anche più vantaggioso. Nell'analisi proposta da Hampton si rintraccia, a mio modo di vedere, una dialettica fra ragione e ragionevolezza simile a quella che è possibile osservare nel corso delle opere rawlsiane. L'interesse personale, ribadisce più volte Hampton, non può mai ragionevolmente spingersi oltre il rispetto di sé e degli altri. Sul tema cfr. J. Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Theory*, «Journal of Philosophy», vol. 77, n. 9, 1980, in particolare pp. 528-530.

{ CAPITOLO QUINTO }

TEORIA DEI GIOCHI E CONTRATTAZIONE

Regalo 1.000 lire a te
o 10.000 lire a tuo fratello?¹⁹

L'idea di contrattazione razionale si pone, come è stato detto, alla base della riflessione hamptoniana. Recuperando alcuni assiomi della teoria matematica dei giochi, Hampton legge la contrattazione in termini strategici, pur aggiungendo ad essa l'idea di valore intrinseco della persona, al fine di rendere gli accordi privati equi, oltre che stabili. Ci si potrebbe domandare se davvero sia possibile offrire una perfetta valutazione strategica per i "dilemmi" privati, ma la risposta suonerebbe certamente non del tutto convincente. Tradizionalmente, la teoria dei giochi ha cercato di confrontarsi con questo problema, sostenendo che un'*analisi scientifica delle decisioni* sia possibile dal momento che gli uomini non si differenzino tanto nelle loro caratteristiche intrinseche e che si comportano secondo modelli simili «sotto ogni cielo e in ogni clima»²⁰. John von Neumann, in particolare, come evidenzia chiaramente László Mérő, era assolutamente convinto del fatto che «ogni gioco il cui sistema di regole può essere inequivocabilmente descritto e in cui i giocatori sono coscienti dei propri interessi può essere espresso sotto forma di tabelle numeriche»²¹.

¹⁹ R. Lucchetti, *Di duelli, scacchi e dilemmi: la teoria matematica dei giochi*, Mondadori, Milano 2008, p. 22.

²⁰ *Ivi*, p. XII.

²¹ L. Mérő, *Mindenki másképp egyforma*, Tericum Kiadó, Budapest 1996; tr. it., *Calcoli morali. Teoria dei giochi, logica e fragilità umana*, Dedalo, Bari 2000, p. 83.

Mi sia ora consentito, dunque, di ripercorrere le origini e alcuni dei temi principali che si situano alla base della teoria dei giochi e della teoria della scelta razionale, al fine di rendere più chiara l'argomentazione proposta dalla filosofa.

{ 1 } PREVISIONI STRATEGICHE E SCELTE RAZIONALI

Quando, nel 1928, il matematico John von Neumann gettava le fondamenta per quella che sarebbe diventata la teoria dei giochi, l'economista Oskar Morgenstern pubblicava un libro nel quale affrontava il tema delle previsioni economiche²². Come è noto, e come viene evidenziato da Siegfried, uno dei nodi cruciali del testo era *l'influenza delle previsioni sugli eventi previsti*²³: nella vita di tutti i giorni infatti, a differenza di quanto accade in un laboratorio di chimica, dove le molecole non sono condizionate dall'atteggiamento o dalle convinzioni dello scienziato, i comportamenti delle persone possono essere talvolta influenzati da una serie di variabili difficilmente calcolabili²⁴.

Il problema *filosofico* della teoria dei giochi è certamente rappresentato dalle possibili *previsioni dei comportamenti*, come mostra il famoso testo, a firma von Neumann e Morgenstern, *Theory of the Games and the Economic Behavior*, datato 1944. Un grande interrogativo rispetto al quale, soprattutto a partire dal secondo dopoguerra, i teorici di varie discipline hanno cercato di dare una risposta esaustiva, era se fosse possibile determinare, a priori e con la certezza

²² Cfr. O. Morgenstern, *Wirtschaftsprognose: Eine Untersuchung ihrer Voraussetzungen und Möglichkeiten*, Julius Springer, Wien 1928.

²³ Cfr. T. Siegfried, *A Beautiful Math. John Nash, Game Theory, and the Modern Quest for a Code of Nature*, Joseph Henry Press (National Academies Press), Washington 2006, p. 34.

²⁴ «When a chemist predicts how molecules will react in a test tube, the molecules are oblivious. They do what they do the same way whether a chemist correctly predicts it or not. But in the social sciences, people display much more independence than molecules do. In particular, if people know what you're predicting they will do, they might do something else just to annoy you. More realistically, some people might learn of a prediction and try to turn that foreknowledge to their advantage, upsetting the conditions that led to the prediction and so throwing random factors into the outcome» (*Ibidem*).

di ottenere il miglior risultato, le strategie ottimali per ciascun individuo - nel lessico della teoria dei giochi, “giocatore” - in condizioni di più o meno aperta competizione.

Nel caso dei giochi a somma zero con due giocatori, oggetto della riflessione congiunta di von Neumann e Morgenstern, questo accade se si segue il teorema del *minimax*²⁵. Ma il paradigma del gioco a somma zero con due giocatori rappresenta solo una variabile dei giochi strategici, una delle più semplici.

Il grande potenziale della teoria non era ancora stato espresso e fu intuito da un allora giovane assai brillante, John Nash²⁶, che approdò a Princeton, già patria della teoria dei giochi, nel 1948. Nash aggiunse allo schema di von

²⁵ Il teorema del *minimax* indica un metodo per minimizzare la massima perdita, ottenendo, dunque, il “massimo fra i minimi”. Tra le idee di base c’è anche quella secondo cui tutti i giocatori sono in grado di intuire le preferenze razionali degli avversari, in presenza di buone conoscenze sui mezzi, le capacità e gli obiettivi di ciascuno. Si sostiene che gli assiomi della teoria dei giochi abbiano determinato gli equilibri tra USA e URSS negli anni della guerra fredda; del resto von Neumann, sostenitore della politica della deterrenza nucleare, ricoprì diversi incarichi nei comitati governativi e fu membro dell’Atomic Energy Commission. Lo scienziato non visse abbastanza a lungo per conoscere la crisi dei missili a Cuba che certo rappresenta un perfetto esempio di applicazione del teorema del *minimax*, dal quale si evince con chiarezza, ad esempio, che non è razionale dare battaglia di fronte al concreto rischio di eccessivi costi. Ancora più desiderabile, si comprende, è l’ipotesi del vincere senza combattere, massimizzando il guadagno senza esporsi alle inevitabili perdite. Alla biografia e carriera scientifica di von Neumann è dedicato il testo di Giorgio Israel e Ana Millán Gasca, *Il mondo come gioco matematico: John von Neumann scienziato del Novecento*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1995 (cfr. in particolare pp. 82-103). Il titolo dell’opera riassume bene lo spirito di von Neumann e la sua visione del mondo come “gioco matematico” appunto, dove il calcolo matematico si configura come una lente valida per leggere molte situazioni concrete. «Come riconoscimento per i servizi prestati agli Stati Uniti, von Neumann ricevette dalle mani del presidente Eisenhower il Premio Fermi dell’AEC [...] Nello stesso anno [1956], il presidente gli concesse la Medaglia della Libertà. Erano gli ultimi onori resi a un uomo straordinario» (Ivi, p. 103).

²⁶ La lettera di raccomandazione con la quale John Nash arrivò a Princeton era piuttosto breve, ma decisamente convincente. Il professor Richard Duffing del Carnegie Institute of Technology si limitò a scrivere: «This man is a genius» (Tom Siegfried, *A Beautiful Math*, cit., pp. 51 sgg.). Quando studiava al Carnegie Tech, John Nash iniziò a lavorare sul tema della contrattazione, mischiando per la prima volta matematica ed economia. «Nash’s “beautiful mind” had by then launched an intellectual revolution that eventually propelled game theory from the fad du jour to the foundation of the social sciences» (Ivi, p. 51). Nel 1994 ricevette il premio Nobel per l’Economia, unitamente a John C. Harsanyi e Reinhard Selten.

Neumann e Morgenstern²⁷ un elemento di indiscusso valore per l'inclusione partecipativa di più giocatori: l'idea di contrattazione²⁸.

Con Nash la teoria dei giochi diventa un sistema di calcolo utile a comprendere i problemi di conflitto e di cooperazione in ogni istituzione sociale. A differenza della semplice somma zero, infatti, la contrattazione è in grado di offrire una molteplicità di scenari e benefici diversi per entrambe le parti. Si suppone che se le parti sono disposte a contrattare vi siano degli interessi comuni, fermo restando che l'obiettivo principale di ciascun giocatore è "vincere" o quanto meno massimizzare la propria utilità. L'idea di contrattazione è applicabile, infatti, non solo ai giochi cooperativi, ma anche ai *tradizionali* giochi competitivi. In ogni caso, la contrattazione è possibile solo se sono rispettate alcune condizioni²⁹: entrambi i giocatori devono essere razionali e in grado di quantificare efficacemente i propri desideri³⁰; entrambi i giocatori devono avere uguale capacità di contrattazione³¹; e infine, devono

²⁷ «Yet it was also clear from the outset that the original theory of games was severely limited. Von Neumann had mastered two-person zero-sum games, but introducing multiple players led to problems. Game theory worked just fine if Robinson Crusoe was playing games with Friday, but the math for Gilligan's Island wasn't as rigorous. Von Neumann's approach to multiple-player games was to assume that coalitions would form. [...] Many players might be involved, but if they formed two teams, the teams could take the place of individual players in the mathematical analysis. But as later commentators noted, von Neumann had led himself into an inconsistency, threatening his theory's internal integrity» (Ivi, 53-54).

²⁸ Cfr. J. F. Nash, *The Bargaining Problem*, «Econometrica», vol. 18, n. 2, 1950. Nella prima nota al testo, Nash ringrazia i professori von Neumann e Morgenstern «who read the original form of the paper and gave helpful advice as to the presentation» (Ivi, p. 155).

²⁹ «The two individuals are highly rational, that each can accurately compare his desires for various things, that they are equal in bargaining skill, and that each has full knowledge of the tastes and preferences of the other» (*Ibidem*).

³⁰ L'astrazione della teoria matematica prevede giocatori razionali e consapevoli. Il richiamo alla "conoscenza dei propri desideri" e quindi a una certa consapevolezza di sé risulta, tuttavia, piuttosto interessante in relazione alle tesi proposte da Hampton. Come verrà mostrato, la conoscenza dei propri desideri e del proprio valore serve a evitare lo sfruttamento incondizionato a cui ci si sottopone, in molti casi inconsapevolmente, in maniera volontaria.

³¹ Il riferimento all'uguaglianza è certamente fondamentale per ogni teoria che faccia uso della nozione di contratto. L'idea del "giocare ad armi pari" è un postulato essenziale, che si declina non certo attraverso un misconoscimento delle differenze. Un esempio semplice

conoscere reciprocamente i propri desideri. In una buona contrattazione tutti i giocatori riescono a guadagnare in maniera soddisfacente; nel caso dei giochi cooperativi ciò è ancora più evidente perché tali circostanze consentono di ottenere un buon risultato, non necessariamente ai danni dell'altro³².

La questione è capire in che modo, cioè attraverso quale strategia, ciò sia possibile. Tuttavia, anche se si trovasse una risposta soddisfacente per questa domanda, mi sembra si possa ora formulare un quesito cruciale per l'analisi che seguirà: posto che la cooperazione sia in grado di garantire guadagni a tutte le parti, è possibile definire il comportamento cooperativo come *razionale*?

La risposta risulta in maniera abbastanza scontata: non sempre o forse, in accordo con l'idea di contrattazione strategica, quasi mai. Il primo problema è che, se sostituiamo la competizione con la cooperazione, escludiamo, in molti casi, la possibilità di ottenere il miglior *payoff*³³ possibile. Massimizzare l'utilità

arriva dallo stato di natura hobbesiano, dove l'uguaglianza degli individui è possibile anche di fronte a significative differenze in termini di forza ed ingegno. L'uguaglianza a cui Hampton si riferisce è, coerentemente con la tradizione *liberal*, un'uguaglianza *morale*, anche se trovo sia significativo riflettere proprio sull'eguale potere contrattuale di ciascuno, ideale quasi utopico, se rapportato a questioni di genere in circostanze concrete.

³² Nel famoso film di Ron Howard, *A Beautiful Mind*, dedicato alla vita di John Nash si ricostruisce il percorso del matematico, con maggiore attenzione per le vicende private e la conclamata schizofrenia dello studioso più che per la sua produzione scientifica. Tuttavia, per spiegare in parole semplici il funzionamento della teoria dei giochi e la brillante intuizione del giovane studente, vi è una scena in cui, in un pub, i colleghi di Nash mostrano interesse per la stessa avvenente ragazza bionda. Gli amici di Nash, come lui dottorandi a Princeton, citano la lezione di Adam Smith: «Nella competizione l'ambizione individuale serve al bene comune», nel tentativo di stabilire chi possa farsi avanti con lei. Senza rancore, sembrano essere d'accordo sul fatto che ciascuno debba avere la sua *chance*, abbandonando il campo e ripiegando sulle amiche, qualora la giovane non mostri interesse per lui. «Adam Smith va rivisto - suggerisce invece Nash - perché se tutti ci proviamo con la bionda ci blocchiamo a vicenda e alla fine nessuno di noi se la prende. Allora ci proviamo con le sue amiche, e tutte loro ci voltano le spalle perché a nessuna piace essere un ripiego. Ma se invece nessuno ci prova con la bionda, non ci ostacoliamo a vicenda e non offendiamo le altre ragazze. È l'unico modo per vincere. [...] Il miglior risultato [a differenza di quanto sosteneva Adam Smith, quindi] si ottiene quando ogni componente del gruppo farà ciò che è meglio per sé e per il gruppo». Ecco un esempio di come massimizzare il risultato, senza competizione.

³³ *Payoff* significa letteralmente “vantaggio”, “profitto”, “risultato” ed è definito da Roberto Festa come “misura del beneficio percepito”. «Il termine inglese *payoff* - precisa Festa - viene talvolta tradotto con ‘ricompensa’, ‘premio’, ‘incentivo’ o ‘vincita’. Tuttavia dato che i *payoff*

per entrambi (prima condizione di possibilità della contrattazione) non significa necessariamente massimizzare l'utilità per il singolo giocatore: individualmente i giocatori potrebbero spesso ottenere un risultato migliore (e per contro anche notevolmente peggiore) se si scontrassero anziché accordarsi, come emerge chiaramente nel dilemma del prigioniero, dove la cooperazione sembra impossibile e paradossale, dato anche il fatto che non è permesso ai giocatori di comunicare fra loro e quindi di giocare, come si dice, *a carte scoperte*.

Certamente uno degli aspetti più noti e significativi della riflessione di Nash è rappresentato dal concetto di equilibrio, inteso come soluzione del gioco, considerate tutte le alternative possibili e le probabili mosse dell'avversario.

Nash riflette sul concetto di equilibrio nei primi anni Cinquanta³⁴, in particolare in un breve articolo nel quale definisce quello che diventerà il vero e proprio pilastro portante della teoria dei giochi. La nozione di equilibrio, peraltro, ha notevoli implicazioni non solo nella definizione di scelta razionale e soluzione del gioco, dal momento che essa è in grado di garantire la stabilità che la competizione dovrebbe, di per sé, negare. Come scrive Siegfried:

Biological systems, chemical and physical systems, even social systems all seek stability. So identifying how stability is reached is often the key to predicting the future. [...] It's the same principle, just a little more complicated, in a chemical reaction, where stability means achieving a state of "chemical equilibrium", in which the amounts of the reacting chemicals and their products remain constant. [...] Nash had just this sort of physical equilibrium in mind when he was contemplating stability in game theory.³⁵

L'equilibrio di Nash è un punto di stabilità all'interno del gioco, tale per cui nessun giocatore, una volta raggiunto l'equilibrio, potrebbe avere interesse a

possono essere negativi preferiamo mantenere il termine inglese originale, che può riferirsi sia alle 'vincite' che alle 'perdite' dei giocatori», *Teoria dei giochi ed evoluzione delle norme morali*, «Etica e Politica», vol. IX, n. 2, 2007, p. 152.

³⁴ J. F. Nash, *Equilibrium Points in n-Person Games*, «Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA», vol. 36, n. 1, 1950, pp. 48-49.

³⁵ T. Siegfried, *A Beautiful Math*, cit., pp. 56-57.

cambiare unilateralmente la propria strategia. Anche se non tutti i giochi presentano una strategia dominante, è comunque possibile individuare in ogni gioco almeno un equilibrio di Nash³⁶, tale per cui dati i giocatori A e B , x di A e y di B sono in equilibrio se l'una è la risposta migliore all'altra.

Esattamente come in una reazione chimica, dove quando si raggiunge l'equilibrio le quantità delle sostanze interessate non cambiano più, allo stesso modo «when equilibrium is reached in a game, nobody has any incentive to change strategies - so the choice of strategies should remain constant»³⁷. Quando siamo in grado di identificare un unico equilibrio, esso rappresenta la soluzione del gioco.

Naturalmente, nei giochi complessi, è difficile individuare tutti i possibili equilibri e, anche qualora si riuscisse a determinarli con esattezza, il teorema di Nash non fornisce alcuna indicazione su come scegliere fra diversi equilibri. Come riassume Siegfried:

While Nash showed that there is always at least one equilibrium point, it's another matter to figure out what that point is. (And often there is more than one Nash equilibrium point, which makes things really messy). Remember, each player's "strategy" will typically be a mixed strategy, drawn from maybe dozens or hundreds or thousands (or more) of pure "specific" strategies. In most games with many players, calculating all the probabilities for all the combinations of all those choices exceeds the computational capacity of Intel, Microsoft, IBM, and Apple put together.³⁸

Come dovrebbero comportarsi, quindi, agenti razionali in situazioni dove gli interessi sono, almeno parzialmente, dissimili o conflittuali?

³⁶ Ogni gioco finito ha almeno un equilibrio di Nash in strategie pure e/o miste.

³⁷ T. Siegfried, *A Beautiful Math*, cit., p. 57.

³⁸ Ivi, p. 64.

{ 2 } DALLA LOTTA ALLA COOPERAZIONE

In the winter of 1979, Cambridge University biologist David Harper decided it would be fun to feed the ducks. A flock of 33 mallards inhabited the university's botanical garden, hanging out at a particular pond where they foraged for food [...] Harper wanted to find out just how clever the ducks could be at maximizing their food intake. So he cut up some white bread into precisely weighed pieces and enlisted some friends to toss the pieces onto the pond. The ducks, naturally, were delighted with this experiment, so they all rapidly paddled into position. But then Harper's helpers began tossing the bread onto two separated patches of the pond. At one spot, the bread tosser dispensed one piece of bread every five seconds. The second was slower, tossing out the bread balls just once every 10 seconds. Now, the burning scientific question was, if you're a duck, what do you do? [...] To get the answer you have to calculate a Nash equilibrium [...] In this case the calculation is pretty simple: The ducks all get their best possible deal if one-third of them stand in front of the slow tosser and the other two-thirds stand in front of the fast tosser. And guess what? It took the ducks about a minute to figure that out. They split into two groups almost precisely the size that game theory predicted. *Ducks know how to play game theory!*³⁹

Non ci sarebbe bisogno di precisare che uno dei postulati della teoria contrattualistica è rappresentato dall'idea di "accordo stabile", a cui si aggiunge la convinzione che la vita organizzata sia preferibile rispetto alla soluzione anarchica.

La condizione pre-sociale, genericamente indicata dalla tradizione moderna come *stato di natura* - abitato da individui completamente liberi - viene quasi sempre mostrata, attraverso il ricorso a immagini più o meno violente, come instabile e poco desiderabile.

Lo stato di natura - ideale teorico che permette di individuare i costi accettabili in una contrattazione fra eguali - è un luogo insicuro sotto vari punti di vista e nel quale, alla lunga, non si vive bene. Ma ciò non basta per considerare come logica conseguenza la possibilità di limitare i diritti personali, in esso massimamente estesi, e quindi l'accesso alle risorse e la libertà di agire

³⁹ Ivi, pp. 73-74.

esclusivamente nel proprio interesse, di cui gli individui dispongono prima di stringere il patto. *Per quale ragione si deve sottostare ai patti?*, per l'appunto, è l'interrogativo che segna la riflessione di Thomas Hobbes, il quale tuttavia non sempre propone, nelle sue opere politiche, risposte completamente convincenti.

Accordarsi deve anzitutto essere *conveniente*, sembra suggerire Hobbes, ma nessun contratto, almeno in apparenza, lo è completamente. I compromessi, per definizione, implicano rinunce rispetto al possibile massimo guadagno, e questi sono definiti vantaggiosi soprattutto alla luce delle probabili perdite a cui ciascuno rischia di andare incontro, specie in mancanza di un'autorità terza capace di tracciare una linea di confine fra il lecito e l'illecito. Poiché nello stato di natura hobbesiano la vita è "breve e insicura", a causa della condizione di guerra perpetua, seppure latente, cedere tutti i diritti al Leviatano sembra quanto meno ragionevole⁴⁰, se non razionale, alla moltitudine che si costituisce come corpo politico a seguito del *pactum unionis*⁴¹. Lo stato civile è, infatti, nella definizione di Norberto Bobbio⁴², la scelta razionale che si oppone all'assurda ipotesi dello stato di natura.

Il contratto che dà origine allo Stato - scrive Bobbio - è un accordo con cui un certo numero di individui stabiliscono tra di loro di rinunciare a quel diritto illimitato e potenziale su tutte le cose che loro appartiene nello stato di natura e di trasferirlo a una terza persona (che può anche non essere una persona fisica, ma un'assemblea) col duplice scopo di

⁴⁰ Come è ben noto, ciò è motivato, in Hobbes, dalla necessaria difesa del potere assoluto. La convinzione fondamentale del filosofo inglese è, come viene sottolineato da Bobbio, che lo stato può essere solo unico e unitario. Alla questione dello stato è dedicata tutta la produzione politica hobbesiana, e tale problema è studiato con un approccio scientifico, coerentemente con l'intento di rendere la politica una scienza. Lo stato, dice Bobbio, è un meccanismo, i cui ingranaggi sono rappresentati dagli individui. Dalla scomposizione e analisi delle parti è possibile giungere a una piena conoscenza dei processi e a un loro progressivo miglioramento (cfr. N. Bobbio, *Introduzione a Opere politiche di Thomas Hobbes* (1959), Utet, Torino 1971 e Id., *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino 1989). Per un'interpretazione sulla dialettica ragione-ragionevolezza in Hobbes cfr. J. Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, cit., pp. 54 sgg.

⁴¹ Opzione desiderabile ed efficace solo se tutti al medesimo tempo rinunciano al proprio *ius in omnia*.

⁴² Cfr. N. Bobbio, *Introduzione a Opere politiche di Thomas Hobbes*, cit., p. 21.

togliersi di mano l'arma principale di offesa reciproca e di affidarla a chi la possa adoperare in difesa di tutti. Veramente, perché gli uomini possano volere tutto questo [...] bisogna ammettere [...] che gli uomini siano esseri ragionevoli.⁴³

Anche se non è mio interesse approfondire in questa sede le difficoltà connesse a tale modello, il richiamo alla teoria hobbesiana è tuttavia funzionale al discorso che intendo sviluppare nell'analisi dei concetti di "scelta razionale" e "ragionevolezza", che certo giocano un ruolo fondamentale nella proposta teorica di Hampton, la quale tiene peraltro in stretta considerazione la riflessione hobbesiana.

È stato più volte evidenziato, del resto, che gli individui dello stato di natura hobbesiano si trovano in una condizione simile a quella dei prigionieri, traditori o complici, del famoso dilemma elaborato negli anni Cinquanta da Albert William Tucker⁴⁴.

Il nodo fondamentale del gioco competitivo riguarda certamente la relazione fra lotta e collaborazione ed esso mostra con evidenza come la scelta cooperativa, i cui effetti sono certamente desiderabili, non possa considerarsi un'opzione razionale. A tal proposito è bene osservare che la debolezza dell'argomentazione hobbesiana ricade proprio nell'incapacità di fornire ragioni sufficienti per giustificare il "mutamento antropologico" che consente a individui meramente egoisti di abbandonare lo stato di guerra⁴⁵. Ad ogni

⁴³ Ivi, p. 22.

⁴⁴ Il nome, così come la storia del dilemma del prigioniero, pur essendo stati conosciuti da Tucker, riprendono il modello di un gioco matematico precedentemente proposto da Merrill Flood e Melvin Drescher.

⁴⁵ Non è chiaro, nelle pagine del *Leviathan*, come sia possibile che, a un certo punto, gli uomini dello stato di natura, vanagloriosi, prevaricatori e interessati solo ai propri fini, arrivino a comprendere che il contratto è possibile, e anzi preferibile, alla condizione anarchica, e soprattutto non è chiaro in che modo il patto venga a essere considerato da tutti i contraenti "obbligante". Per un'interpretazione sull'obbligatorietà del patto si veda D. Gauthier, *The Logic of Leviathan*, Oxford U.P., Oxford 1969, pp. 41 sgg. Per una lettura sulla questione dell'*insipiens* cfr. T. Magri, *Hobbes e lo Stolto*, in D. Bostrenghi (a cura di), *Hobbes e Spinoza, Scienza e politica. Atti del Convegno Internazionale Urbino, 14-17 ottobre 1988*, Bibliopolis, Napoli 1992, pp. 207-241. Sul tema cfr. J. Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, cit., pp. 23 sgg. In particolare Rawls afferma che: «we don't need to see the social contract as made in the State of Nature. So we don't need to consider whether a social contract is enough

modo, sebbene nel *Leviathan* non siano fornite spiegazioni esaustive sulla nascita della cooperazione⁴⁶, vi sono degli studi interessanti che - in biologia quanto nell'ambito della stessa teoria dei giochi⁴⁷ - in parte sconfessano la rigidità del paradigma della scelta razionale.

Sono molti, infatti, gli esempi di giochi che pongono i concorrenti di fronte a un problema di non facile soluzione: è più vantaggioso cooperare o lottare?

to transform the state of nature into civil society. (For example, how can we be sure that people's promises will be honored?) Rather, we can think of the social contract as a covenant that serves to secure and renders secure an already existing stable government. Hobbes's point is that given the *normal* conditions of human life, and given the ever present danger of civil conflict and collapse into the State of Nature, every rational person has a sufficient and fundamental interest in supporting an *effective Sovereign*. And given this interest, every rational person *would* enter into the Social Contract, should the occasion arise», Ivi, p. 33.

⁴⁶ Nell'interpretazione di Bobbio ciò è ascrivibile al fatto che non era interesse di Hobbes fornire una vera e propria ricostruzione storica dello stato. In questa lettura l'opera di Hobbes non è intesa come una ricostruzione dettagliata dei processi che hanno condotto allo stato moderno, piuttosto come una dimostrazione che, nelle intenzioni del filosofo, doveva essere persuasiva per i suoi contemporanei (cfr. N. Bobbio, *Introduzione a Opere politiche di Thomas Hobbes*, cit., p. 22).

⁴⁷ A questo proposito si rimanda all'interessante analisi che viene proposta nell'articolo *The Arithmetics of Mutual Help* (M. Nowak, R. May, K. Sigmund, «Scientific American», vol. 76, n. 6, 1995). Nel tentativo di spiegare le basi biologiche della nascita della cooperazione, gli studiosi fanno riferimento a diverse scuole di pensiero. Come viene prontamente evidenziato, sebbene l'idea di cooperazione naturale fosse stata compresa anche da Darwin, molti fra i suoi primi seguaci enfatizzarono gli aspetti feroci della lotta per la sopravvivenza al punto che «the Russian prince [Pëtr Aleksevich] Kropotkin felt compelled to write a book to refute them». Il testo apparve nel 1902, e fu definito dal *Times* di Londra, come riportano Nowak, May e Sigmund, «possibly the most important book of the year». A differenza di Hobbes, Kropotkin è un convinto teorico dell'anarchia e, nel tentativo di rendere manifesto che lo stato è un'entità superflua, i suoi studi cercano di dimostrare come la cooperazione non sia imposta dall'autorità politica - un suo risultato indiretto, come si potrebbe dire seguendo l'argomentazione hobbesiana - ma sia un qualcosa di ben radicato nella natura umana (cfr. Ivi, pp. 76-77). Trovo inoltre interessante mettere in relazione le tesi di Kropotkin con l'analisi della teoria hobbesiana offerta da Gauthier in *The Logic of Leviathan*. Individuando come pilastri fondamentali della riflessione del filosofo inglese uno sconfinato assolutismo da un lato e un altrettanto sconfinato individualismo dall'altro, Gauthier rileva una certa debolezza teorica nell'impianto hobbesiano, dal momento che se la premessa da cui partire è un così esteso individualismo, la sua conseguenza può essere solo una condizione anarchica (che per Hobbes doveva essere, invece, con tutte le forze, contrastata). È curioso che lo scenario anarchico sia retto, nelle opinioni di Kropotkin e Gauthier da forze fra loro contrapposte, dando esito rispettivamente a un'utopica società cooperativa e a una quasi indomabile moltitudine di individui autonomi. Sul tema cfr. R. Axelrod, *The Emergence of Cooperation among Egoists*, «The American Political Science Review», vol. 75, n. 2, 1981 e Id., *The Evolution of Cooperation*, Basic Books, New York 1984; C. Bicchieri, *Rationality and Coordination* (1993), Cambridge U.P., New York 1997. Il tema è discusso nei prossimi capitoli.

Se ci riferiamo all'aneddoto di Siegfried, notiamo che le *anatre universitarie*, non ebbero molti dubbi su quale strategia permettesse loro di mangiare la maggiore quantità di pane, senza azzuffarsi le une con le altre. Il racconto di questo curioso esperimento mostra come per gli animali non umani, almeno in alcune circostanze, sia abbastanza intuitivo comportarsi in maniera equamente vantaggiosa per tutte le parti⁴⁸.

Per gli esseri umani non sempre è altrettanto semplice decidere quale strategia adottare in una situazione competitiva. Ciò che ai fini di questo lavoro è importante determinare, tuttavia, è se un gioco competitivo possa in qualche misura trasformarsi in un gioco "cooperativo". Mi sia concesso di proporre un esempio per chiarire il concetto.

Faccio riferimento, ora, al gioco del milione⁴⁹, così come presentato da Douglas Hofstadter sulla rivista «Scientific American»: i lettori vengono informati della messa in palio di un milione di dollari che ciascuno di loro potrebbe aggiudicarsi. La vincita, però, è strettamente legata al numero di partecipanti: l'unica regola della competizione impone l'obbligo di ridefinire il montepremi in base al numero dei concorrenti. Se a partecipare è un solo concorrente è lui a vincere l'intero milione; nel caso di due giocatori uno di loro estratto a sorte porta a casa mezzo milione; nel caso di tre concorrenti il vincitore ottiene un terzo di milione e così via dicendo. Il gioco prevede comunque un solo vincitore, estratto a sorte, mentre l'ammontare della vincita è inversamente proporzionale al numero dei partecipanti. È chiaro quindi che la sola partecipazione di ogni concorrente diminuisce, oltre alle probabilità di vincita, anche l'effettivo guadagno per il vincitore; ma allo stesso tempo rinunciare a partecipare per lasciare intatto il premio annulla completamente la

⁴⁸ Nel già citato articolo di *The Arithmetics of Mutual Help*, si fa notare che «computer experiments show how cooperation rather than exploitation can dominate in the Darwinian struggle for survival» (cfr. M. Nowak, R. May, K. Sigmund, *The Arithmetics of Mutual Help*, cit., p. 76).

⁴⁹ Cfr. D. R. Hofstadter, *The Calculus of Cooperation is Tested Through a Lottery*, «Scientific American», vol. 248, n. 6 1983; tr. it., *Il calcolo della cooperazione è messo alla prova con un nuovo dilemma*, «Le Scienze», vol. XXXI, n. 180, 1983, p. 114 e L. Mérö, *Calcoli morali. Teoria dei giochi, logica e fragilità umana*, cit., pp. 29 sgg.

possibilità di vincere⁵⁰. Quale strategia sarebbe razionale adottare in un caso come questo?

Al netto dei calcoli probabilistici, credo che, come nel dilemma del prigioniero, di cui a breve si discuterà, la miglior soluzione per tutti potrebbe essere quella cooperativa. Sarebbe infatti più conveniente accordarsi affinché solo un concorrente partecipi, per poi spartire, fra tutti gli interessati, un equo guadagno. Il montepremi non sarebbe dimezzato (o peggio) e ognuno ne otterrebbe una porzione. Risulta palese il fatto che questa soluzione escluda il massimo beneficio, essendo però molto più vantaggiosa rispetto al rischio, assai concreto, all'aumentare del numero di giocatori, di perdere.

L'esempio del gioco del milione chiama in causa una domanda cruciale che in parte è stata già formulata: *in quali circostanze* è ragionevole cooperare e in quali altre è opportuno pensare egoisticamente⁵¹? Se è vero che la razionalità non sembra sempre suggerire la soluzione cooperativa, è noto, invero, che le società sono esperienze essenzialmente cooperative. C'è però differenza fra cooperazione e sfruttamento, e il discrimine fra le due condizioni è ben rappresentato dall'idea di reciprocità. Si pone quindi un'altra questione fondamentale: in che modo la cooperazione, opzione poco persuasiva e non particolarmente desiderabile, può nascere fra individui tendenzialmente *egoisti* e autointeressati?

Anche ammettendo che i benefici della cooperazione possano essere in un certo momento, compresi, resta il fatto che i vantaggi della cooperazione non ricambiata potrebbero essere, per chi ragiona da *free-rider*, ancora più allettanti. Si deve affrontare, ancora una volta, il vecchio problema di Hobbes: quando è

⁵⁰ «Ogni concorrente diminuisce la soddisfazione del vincitore, dal momento che se quel concorrente non avesse partecipato, il vincitore avrebbe guadagnato più denaro. Ciò, paradossalmente, vale anche per il vincitore - partecipando al gioco, lui stesso riduce la propria soddisfazione - benché, se non avesse partecipato, allora naturalmente qualcun altro avrebbe vinto al posto suo» (L. Mérõ, *Calcoli morali. Teoria dei giochi, logica e fragilità umana*, cit., p. 30).

⁵¹ Come si preciserà più avanti, comportarsi in maniera egoistica, nel lessico di Hampton, così come in quello di Gauthier, non significa "pensare primariamente a se stessi" - il che potrebbe essere assolutamente legittimo in molte circostanze - bensì comportarsi da *free-rider*, laddove sia possibile.

possibile fidarsi degli altri? «Una delle prime leggi naturali - scrive Bobbio - è che bisogna stare ai patti. Ma chi è tanto stolto da osservare un patto se non è sicuro che anche l'altro contraente l'osservi?»⁵², e ancora più radicalmente: da dove deriva questa “sicurezza”, quando parliamo di individui egoisti e autointeressati?

Se tutte queste premesse sono valide, sarebbe però ingiusto non considerare anche altri elementi che derivano direttamente dalla nostra esperienza empirica. Capita spesso di osservare fenomeni sociali dove, inspiegabilmente, assistiamo a forme di cooperazione spontanea e non pianificata. In *Rationality and Coordination*, Cristina Bicchieri esplicita bene tale concetto. La studiosa riporta nel testo un aneddoto che le venne raccontato da uno studente, secondo il quale un professore della Hebrew University di Gerusalemme, le cui lezioni si tenevano ogni domenica a mezzogiorno, propose ai sedici allievi iscritti al suo corso di promuoverli tutti indistintamente - con una votazione pari ad 86/100 - se a ogni incontro avessero presenziato almeno in undici. Ogni qualvolta non si fosse raggiunto il numero minimo, il voto sarebbe stato abbassato di un punto per tutti gli iscritti. Sempre secondo il racconto del giovane, pare che, per tutta la durata del corso, si presentarono a ogni lezione esattamente dodici studenti e, sorprendentemente, questo avvenne senza che i ragazzi avessero fatto dei turni né si fossero espressamente accordati fra loro⁵³.

La tesi che Bicchieri porta avanti nel testo, e che in buona parte condivido, è che la teoria della scelta razionale non sia in grado di spiegare tutte le sfumature dell'agire collettivo e soprattutto che la teoria dei giochi abbia implicazioni ben più importanti. Pensiamo all'esempio, sempre proposto da Bicchieri⁵⁴, del caso in cui si chiedi a due persone di scrivere su un foglio un numero da zero a cento; i due concorrenti possono vincere l'equivalente in euro del numero che scrivono, ma solo a patto che la somma dei numeri che verranno scelti sia inferiore o uguale a cento. In questo caso le ragioni che ci

⁵² N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, cit., p. 46.

⁵³ C. Bicchieri, *Rationality and Coordination*, cit., pp. vii-viii.

⁵⁴ Ivi, pp. 16 sgg.

spingono a preferire un numero inferiore o pari a cinquanta - si tenga presente che non è affatto scontato che entrambi i concorrenti scrivano cinquanta -, anziché uno superiore possono essere le più svariate: conosciamo l'altro giocatore? Che relazione abbiamo con lui? Quanto siamo disposti a rischiare? Siamo tendenzialmente remissivi o prevaricatori? Quindi, riassumendo tutti i quesiti precedenti, *qual è la nostra aspettativa?*

I risultati di simili esperimenti possono essere davvero sorprendenti, soprattutto perché molto spesso ci allontanano dall'idea di scelta razionale "pura", mostrando come, a controbilanciare l'egoismo e la volontà di trarre sempre dei vantaggi per se stessi, gli esseri umani presentino *per natura* una tendenza alla collaborazione, anche in assenza di precisi accordi; possiamo supporre quindi che i patti - intesi come espressione delle volontà codificate - possano rivelarsi ancora più efficaci nel perseguimento di obiettivi comuni.

Se la razionalità strategica non è in grado di garantire il maggiore utile possibile, almeno la ragionevolezza ci spinge a optare per la possibilità cooperativa, a costo forse di qualche rischio, mitigato tuttavia dalla forza del contratto - emblematicamente cristallizzata nell'*imperativo categorico*⁵⁵ che regge

⁵⁵ Mi sia consentito di utilizzare questa espressione, forse impropria, per descrivere la terza legge di natura hobbesiana. Comprendo che a un primo sguardo potrebbe sembrare azzardato accostare i due concetti, sebbene a mio avviso ciò sia possibile in forza del carattere obbligante che Hobbes ravvisa soprattutto nella suddetta legge, con tutte le difficoltà che ne derivano. La legge di natura è descritta come «a precept, or general rule, found out by reason, by which a man is forbidden to do that, which is destructive of his life [...] For though they that speak of this subject, use to confound *jus*, and *lex*, *right* and *law*: yet they ought to be distinguished; because RIGHT, consisteth in liberty to do, or to forbear; whereas LAW, determineth, and bindeth to one of them: so that law, and right, differ as much, as obligation, and liberty» (T. Hobbes, *Leviathan* (1651), in Sir W. Molesworth (ed.), *The English Works of Thomas Hobbes* (1839), Scientia, Aalen 1962, vol. III, cap. 14, pp. 116-117). La mia opinione è che si possa fare un parallelo fra i due concetti, dal momento che la perentorietà di tali leggi è simile, in un certo senso, alla forza dell'imperativo categorico kantiano. Obbedire, infatti, non è solo morale - elemento certamente cruciale nella filosofia di Kant - ma anche e, forse soprattutto, *razionale*, o quantomeno ragionevole. Nelle *Lectures on the History of Political Philosophy* Rawls suggerisce, invece, che le leggi di natura assomiglino agli imperativi ipotetici assertori (cfr. p. 64), precisando che «the distinction between a Hypothetical Imperative and a Categorical Imperative lies in how the corresponding principle or directive is *justified* and not in its form or mode of expression. Thus suppose we always write a principle or directive as: *To do so and so*. Whether the directives: "To honor one's covenants" or "To keep oneself in a state of good health" are Hypothetical Imperatives or Categorical Imperatives for a person is decided by the *grounds* upon which they are affirmed. One person may hold either as a Hypothetical Imperative, another as a

anche la teoria hobbesiana: *pacta sunt servanda*; una volta stretto un accordo esso deve essere rispettato.

{ 3 } LE RAGIONI DEL PATTO

In “The Mystery of Marie Roget”, Poe described a murder believed by Detective Dupin to have been committed by a gang. Dupin’s strategy is to offer immunity to the first member of the gang to come forward and confess. “Each one of a gang, so placed, is not so much... anxious for escape, as fearful of betrayal” Poe’s detective reasoned. “He betrays eagerly and early that he may not himself be betrayed”. It’s too bad that Poe (who was in fact a trained mathematician) had not thought to work out the math of betrayal - he might have invented game theory a century early.⁵⁶

Nel 1951, durante un seminario a Stanford, Tucker espose per la prima volta l’argomento del *prisoners’s dilemma*. La storia è ben nota: la polizia arresta due malviventi che possono essere accusati e condannati per aver commesso un reato minore; ma poiché gli agenti hanno buone ragioni per credere che i due siano implicati in qualcosa di più grave, di cui tuttavia non hanno le prove, cercano un modo per incriminare almeno uno di loro. Per questo, interrogandoli separatamente e senza dar loro alcuna possibilità di comunicare, i poliziotti propongono ai prigionieri alcune alternative di condotta: i due possono decidere di rendere una confessione, scaricando tutte le responsabilità sul complice nel tentativo di salvarsi; oppure possono scegliere di tacere. Alle loro azioni, analizzate congiuntamente, seguono diversi possibili esiti: se solo uno dei due confessa, il confessante sarà libero, mentre l’accusato sarà condannato a dieci anni di carcere; se entrambi confessano, invece, le responsabilità saranno divise, quindi saranno trattenuti in prigione per cinque anni ciascuno; se entrambi non confessano saranno accusati del solo reato

Categorical Imperative», Ivi, p. 65.

⁵⁶ T. Siegfried, *A Beautiful Math*, cit., p. 61.

minore, l'unico per il quale la polizia dispone di prove, per un totale di un anno di reclusione a testa, come mostrato nella matrice:

		B	
		confessare	non confessare
A	confessare	(-5, -5)	(0, -10)
	non confessare	(-10, 0)	(-1, -1)

Dall'osservazione della matrice risulta evidente che i prigionieri si trovano in una condizione simile a quella degli individui dello stato di natura hobbesiano, per i quali la lotta si configura come l'unica alternativa praticabile⁵⁷.

Anzitutto si evince una piena convergenza di opinioni su cosa sia l'utile - evitare la prigione o trascorrere in carcere il minor tempo possibile - e di come tale desiderio non sia realizzabile indipendentemente dalle mosse dell'avversario che, nel gioco come nello stato di natura, è almeno potenzialmente dotato della nostra stessa identica forza⁵⁸.

⁵⁷ Per un'interpretazione sullo stato di natura hobbesiano come dilemma del prigioniero si rimanda a J. Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, cit., pp. 73 sgg.

⁵⁸ L'incipit del tredicesimo capitolo del *Leviathan* è piuttosto chiaro su cosa si intenda per uguaglianza nello stato di natura: «NATURE hath made men so equal, in the faculties of body, and mind; as that thought there be found one man sometimes manifestly stronger in body, or of quicker mind then 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 himself any benefit, to which another many not pretend, as well as he. For as to the strength of body, the weakest has strength enough to kill the strongest, either by secret machination, or by confederacy with others, that are in the same danger with himself» (T. Hobbes, *Leviathan*, cit., cap. 13, p. 110). Gli uomini sono uguali nelle loro differenze, rappresentando, gli uni per gli altri, un identico potenziale pericolo.

Tenendo a mente che i prigionieri non hanno possibilità di comunicare fra loro e dunque di accordarsi su quale strategia adottare e che l'assioma fondamentale della teoria dei giochi è che i giocatori siano razionali⁵⁹, qual è la soluzione del gioco? Come dovrebbero ragionare i giocatori? È *razionale* confessare o non confessare?

Sembra difficile prendere una decisione senza essere a conoscenza di altri dettagli determinanti circa il rapporto che intercorre fra i due complici: si conoscono da tempo? Nutrono fiducia reciproca o hanno buone ragioni per dubitare l'uno dell'altro? Fanno parte della stessa banda? Le loro strade si sono incrociate solo per il colpo di cui sono accusati? Provano sentimenti di stima o affetto l'uno per l'altro?

Se volessimo utilizzare il dilemma del prigioniero come paradigma per i “giochi” della vita quotidiana, sarebbe davvero difficile prescindere da simili elementi: si tenga a mente, come è stato già evidenziato, che le persone, a differenza delle molecole, sono influenzate dai comportamenti di chi hanno intorno e dalle relazioni che con essi stringono. Ma, sebbene i sentimenti o gli accordi relativi agli affari siano tenuti in considerazione da ciascun agente, resta il fatto, per nulla trascurabile, che non è possibile quantificare con certezza quanto per ogni individuo tali elementi siano importanti. Limitandoci alla razionalità strategica, quindi, possiamo immaginare che i prigionieri ragionino in questi termini, come suggerisce László Mérő:

Se il mio complice confessa, mi restano due alternative. Se anch'io confesso, allora rimarrò in carcere per cinque anni. Ma se non confesso, sarò condannato a dieci anni di reclusione. Dunque se il mio complice confessa, sarà meglio anche per me che anch'io confessi. Ora, se il mio complice non confessa, ancora una volta ho due alternative: se confesso, sarò libero domani stesso. Ma se non confesso, rimarrò in carcere per un anno. Dunque, se il mio complice non rende una confessione, mi

⁵⁹ Nelle pagine dedicate al dilemma del prigioniero Lucchetti inserisce fra le condizioni ragionevolmente ipotizzabili, oltre all'impossibilità di comunicare, anche il fatto che non vi saranno «regolamenti di conti interni al carcere, o fuori» (R. Lucchetti, *Di duelli, scacchi e dilemmi: la teoria matematica dei giochi*, cit., p. 19). Questo elemento, così cruciale nella scelta della strategia da adottare, non sembra essere esplicitato direttamente da Tucker e certamente potrebbe risultare influente (cfr. A. W. Tucker, *The Mathematics of Tucker: A Sampler*, «The Two-Year College Mathematics Journal», vol. 14, n. 3, 1983, p. 228).

conviene confessare. [...] Se decido di confessare (e lo stesso sarà per lui), allora verrò condannato a cinque anni di reclusione (come il mio complice, benché non mi interessi questa parte della storia - tanto peggio per lui). Se decido di non confessare (e lo stesso farà il mio complice), allora rimarrò in carcere per un anno. È meglio essere condannati a un anno di prigione che a cinque. Quindi non confesserò.⁶⁰

I due ragionamenti sembrano entrambi logici, ma sono fra loro alternativi. L'unica scelta razionale, tuttavia, è quella che permette di minimizzare le perdite - o massimizzare i guadagni, a seconda del punto di vista che si assume - indipendentemente dalle mosse dell'altro. Non è saggio non confessare, senza essere certi che anche l'altro non confesserà; ma è consigliabile confessare anche se l'altro non lo farà, guadagnando, in questo caso, addirittura la libertà e comunque evitando, qualora anche l'altro giocatore confessi, la massima pena.

Citando le parole di Tucker, la soluzione del gioco è rappresentata, per entrambi i giocatori, dalla strategia del confessare:

Clearly, for each man the pure strategy "confess" dominates the pure strategy "not confess". Hence, there is a unique equilibrium point given by the two pure strategies "confess".⁶¹

L'equilibrio di Nash è dato, infatti, dalla possibilità "confessare-confessare". Se per un verso è vero che la doppia confessione condanna entrambi a cinque anni di carcere, dall'altro è altrettanto vero che solo in questo modo è possibile scongiurare il peggior risultato. Chi tradisce il complice ha, inoltre, una certa probabilità di salvarsi ed essere assolto, qualora l'altro decida di tacere.

Al di là della poca eticità del gioco che ci invita a vestire i panni di due malviventi spregiudicati, il cui obiettivo è ovviamente trascorrere meno tempo possibile in galera, si potrebbe rintracciare, per la verità, un risultato ancor più preferibile dato dall'applicazione della strategia "non confessare-non confessare". Lo stesso Tucker evidenziava tale possibilità nella sua

⁶⁰ L. Mérõ, *Calcoli morali. Teoria dei giochi, logica e fragilità umana*, cit., pp. 47-48.

⁶¹ A. W. Tucker, *The Mathematics of Tucker: A Sampler*, cit., p. 228.

elaborazione del gioco, affermando che «in contrast with this non-cooperative solution one sees that both men would profit if they could form a coalition binding each other to “not confess”»⁶².

Se i giocatori decidessero di cooperare andrebbe meglio a entrambi perché sarebbero condannati a un solo anno di prigione, guadagnando ben quattro anni di libertà rispetto alla soluzione in equilibrio di Nash. Tuttavia è evidente che questa scelta debba essere scartata in quanto non conforme al postulato della razionalità. I prigionieri non possono comunicare, ma anche se riuscissero attraverso qualche stratagemma a farlo, come potrebbero aver certezza del fatto che l'accordo sarebbe rispettato dal complice?

Il dilemma mostra, infatti, il campo di azione del *free-rider*, mettendo in luce come la scelta più desiderabile, in termini di utilità personale, sarebbe non cooperare quando l'altro coopera. Il prezzo della cooperazione risulta ancora più evidente: non conoscendo le mosse dell'altro, rischiamo di diventarne preda.

Esattamente come nella condizione pre-sociale disegnata da Hobbes, due (o più) individui mirano allo stesso privilegio, ed hanno su di esso potenzialmente il medesimo diritto. La lotta è, a questo punto, inevitabile e può certamente dare esito a devastanti conseguenze, almeno per qualcuno.

Mi sembra però che le strade di prigionieri e contraenti hobbesiani, a questo punto, si dividano: mentre per i giocatori l'unica possibilità razionale è data dalla mossa d'attacco che impone il tradimento del complice - certamente augurandosi che lui non faccia altrettanto, ma consolandosi per il fatto che anche se accadesse si eviterebbe la pena massima -, nello stato di natura si comprende che l'unione di tutti è l'unica via per mettersi al riparo dal male peggiore.

Lo stato di natura si configura in realtà come un dilemma del prigioniero ripetuto e, anche se non viene spiegato chiaramente perché gli individui accettano di spogliarsi di tutti i diritti e le libertà, se non attraverso la speranza di una vita più sicura; sappiamo che ciò diventa in un certo momento

⁶² Ivi, p. 228.

desiderabile per tutti, perché questa è la strada che consente di ottenere il maggior beneficio, mettendosi al riparo dalla possibilità più pericolosa: essere preda dell'altro e morire di morte prematura o violenta.

L'iterazione del dilemma porta a un'evoluzione della condizione puramente competitiva, anche se, pur in presenza di una contrattazione, sarebbe erroneo leggere la scelta degli individui dello stato di natura come "cooperativa".

La cooperazione, anche ammettendo che essa trovi spazio e sia quindi intuibile all'interno della "società" del *bellum omnium contra omnes*⁶³, è, al massimo, un risultato indiretto della contrattazione da cui scaturisce l'uscita dallo stato di natura; l'utilità, infatti, è, e resta, la sola regola di condotta che guida l'agire dell'uomo hobbesiano.

Nondimeno, accettando che la razionalizzazione⁶⁴ degli istinti porti ad accogliere, in qualche misura, i precetti della legge di natura, e quindi conduca a prendere in considerazione la possibilità dello stato organizzato, essa rappresenta solo un tentativo ulteriore - e più strutturato - di perseguire l'utile. Peraltro, lo stesso Hobbes ammette, indirettamente, che la scelta cooperativa è, almeno finché si resta nello stato di natura, sempre dominata dalla scelta competitiva⁶⁵, perché è in sé troppo rischiosa: bisogna infatti essere sicuri, quando si stringe il patto, che tutti al medesimo tempo siano disposti a fare

⁶³ Gli accordi sporadici a cui gli individui pervengono nello stato di natura - come i patti per le battute di caccia - sono brevi e insicuri. Ma anche l'eventualità di considerare il *pactum unionis* come impresa cooperativa non sembra pienamente convincente.

⁶⁴ «La ragione viene in soccorso all'uomo suggerendogli le varie vie per raggiungere uno stato di pace; ma nessuna di queste vie è percorribile sino a che l'uomo vive nello stato di natura, cioè in uno stato in cui l'insicurezza generale sconsiglia a ciascuno di agire razionalmente» (N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, cit., p. 46). L'utilizzo del termine "razionale" è da intendersi nel senso di "conforme alle leggi della retta ragione", ma certo sarebbe contestato dai teorici della teoria dei giochi, per i quali "razionale" descrive la strategia che mette al riparo dalle possibili perdite causate da azioni indipendenti dalla nostra volontà.

⁶⁵ La terminologia non è hobbesiana, ma quella della teoria dei giochi; tuttavia l'opinione del filosofo inglese sembra essere questa quando, ad esempio nel capitolo tredicesimo, spiega che di fronte alla reciproca diffidenza il mezzo di difesa più ragionevole è l'agire d'anticipo, assoggettando con la violenza o l'inganno il prossimo in modo che risulti inoffensivo.

altrettanto. I *free-rider* sono pericolosi soprattutto in questa fase⁶⁶; come nota Hampton in un saggio dedicato proprio a tale tematica: «Of course, it is rational for everyone to work together to produce the good, but how can each producer be assured that the others will actually do so?»⁶⁷.

In realtà, se il dilemma del prigioniero può essere utile per comprendere le dinamiche che regolano lo stato di natura, è, a mio parere, la struttura di un altro gioco, quello del *chicken game* - o gioco del coniglio⁶⁸ - a chiarire meglio in che modo sia possibile l'uscita dall'*impasse* della guerra di tutti contro tutti.

Lo scenario di questo gioco ricorda una famosa scena del film *Rebel Without a Cause - Gioventù bruciata*. I giocatori si sfidano in una folle corsa automobilistica su una "pista" che termina in un burrone. L'obiettivo è percorrere un tratto di strada maggiore rispetto all'avversario, avvicinandosi sempre più al burrone. Chi sterza per primo viene definito "chicken", codardo. Il *chicken game* presenta, a differenza del dilemma del prigioniero, un doppio equilibrio di Nash, anche se nessun giocatore può contare su una strategia dominante. Come mostra la matrice del gioco, anche in questo caso si configurano, dunque, quattro possibili soluzioni:

⁶⁶ Nel gioco di Tucker non possono esistere "alleati" perché non è possibile fidarsi nemmeno della parola dell'altro - nell'ipotesi, decisamente remota, di una comunicazione tra giocatori.

⁶⁷ J. E. Hampton, *Free-Rider Problems in the Production of Collective Goods*, «Economics and Philosophy», vol. 3, n. 2, 1987, p. 260.

⁶⁸ La traduzione italiana dell'espressione *chicken game* è, non letteralmente, *gioco del coniglio*, rimandando all'orizzonte di senso che il riferimento a tali animali ha nelle diverse lingue. *Chicken* è, nell'economia del gioco, sinonimo di "codardo", per cui si comprende che una corretta traduzione, in italiano, è rappresentata non tanto dall'opzione letterale "pollo", quanto dalla più accreditata "coniglio". Tuttavia, penso si possano fare anche delle ulteriori considerazioni in proposito. L'utilizzo del termine italiano "pollo", con il quale perdiamo l'accezione inglese di "codardo", rimanda alle idee di scarsa intelligenza, stoltezza, illogicità. *Pollo*, dunque, non è solo colui che ha paura, ma anche il "fesso" che è disposto a "farsi fregare", cedendo, talvolta inconsapevolmente, la vittoria a chi percepisce essere il "vincente".

		B	
		continua dritto	sterza
A	continua dritto	(-10, -10)	(1, -1)
	sterza	(-1, 1)	(0, 0)

Il miglior risultato si attesta, per entrambi, dall'andare dritto quando l'altro sterza, evitando, tuttavia, di cadere nel dirupo, rischio al quale l'opzione "andare dritti" espone pericolosamente⁶⁹. Risulta chiaro che la possibilità di sterzare quando l'altro sterza è da preferirsi rispetto all'andare dritti a oltranza, ma questa opzione espone fortemente al rischio di perdere la sfida, dal momento che l'avversario potrebbe avvantaggiarsene notando anche la minima esitazione.

Il peso del rischio, in questo gioco, è molto evidente, dato il fatto che i giocatori che decidessero di osare troppo potrebbero addirittura perdere la vita. La condizione ottimale, per chi spera di ottenere rispetto dal gruppo del quale vuole essere il capo, è che il suo avversario decida di sterzare un attimo prima di lui, e quindi schiacciare il pedale del freno per non precipitare nel dirupo.

Il *chicken game* è un sfida competitiva giocata sul filo del rasoio, dove forza e prepotenza sono considerate virtù. Tanto nel dilemma del prigioniero, quanto,

⁶⁹ Analisi matematicamente più sofisticate sono in grado di determinare con precisione, sulla base dei *pay-off* determinati, un terzo equilibrio dato dalla strategia mista, indicando quindi anche dopo quale distanza diventa più importante sterzare (e salvarsi la vita) piuttosto che perdere. Il meccanismo della deterrenza militare funziona allo stesso modo: c'è un momento preciso in cui, di fronte al rischio concreto di essere annientati da un nemico più potente, si preferisce la resa spontanea. Il modello presuppone ovviamente il postulato della razionalità per tutti i giocatori, per come esso è stato spiegato nelle pagine precedenti. Ciò che però è davvero interessante è, comunque, la semplice morale che la *favola* del *chicken game* racconta: è meglio perdere che morire.

e forse maggiormente, nel *chicken game*, risulta evidente il fatto che perseguire esclusivamente l'interesse personale può risultare più dannoso che “cooperare” o perlomeno pervenire a un compromesso. Mentre nel caso del dilemma del prigioniero non cooperare porta i prigionieri a trascorrere in carcere quattro anni in più; nel caso del gioco del pollo l'incapacità di “collaborare” - sebbene in questo caso il concetto di cooperazione risulti decisamente più sfumato⁷⁰ - può condurre fino alla perdita della vita. Ancora una volta, ad ogni modo, la scelta più vantaggiosa, da un'ottica squisitamente egoistica, sarebbe quella di sfruttare la disposizione cooperativa dell'avversario per trarne il maggior beneficio personale.

Riflettendo sulla logica del gioco del pollo, Hampton suggerisce che, sebbene i giocatori siano autointeressati e motivati dalla voglia di vincere, dopo aver percorso un certo tratto di strada diventa *razionale* per entrambi sterzare, perché evitare lo schianto, quando la probabilità di morire è alta, è più importante del disonore che deriva dal perdere: «It is rational for each person not to hold out after a certain point in these situations»⁷¹; ci sarebbe, come nota la filosofa, una sorta di linea immaginaria⁷², oltre la quale l'interesse personale non può ragionevolmente spingersi. Ed è proprio in virtù

⁷⁰ I giochi puramente competitivi non prevedono l'idea della “collaborazione”, dal momento che l'obiettivo è, per tutti i concorrenti, vincere. È difficile pensare che due avversari possano aiutarsi vicendevolmente, dal momento che il guadagno di uno corrisponde, nel gioco a somma zero, alla perdita dell'altro (sebbene, tuttavia, proprio dal mondo dello sport arrivino evidenze di tale, apparentemente illogica, tendenza: nel ciclismo, ad esempio, assistiamo a momenti di “collaborazione competitiva” fra i concorrenti in fuga). Nel dilemma del prigioniero la possibilità di collaborazione dei due prigionieri appare in maniera piuttosto evidente: la contrattazione consentirebbe di assicurare un *pay-off* più desiderabile rispetto a quello derivante dalla mutua defezione. Nel *chicken game* lo scenario è invece piuttosto diverso. Tuttavia, se assumiamo che i giocatori siano razionali supponiamo anche che per loro non morire sia prioritario rispetto a vincere, e il fatto che entrambi sterzino pervenendo al pareggio - o comunque, che dopo aver percorso un certo tratto di strada entrambi comprendano che sterzare è la scelta razionale - è assimilabile a una qualche forma se non di cooperazione, di coordinazione.

⁷¹ J. E. Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge U.P., New York 1986, p. 157.

⁷² Tale confine è determinabile precisamente - come equilibrio in strategie miste - in presenza di maggiori dati sulla distanza da percorrere.

dell'esistenza di questo confine ipotetico che la cooperazione può diventare una eventualità allettante.

Nel mondo reale, come non è difficile immaginare, ci sono persone disposte a rischiare la vita per non essere etichettate come codarde o peggio: «Games of chicken sometimes end up with both drivers dead»⁷³. Ma questo, come sostiene la filosofa, non può essere considerato *razionale*, e il fatto che i giocatori siano razionali è un requisito, per quanto problematico, del quale la teoria dei giochi non può fare a meno.

Certamente, è necessario fare alcune precisazioni terminologiche in tal senso. Se assumiamo la definizione che di “razionale” viene offerta dalla teoria dei giochi, alcune affermazioni di Hampton potrebbero apparire, in parte, contraddittorie.

La mia proposta è di sostituire il termine “razionale”, con quello di “ragionevole”, più duttile e adatto alla descrizione che si ha in mente in queste pagine. L'idea di base è che se “razionale” è puntare al *pay-off* più alto, o quantomeno a quello che consente di massimizzare l'utilità, bisogna supporre che sia “ragionevole” pensare a dei limiti per condotte che - in nome della razionalità - finiscono per essere, nei fatti, deleterie per chi le mette in atto. Non basta credere di essere al riparo dal male maggiore, se poi la conseguenza è accettare un compromesso altamente penalizzante.

Osservando la matrice del dilemma del prigioniero viene quasi spontaneo chiedersi: perché i prigionieri non cooperano? Può bastare come spiegazione che - come i *polli* che rischiano di finire nel burrone - hanno semplicemente paura di fare *la figura degli stupidi*? È evidente che cinque anni di prigione siano meglio di dieci e che vincere è meglio di perdere; ma per quale ragione la possibilità del “pareggio” dove tutti ottengono qualcosa - stando meglio di quanto avrebbero potuto pensando solo a loro stessi - è così invisibile e poco allettante? Se la ragione ci mette al riparo da un pericolo, esponendoci a un prezzo comunque salato, possiamo davvero preferire la strategia razionale?

⁷³ J. E. Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, cit., p. 157.

L'obiettivo di Hampton è superare il circolo vizioso nel quale la pura razionalità sembra talvolta condurre. Se prendiamo realmente sul serio i desideri e i vantaggi che ciascuno può ottenere si comprende che, esclusa l'ipotesi del *free-rider*, la cooperazione si configura quasi sempre come più vantaggiosa della cieca competizione, anche per individui autointeressati.

A sostegno di questa tesi è coerente, inoltre, fare riferimento agli studi sull'insorgenza spontanea della cooperazione nei giochi competitivi ripetuti. La solidarietà, del resto, sembra presente tra gli animali e non soltanto nella società umana. Eppure la domanda, così come posta da Nowak, May e Sigmund resta problematica: «Natural selection puts a premium on individual reproductive success. How can this mechanism shape behavior that is altruistic in the sense that it benefits others at the expense of one's own progeny?»⁷⁴.

{ 4 } GIOCHI RIPETUTI E COOPERAZIONE

Why doesn't the same fear that disrupts the cooperation in iterated PD's in a state of nature also disrupt the cooperation necessary for the sovereign's creation? I consider this question at great length in my book [*Hobbes and the Social Contract Tradition*], and conclude that the game-theoretic situations underlying the sovereign's creation are neither single-play PD's nor iterated PD's that Hobbesian people cannot cooperatively resolve, but rather games which Hobbesian people could cooperatively resolve even if they lacked evidence of either the rationality or the farsightedness of others in this state.⁷⁵

Per quale ragione, si domanda Hampton, la sfiducia che mina le basi della cooperazione nello stato di natura hobbesiano non impedisce alla moltitudine

⁷⁴ M. Nowak, R. May, K. Sigmund, *The Arithmetics of Mutual Help*, cit., p. 77.

⁷⁵ J. E. Hampton, *Cooperating and Contracting: A Reply to I. Haji's "Hampton on Hobbes on State-of-Nature Cooperation"*, «Philosophy and Phenomenological Research», vol. LI, n. 3, 1991, p. 607. Sul tema cfr. anche Id., *The Contractarian Explanation of the State* (1990) in D. Farnham (ed.), *The Intrinsic Worth of Persons*, cit., dove una delle tesi più significative della filosofa è che il ruolo principale dell'istituzione statale è quello di incoraggiare la cooperazione (cfr. p. 207).

di pervenire al patto? In altre parole ci si potrebbe chiedere come mai gli individui, se è vero che dovrebbero essere sempre attratti dalla defezione, finiscono per accettare la possibilità della cooperazione; dunque, perché se la defezione non richiede costi che invece sono implicati nella cooperazione, si arriva a pensare di accettarli?⁷⁶

Come sostiene Bicchieri, in molte situazioni comuni o addirittura quotidiane - quando decidiamo di votare (o non votare), di inquinare o risparmiare energia elettrica, di impegnarci in una causa di pubblico interesse - i vantaggi della cooperazione dipendono dal numero degli individui disposti a farlo. È stato mostrato che i *free-rider* possono ottenere grandi benefici dalla cooperazione non ricambiata, ma se è facile comprendere i vantaggi dell'ottenere risultati senza costi, allo stesso modo è ben evidente anche il pericolo che la defezione sia imitata da un ampio numero di individui. Se il numero delle persone che votano, pagano le tasse, differenziano i rifiuti e via dicendo, diventasse troppo basso, non solo la società, ma anche i singoli individui, andrebbero incontro a un destino fallimentare. L'egoismo sembra potersi ragionevolmente spingere solo fino a un certo punto, soprattutto in presenza di interazioni continue.

Nel 1980 il politologo Robert Axelrod organizzò un torneo computerizzato di teoria dei giochi all'Università del Michigan, basato sulla ripetizione del dilemma del prigioniero. Il proposito di Axelrod era testare se i giocatori chiamati ad affrontare più volte il medesimo problema potessero optare per strategie diverse da quella in equilibrio di Nash e, a seguito dell'esperimento, lo studioso constatò che la strategia vincente fu quella del *Tit for tat*⁷⁷, un meccanismo di risposta all'avversario assai semplice del "colpo su colpo" o "pan per focaccia".

Come funziona la strategia del *Tit for tat*? Il giocatore a cui spetta la prima mossa ("giocatore uno") inizia la sua partita adottando una strategia di tipo

⁷⁶ C. Bicchieri, *Rationality and Coordination*, cit., pp. 223-224.

⁷⁷ La strategia fu messa in atto dal teorico dei giochi Anatol Rapoport. A differenza dei suoi avversari, che tendevano a rimanere impantanati nelle defezioni, la strategia trasparente del *Tit for tat* assicurò allo studioso di ottenere molte giocate positive.

cooperativo e successivamente risponde a specchio secondo le mosse dell'avversario (“giocatore due”)⁷⁸. A questo punto, la mossa del secondo giocatore diventava fondamentale. Talvolta, la prima scelta cooperativa è in grado di influenzare positivamente un'intera partita. Ma quando il “giocatore due” non opta, a sua volta, per la cooperazione, al turno successivo il “giocatore uno” può avere la sua rivalse, decidendo di punirlo (o semplicemente di rendergli “pan per focaccia”, appunto) scegliendo il tradimento a discapito della cooperazione e così via dicendo. La cosa veramente significativa, che Axerlod ebbe modo di evidenziare, è il fatto che il meccanismo *Tit for tat* riesce comunque a diventare virtuoso anche qualora la cooperazione non venga immediatamente ricambiata. Infatti, poiché alcune defezioni possono essere considerate come degli “errori”, la strategia vendicativa viene ogni tanto alternata da quella del “pan per focaccia generoso”: il giocatore, pur essendo stato già tradito dal suo complice, decide comunque, ogni tanto, di cooperare, a suo “rischio e pericolo”.

Superando la condizione *one shot* dei classici giochi, i giochi ripetuti sono in grado di spiegare, quindi, la “nascita della cooperazione”, mettendo in evidenza anche le conseguenze delle strategie adottate in particolari condizioni competitive⁷⁹. Tali meccanismi virtuosi e spontanei possono però essere resi maggiormente solidi attraverso la contrattazione manifesta, come viene efficacemente riassunto da Hampton in *Hobbes and the Social Contract Tradition*:

⁷⁸ Nell'articolo di Nowak, May e Sigmund si fa riferimento anche a un'altra strategia, simile a quella del *Tit for tat*, che prende il nome di “Pavlov” (analizzata dai matematici David P. e Vivian Kraines). La strategia Pavlov funziona in questo modo: dopo la prima mossa cooperativa, il secondo giocatore (Pavlov) ripete la mossa precedente, esattamente come nel *Tit for tat*. Il giocatore Pavlov, però, ripete la stessa mossa anche in caso di una defezione unilaterale - andata a buon fine per lui, mentre se viene punito per la defezione, opta nel turno successivo per una mossa cooperativa; infine, dopo essere stato tradito, risponde defezionando. «In short, the Pavlov rule says to stick to the former move if it earned a high payoff (reward or temptation) but to switch if the last move brought a low return (punishment or loser's payoff)» (M. Nowak, R. May, K. Sigmund, *The Arithmetics of Mutual Help*, cit., p. 80).

⁷⁹ È probabile che in una società di furfanti il tradimento non verrebbe sanzionato, ma nelle società reali si può davvero prescindere dalle azioni negative di chi spera solo di farla franca a discapito degli altri?

Self-interested people have two sorts of solution strategies for coordination problems with little or no conflict of interest. Either they can introduce incentives into the situation that will change the game-theoretic structure of the game such that it will be easily solvable or they can make one of the equilibrium outcomes salient (e. g., by explicit agreement) such that an expected-utility calculation will tell each participant to pursue that outcome.⁸⁰

L'idea di Hampton è che in situazioni parzialmente o totalmente conflittuali - dove per conflitto si intende, come è stato mostrato, anche una semplice divergenza di desideri e/o interessi - il punto di accordo fra individui razionali sia possibile. Evidentemente però, come si evince dal discorso della filosofa, è importante prevedere delle "tutele" affinché la cooperazione non sia unilaterale, come spesso accade nelle relazioni affettive, le quali, senza possibilità di appello alla giustizia distributiva, si configurano più come patti iniqui che come contrattazioni se non strategiche, quantomeno ragionevoli.

Le riflessioni di Hampton, pur situandosi su un piano normativo, tengono in stretta considerazione la vita reale e, in particolare, le dinamiche relazionali della sfera privata; la convinzione della filosofa è, pertanto, che sia necessario fare ricorso a uno strumento, individuato nel *contractarian test*, che impedisca alle persone - e specialmente alle donne - di farsi preda dell'altro, cioè di sfuggire ai rischi della cooperazione non ricambiata.

Si comprende ora in maniera più chiara il filo rosso che lega teoria dei giochi e femminismo, almeno nella cornice della proposta hamptoniana. I dilemmi e i giochi strategici mettono, infatti, chiaramente in evidenza tanto i limiti della pura razionalità, quanto i rischi della cooperazione non ricambiata, nonché i benefici della collaborazione reciproca, da cui deriva, in ultima istanza, l'importanza degli accordi per il raggiungimento di una piena equità fra le parti. Nello *stato di natura degli affetti*, la vita delle donne è tanto più dura quanto più la giustizia è offuscata dalla tirannia dei sentimenti e dalle imposizioni sociali che invitano alla cura incondizionata. Se provassimo, ad esempio, a leggere le relazioni private sotto la lente del paradigma del prigioniero potremmo sostenere, con buona probabilità, che la strategia

⁸⁰ J. E. Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, cit., p.154.

dominante femminile sarebbe quella cooperativa, a vantaggio esclusivo dell'altro. Facendo riferimento ad esempi pratici, Hampton mostra come le donne siano costantemente disposte ad accettare un maggiore carico di lavoro, in ambito familiare, rinunciando più facilmente ai propri desideri e aspettative, a vantaggio della realizzazione degli interessi dei propri compagni. Cooperano, si potrebbe dire, affinché “gli altri” raggiungano i migliori risultati, anche a totale discapito di loro stesse. Se pensassimo all'attuale iniqua condizione femminile come al risultato di un gioco ripetuto, potremmo osservare che quella del “pan per focaccia generoso” è la strategia adottata maggiormente. Le donne, infatti, si comportano quasi sempre come complici leali, anche quando hanno sufficienti ragioni per credere che la loro cooperazione non sarà ricambiata. Probabilmente, usando la parole di Hampton, questo accade perché le donne sono socialmente indotte alla cura e pongono per questo gli altri sempre al primo posto, non sapendo dare a loro stesse il medesimo valore⁸¹.

Per uscire dall'*impasse* dello sfruttamento è necessario, quindi, fare ricorso a uno strumento capace di indicare la strategia razionale, che tuttavia non si fermi al semplice calcolo utilitaristico, al puro equilibrio di Nash, ma che lo *arricchisca* del valore dell'affetto e della necessità della cura nelle relazioni private. Il contratto è l'unico strumento capace di regolare la cooperazione a vantaggio di ciascuno, ed è questo il motivo per cui è necessario pensare a un suo utilizzo anche nelle relazioni intime.

Se il contratto può essere uno strumento utile a ridurre le diseguaglianze di genere, è necessario interrogarsi, ora, su quale modello teorico di contratto assolva meglio tale funzione.

⁸¹ Cfr. capitolo nono di questo lavoro, pp. 167 sgg.

{ CAPITOLO SESTO }

QUALE CONTRATTO?

Like many moral philosophers of her generation, Jean [Hampton] received the core of her training from John Rawls - an experience that encouraged the development of a Kantian perspective. Kant was certainly one of Jean's philosophical progenitors, but so was Hobbes, and at times one can sense the opposing tugs of each on her thought. And we should not overlook the presence of a third influence, for Jean belonged to the distinct minority of analytic philosophers who are firmly committed Christians.⁸²

Come emerge dal passaggio citato, il modello contrattualistico hamptoniano si presenta come una sintesi di più tradizioni. Più precisamente, come viene suggerito dalla filosofa stessa, la sua teoria può essere considerata «a "Hobbesian" brand of Kantian contractarianism»⁸³.

Vale la pena ricordare, a questo proposito, che la prima opera di Hampton, pubblicata alla metà degli anni Ottanta, è interamente destinata allo studio della teoria contrattualistica hobbesiana⁸⁴ e che, sebbene a Kant non siano

⁸² D. Gauthier, *Foreword* in D. Farnham (ed.), *The Intrinsic Worth of Persons*, cit., p. ix.

⁸³ J. E. Hampton, *Feminist Contractarianism*, cit., p. 20. Nell'intervista riportata da Pyle, Hampton afferma che «people have said that I have put together Kant and Hobbes and since you can't put those two together they find this puzzling. In "The Two Faces of Contractarian Thought" I talk about Hobbes and Kant separate the two of them out. But there I leave out the Hegelian synthesis» (A. Pyle (ed.), *Key Philosophers in Conversation. The Cogito Interviews*, cit., p. 233); tale operazione, tuttavia, si riscontra in maniera evidente in *Feminist Contractarianism*.

⁸⁴ J. E. Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, cit.; cfr. anche Id., *Hobbes's State of War*, «Topoi», vol. 4, n. 1, 1985; Id., *Hobbes's Science of Moral Philosophy*, in M. Dascal, O. Gruengard (eds.), *Knowledge and Politics: Case Studies in the Relationship Between Epistemology and Political Philosophy*, Westview Press, Boulder 1989; Id., *Hobbes and Ethical Naturalism*, «Philosophical Perspectives», vol. 6, 1992; Id., *The Hobbesian Side of Hume*, in A. Reath, B. Herman, C. M. Korsgaard (eds.), *Reclaiming the History of Ethics. Essays for John Rawls*, Cambridge U.P., New York 1997.

dedicati studi specifici, Hampton riflette sull'eredità del filosofo di Königsberg in diversi luoghi⁸⁵, non solo per indagare sulle cosiddette “two faces”⁸⁶ del contrattualismo:

My background, upbringing and temperament are all supportive of the Kantian style but I have a taste for Hobbes, the *bête noire*. I think there must be something right about Hobbes if he is that appealing. One of my projects, suggested in my “Feminist Contractarianism” piece, is to try to redo a Kantian perspective with more self-interest in it. To think about morality which makes it less self-flagellating, less awful.⁸⁷

Il tentativo di cercare un punto di incontro fra posizioni decisamente distanti non ha trovato, tuttavia, sempre buoni riscontri da parte della critica. Come si vedrà più attentamente nelle prossime pagine, Abbey, ad esempio, ritiene inessenziale il riferimento ad Hobbes, nonché lo stesso ricorso all'idea di contratto⁸⁸; Pateman condivide questa ultima tesi, sostenendo, inoltre, che Hampton «is silent, for example, about Kant's [...] characterization of women»⁸⁹. Per quanto il riferimento a Kant possa sembrare, in ambito femminista, problematico, esso assume un chiaro valore all'interno della teoria hamptoniana. Come nota proprio Abbey, «it will therefore illuminate

⁸⁵ I riferimenti a Kant sono costanti nei testi di Hampton, certamente per il fatto che la teoria del filosofo di Königsberg rappresenta una base per le sue riflessioni sulla morale. È infatti il Kant morale, più che il Kant politico, ad aleggiare nelle opere della filosofa. È bene sottolineare, tuttavia, che tali riferimenti sono a tratti meno rigorosi rispetto a quelli a Hobbes e non sono mai proposti in forma ordinata e sistematica.

⁸⁶ Cfr. J. E. Hampton, *Two Faces of Contractarian Thought*, in P. Vallentyne (ed.), *Contractarianism and rational choice. Essays on David Gauthier's Morals by agreement*, Cambridge U.P., New York 1991. In questo lavoro Hampton contrappone la tradizione di matrice hobbesiana a quella di matrice kantiana. Cfr. anche Id., *Contracts and Choices: Does Rawls Have a Social Contract Theory?*, cit.; Id., *The Contractarian Explanation of the State*, cit.; Id., *Cooperating and Contracting: A Reply to I. Haji's "Hampton on Hobbes on State-of-Nature Cooperation"*, cit.; Id., *Contract and Consent*, in R. E. Goodin, P. Pettit e T. W. Pogge (eds.), *Blackwell Companion to Contemporary Political Philosophy*, Basil Blackwell Ltd, Cambridge Massachusetts 1993.

⁸⁷ A. Pyle (ed.), *Key Philosophers in Conversation. The Cogito Interviews*, cit., p. 233.

⁸⁸ Cfr. R. Abbey, *The Return of Feminism Liberalism*, cit., p. 120 e p. 132.

⁸⁹ C. Pateman, *The Intrinsic Worth of Persons: Contractarianism in Moral and Political Philosophy by Jean Hampton and Daniel Farnham* (Review), cit., p. 190.

Hampton's distinctive brand of feminist liberalism to look at what happens when her Kantian commitment to equal intrinsic worth is applied to a range of issues of central feminist concern»⁹⁰.

{ 1 } LA CRITICA A RAWLS

L'influenza della teoria rawlsiana nell'impianto hamptoniano è evidente, sebbene la filosofa abbia cercato, almeno inizialmente, di distaccarsi dalla proposta del suo maestro. In un articolo giovanile apparso nel 1980 su *The Journal of Philosophy*, Hampton inizia a delineare la sua posizione teorica proponendo una lettura critica del neocontrattualismo rawlsiano⁹¹. La filosofa sostiene che Rawls non abbia elaborato una vera teoria contrattualistica, dal momento che l'uso del contratto non sarebbe affatto essenziale nell'impianto normativo del professore di Harvard⁹². Il ricorso all'elemento contrattualistico per la scelta dei principi di giustizia, argomenta Hampton riferendosi alla interpretazione di Sidney Alexander⁹³, non sarebbe nemmeno strumentale, ma

⁹⁰ R. Abbey, *The Return of Feminism Liberalism*, cit., p. 133.

⁹¹ Soprattutto negli scritti giovanili Hampton sembra maggiormente incline al paradigma del contrattualismo reale *à la* Gauthier, ma credo che un'attenta analisi dei testi della filosofa, specialmente se letti congiuntamente, possa rivelare - come sosterrò - una forte vicinanza al modello rawlsiano. Peraltro, in questo stesso saggio, Hampton evidenzia che, sebbene la teoria del professore di Harvard non possa pienamente definirsi contrattualistica, essa «provides a highly Kantian justification for his conception of justice», decisamente simile a quello da lei elaborato (cfr. J. E. Hampton, *Contracts and Choices: Does Rawls Have a Social Contract Theory?*, cit., p. 315).

⁹² Stranamente la stessa critica viene mossa da Ruth Abbey nei riguardi di Hampton: «The contractarian apparatus is not essential for Hampton's purposes: the real normative and theoretical work is done her belief in the intrinsic worth of each person that should be respected in most human association» (R. Abbey, *The Return of Feminism Liberalism*, cit., p. 120).

⁹³ Cfr. S. S. Alexander, *Social Evaluation Through Notional Choice*, «The Quarterly Journal of Economics», vol. 88, n. 4, 1974.

anzi quasi *inutile*: «A contractual agreement on the two principles not only *does not* but *ought not* to occur in the original position»⁹⁴.

Il ruolo fondamentale nella scelta dei principi di giustizia, nella lettura che Hampton dà di *A Theory of Justice*, appare giocato dal velo di ignoranza, da cui i decisori razionali sono coperti, e dal principio del *maximin*, ma non da un'effettiva contrattazione fra le parti. Hampton sostiene che si potrebbe parlare di accordo solo se il velo di ignoranza venisse eliminato dall'impianto rawlsiano. La pensatrice, infatti, legge nell'idea secondo cui nella posizione originaria tutti condividono le medesime opinioni - supportata dall'affermazione di Rawls, «we can view the choice in the original position from the standpoint of one person selected at random»⁹⁵ - un azzeramento della contrattazione: nessuno, fra i decisori razionali, rinuncia alle proprie convinzioni per accettare il compromesso contrattuale. Solo ipotizzando che ciascuno abbia piena consapevolezza delle proprie idee e aspettative si può pensare al raggiungimento di un vero accordo, argomenta Hampton.

Non condivido pienamente questa analisi e anzi credo che nella stessa teoria di Hampton si possano ritrovare dei punti di contatto piuttosto evidenti con l'impianto di *A Theory of Justice*. L'interpretazione che intendo avanzare mira infatti a indicare un'analogia, o perlomeno una certa similarità, proprio tra il velo di ignoranza rawlsiano e il *contractarian test* di Hampton, sebbene il velo sia considerato dalla filosofa come uno degli elementi più problematici della proposta di Rawls, almeno nei riguardi dell'*aspirazione* contrattualistica della teoria. Poiché il raggiungimento di un accordo realmente equo, orientato a una necessaria reciprocità e cooperazione, non sembra possibile senza prevedere un qualche strumento di imparzialità, credo non sia erroneo sostenere che il *contractarian test* svolge una funzione simile a quella del velo di ignoranza rawlsiano, pur in un contesto decisamente dissimile⁹⁶.

⁹⁴ J. E. Hampton, *Contracts and Choices: Does Rawls Have a Social Contract Theory?*, cit., p. 315.

⁹⁵ J. Rawls, *A Theory of Justice*, cit., p. 139.

⁹⁶ Si rimanda al capitolo dodicesimo di questo lavoro, pp. 226 sgg.

{ 2 } MORAL CONTRACTARIANISM

Come è stato anticipato, Hampton sostiene che la teoria contrattualistica presenta una doppia faccia, sebbene la filosofa si rivolga a entrambe utilizzando indistintamente il termine “contractarianism”⁹⁷.

«The idea that the essence of human rationality, and even human morality, is embodied in the notion of a contract is the heart of what is called the “contractarian” approach to moral thinking»⁹⁸, scrive Hampton, tracciando tuttavia una netta distinzione fra quelli che definisce *state contractarians* e *moral contractarians*. I primi sono i sostenitori del contratto come fondamento della legittimità statale, mentre i secondi si servono dell’idea di contratto come mezzo per giungere alla migliore concezione di giustizia possibile, «and perhaps also to other kinds of cooperative behavior that involve constraining one’s self-regarding pursuits in ways that benefit the community»⁹⁹.

Nella categoria dei *moral contractarians*, oggetto di analisi nel saggio della filosofa, rientrano tanto i teorici che lavorano sulla scia della tradizione

⁹⁷ Nel volume *Contractarianism/Contractualism* Darwall propone uno studio accurato dei due paradigmi che sarebbero riconducibili, in ultima istanza, rispettivamente a Hobbes e Kant (S. Darwall (ed.), *Contractarianism/Contractualism*, Blackwell Publishing, Oxford 2003). Nel saggio del 1992, Jean Hampton utilizza l’espressione «feminist contractarianism», il che dovrebbe suggerire un’implica adesione alla tradizione hobbesiana, per come essa è stata rielaborata nel panorama contemporaneo in primo luogo da David Gauthier, segnando quindi una presa di distanza dalle tesi del suo maestro John Rawls. Tuttavia è necessario sottolineare che Hampton utilizza il termine «contractarianism» anche per riferirsi alla tradizione kantiana - e quindi anche alla proposta rawlsiana, con qualche rara eccezione in cui viene utilizzato l’aggettivo “contractual”. Tale evidenza potrebbe indurci a considerare meno necessaria la precedente deduzione, tanto che il femminismo contrattualistico proposto dalla pensatrice è da lei presentato come una sintesi delle due tradizioni, sebbene siano evidenti maggiori punti di contatto con la teoria della scelta razionale, almeno sul versante metodologico. Tale paradigma, però, come è stato anticipato e come verrà chiarito, non risponde a tutte le esigenze della teoria di Hampton, che mutua alcuni elementi, decisamente significativi, dalla tradizione kantiana e, a mio parere, anche dalla teoria rawlsiana. Credo inoltre valga la pena di ricordare che nei saggi di Hampton non vi è, ad ogni modo, alcuna distinzione sul piano terminologico fra contrattualismo reale e contrattualismo ideale. Sul tema si rimanda anche a un’interessante capitolo di *The Return of Feminist Liberalism* (R. Abbey, cit., pp. 128 sgg.).

⁹⁸ J. E. Hampton, *Two Faces of Contractarian Thought*, cit., pp. 31-32.

⁹⁹ Ivi, p. 32.

hobbesiana quanto coloro i quali lavorano nella prospettiva kantiana, rispettivamente rappresentate, nello scenario contemporaneo, dalle posizioni di David Gauthier e James Buchanan per un verso, e di John Rawls e Thomas Scanlon per l'altro. Come avverte Hampton «the fact that all of these theorists call their theories “contractarian” is misleading, because that single label masks deep differences among them»¹⁰⁰: le due tradizioni, o meglio le due facce, all'interno del *contrattualismo morale* sono riconducibili ai paradigmi del contrattualismo reale e di quello ipotetico. L'originale proposta di Hampton si configura certamente come un “moral contractarianism”, il quale però non sembra essere unicamente debitore a una sola tradizione, ma presenta, a sua volta, *due facce*.

Dal panorama hobbesiano Hampton recupera i concetti di calcolo strategico e di contrattazione razionale, ma la filosofa rifiuta una piena aderenza a tale modello teorico evidenziando come ciò che guida le scelte dei contraenti sia una condotta che «is hardly what one would call “moral”»¹⁰¹.

Hobbes - precisa Hampton - seems to be right that cooperative situations have a game-theoretic structure such that people are rational to act cooperatively together, but irrational to act cooperatively alone. Yet sometimes cooperation is surely going to have a Prisoner's Dilemma structure, so that even when others are disposed to cooperate, the individual agent is still rational *not* to cooperate. This suggests that the correct moral attitude is one that says, in essence: “I will cooperate with others, when they are willing to do so, except in situations where, by not cooperating, I can gain benefits from them with impunity”.¹⁰²

La trappola del dilemma del prigioniero, come è stato discusso, rende gli individui vulnerabili: se anche considerassimo la cooperazione razionale, ovvero quella animata dal perseguimento dell'utile, come una soluzione accettabile e condivisibile, in che modo sarebbe possibile arginare il pericolo

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ Ivi, p. 39.

¹⁰² *Ibidem*.

dello sfruttamento, dato dalla poca convenienza di cooperare con i più deboli o nelle circostanze in cui non si abbiano evidenti ragioni per farlo?

Hampton fa riferimento all'argomento del *furfante scaltro* avanzato da David Hume¹⁰³, attraverso il quale il filosofo scozzese si concentra esattamente sull'atteggiamento di cui si è detto nel precedente capoverso. Il furfante scaltro è disposto a cooperare solo se è sicuro che la cooperazione gli garantisca di massimizzare la sua utilità, in tutti gli altri casi non ci sono buone motivazioni per sacrificare i propri interessi, nemmeno in nome del reciproco scambio di vantaggi. La questione, come è stato accennato in precedenza, sembra essere un nodo irrisolto nella teoria hobbesiana¹⁰⁴, e ciò per Hampton si configura come un problema di non poco conto. I *free-rider* non rispondono

¹⁰³ D. Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1748), edited by T. L. Beauchamp, Oxford U.P., Oxford-New York 1998, pt. 2, cap. 9, p. 155. Al tema è dedicato il saggio *The Knavish Humean* (cfr. J. E. Hampton, *The Knavish Humean*, in J. L. Coleman e C. W. Morris (eds.), *Rational Commitment and Social Justice. Essays for Gregory Kavka*, Cambridge U.P., New York, 1998).

¹⁰⁴ L'argomento dell'*insipiens* non sembra risolvere pienamente la tensione fra l'obbligatorietà del patto e le possibili defezioni. Discutendo sulle "altre leggi di natura" nel capitolo quindicesimo Hobbes espone il problema in questi termini: «The Fool hath said in his heart, there is no such thing as justice; and sometimes also with his tongue; seriously alleging, that every man's conservation, and contentment, being committed to his own care, there could be no reason, why every man might not do what he thought conduced thereunto: and therefore also to make, or not make; keep, or not keep covenants, was not against reason, when it conduced to one's benefit. He does not therein deny, that there be covenants; and that they are sometimes broken, sometimes kept; and that such breach of them may be called injustice, and the observance of them justice: but he questioneth, whether injustice, taking away the fear of God, for the same fool hath said in his heart there is no God, may not sometimes stand with that reason, which dictateth to every man his own good; and particularly then, when it conduceth to such a benefit, as shall put a man in a condition, to neglect not only the dispraise, and revilings, but also the power of other men. [...] From such reasoning as this, successful wickedness hath obtained the name of virtue [...] This specious reasoning is nevertheless false. [...] He therefore that breaketh his covenant, and consequently declareth that he thinks he may with reason do so, cannot be received into any society, that unite themselves for peace and defence, but by the error of them that receive him» (T. Hobbes, *Leviathan*, cit., cap. 15, pp. 132-134). Ispirandosi al quattordicesimo salmo - *Lo stolto ha detto nel suo cuore non c'è Dio* - Hobbes cerca di dimostrare che nella società civile non c'è spazio per chi non si conforma alla massima *pacta sunt servanda* (sul tema cfr. J. E. Hampton, *Hobbes's State of War*, cit., pp. 51-52). Analizzando la questione dell'*insipiens* Tito Magri afferma che «la risposta di Hobbes non è adeguata [...] se la risposta allo Stolto è valida, gli uomini nello stato naturale possono vivere in pace e secondo giustizia, rispettando [...] i patti conclusi; se lo stato naturale è una condizione senza pace e senza giustizia, Hobbes non ha modo di rispondere allo Stolto»; eppure, come evidenzia ancora Magri, la

a principi morali - che invece trovano ampio spazio nella teoria di Hampton - perché tali ragioni non sono da loro considerate conformi all'utile, o almeno non sempre; pertanto esse sono prive di qualsiasi carattere persuasivo. Scrive ancora Hampton:

Given the difficulties that Hobbes himself had providing an answer to the same knavish question, we see that it is difficult for anyone who embraces the Hobbesian approach to morality to persuade someone who has no natural sentiments against exploitation of his fellow man not to exploit them when he can do so with impunity. Yet such a person is very far from being moral.¹⁰⁵

L'utile è il sostrato, la spinta propulsiva che mostra per quale motivo individui autointeressati siano disposti ad accettare i costi della cooperazione; eppure cooperare, come è evidente, non è sempre la scelta razionale o comunque non la più conveniente: «If I am a white male in a society that accords white males privileged opportunities to develop talents that will allow them to earn well - si domanda Hampton - then why is it rational for me to pursue a restructuring of social institutions in which this is no longer true?»¹⁰⁶.

La visione rigidamente individualistica e la radicalità delle tesi hobbesiane non sono in grado di spiegare, inoltre, molti aspetti della condivisione che caratterizza il vivere sociale di ciascun individuo:

Hobbes's theory - scrive Hampton - goes too far in trying to represent us as radically separate from others [...] Do not our ties to our mothers and fathers, our children and our friends define, at least in part, who we are? Isn't it true that our distinctive tastes, projects, interests, characteristics, and skills are defined by and created within a social context? [...] This is the kind of criticism that certain feminist writers have made to

soluzione hobbesiana ha un'enorme rilevanza filosofica dal momento che «d'appello alla razionalità in etica e in politica è interessante e importante soltanto se non è circolare [...] A queste condizioni, infatti, possiamo aspirare a dare ragioni universali e neutrali in favore di alcuni principi morali, e cercare di accostarci all'ideale di un'etica dimostrativa» (T. Magri, *Hobbes e lo Stolto*, cit., pp. 240-241).

¹⁰⁵ J. E. Hampton, *Two Faces of Contractarian Thought*, cit., p. 40.

¹⁰⁶ Ivi, p. 47.

contractarian theory (e.g. Carole Pateman), and it is part of reason for its rejection by Marxist thinkers (e.g. Macpherson), who regard the individualism in contractarian thinking as a reflection of the theory's bourgeois, capitalist origins".¹⁰⁷

Certamente mettere in discussione l'efficacia di un'impostazione puramente strumentale significa abbandonare la strada hobbesiana¹⁰⁸, ma, come Hampton avverte, tale svolta ci conduce sull'unica via percorribile se intendiamo dare pieno valore all'individuo. Il riferimento all'idea kantiana di persona mette al riparo dal pericolo di essere considerati mezzi anziché fini, ovvero di essere valutati per quello che è il nostro *price*, come suggerisce Hobbes nel capitolo decimo del *Leviathan*¹⁰⁹. Nel costruire la sua teoria contrattualistica e femminista, Hampton fa riferimento alle domande fondamentali della teoria del contratto sociale e, nel provare a rispondere alla questione cruciale, "*su cosa le persone potrebbero ragionevolmente essere d'accordo?*", trova nella filosofia morale di Kant una valida possibilità: sul valore umano, che a ciascun individuo deve essere garantito in egual misura¹¹⁰.

{ 3 } TRA HOBBS E KANT

L'operazione compiuta da Hampton si configura come particolarmente significativa non solo per il fatto che la filosofa cerca, come si è detto, di conciliare la teoria hobbesiana del contratto con quella kantiana; ma anche perché l'esito di tale operazione dà vita a una *terza via* strutturata e coerente.

La contrattazione come scelta razionale rappresenta un possibile punto di partenza, ma non è sufficiente per determinare le clausole dell'accordo, perché i suoi postulati non consentono di conferire equo valore alle parti. Le relazioni

¹⁰⁷ Ivi, p. 46.

¹⁰⁸ Ivi, pp. 50 sgg.

¹⁰⁹ Cfr. T. Hobbes, *Leviathan*, cit., cap. 10, p. 76.

¹¹⁰ L'argomento è ripreso da Jean Hampton anche nel saggio *Contract and Consent*, cit., pp. 386 sgg.

affettive, nella fattispecie, presentano da questo punto di vista caratteri particolarmente problematici. Possiamo sostenere che esse tendono spesso ad assomigliare allo stato di natura hobbesiano, dove è facile diventare preda dell'altro, qualora questi possa disporre di una maggiore forza, non solo fisica ovviamente. Come mostrano in maniera inequivocabile le matrici dei giochi competitivi a cui si è fatto riferimento, in assenza di solidi patti la scelta più soddisfacente per un giocatore autointeressato è avvantaggiarsi della cooperazione dell'altro, senza ricambiarla.

È vero, come suggerisce Hampton, che «there is an insistence in *Leviathan* that human beings are *equal*»¹¹¹, ma quando si ha sufficiente certezza di essere più forti non vi è alcuna necessità di entrare in una relazione cooperativa con chi è più debole:

If I am vastly superior, I need not enter into any cooperative agreement to secure your help for me. I can simply coerce it from you; so the cooperative laws of nature are irrelevant to me.¹¹²

Se, da un lato, non è possibile eliminare l'*utilitarismo* e la strumentalità dalla posizione hobbesiana, si può pensare, d'altro canto e in accordo con Kant, che il senso di affidarsi alla metodologia contrattualistica sia quello di ricercare un nucleo fondamentale sul quale gli individui potrebbero ragionevolmente convenire: «So in Kant's view, the contract methodology is a *way of reasoning about how persons with such value ought to be treated*»¹¹³.

Per assicurare un effettivo rispetto di quello che usa definire *intrinsic worth of person*, Hampton recupera l'idea per cui «people have *intrinsic, noninstrumental values*»¹¹⁴. La tradizione kantiana, che riecheggia anche nelle pagine di *A Theory of Justice* di John Rawls, permette di investire la persona del suo proprio valore, rifuggendo dalla rigidità della teoria hobbesiana per cui ogni uomo vale

¹¹¹ J. E. Hampton, *Two Faces of Contractarian Thought*, cit., p. 49.

¹¹² Ivi, p. 49.

¹¹³ Ivi, p. 50.

¹¹⁴ J. E. Hampton, *Feminist Contractarianism*, cit., p. 25.

semplicemente il suo “prezzo”¹¹⁵. L’idea di prezzo - contemplata accanto a quella di dignità anche nel regno dei fini kantiano - implica, come è facile intuire, quella di “sostituibilità”: tutte le cose che hanno lo stesso prezzo mostrano un’evidente equivalenza fra loro e possono sempre essere scambiate e sostituite all’occorrenza. Ma tale discorso non è applicabile all’idea di valore intrinseco della persona - *l’innerer Wert der Person* kantiano - che certo presuppone il concetto di “unicità”. Convinzione di Hampton è che gli esseri umani possano venire pienamente rispettati solo se considerati come fini in se stessi, accogliendo pienamente la lezione kantiana su questo tema.

«To say that someone has value is to invoke a certain conception of human worth»¹¹⁶, scrive Hampton in un saggio del 1992. Pur riflettendo principalmente sulla teoria retributiva della pena, Hampton propone in queste pagine un’interessante lettura del tema della dignità facendo riferimento alle diverse concezioni del valore umano per concentrarsi con decisione sulla prospettiva egalitaria kantiana.

Kant - scrive Hampton - says we have worth simply insofar as we are human beings, and calls each of us an “end-in-himself”. In this [...] sense we are all equal in value. [...] This conception of value is relevant to defining the kind of moral respect a person deserves. On this view (which has its roots in Judeo-Christian religious teaching), our moral obligations to people don’t increase with, say, their moral virtue; instead we are obliged to respect our fellow human beings *equally*, no matter the state of their moral character, insofar as each human being is an autonomous, rational being.¹¹⁷

¹¹⁵ Scrive Hampton: «But I would argue that what disqualifies it at a more fundamental level as an acceptable moral theory is its failure to incorporate the idea that individuals have what I will call “intrinsic value”. It has not been sufficiently appreciated, I believe, that by answering the “Why be moral?” question by invoking self-interest in the way that Hobbesians do, one makes not only cooperative action but also the human beings with whom one will cooperate merely of *instrumental value*» (Ivi, pp. 11-12).

¹¹⁶ J. E. Hampton, *Correcting Harms versus Righting Wrongs: The Goal of Retribution* (1992), in D. Farnham (ed.), *The Intrinsic Worth of Persons*, cit., p. 115.

¹¹⁷ Ivi, pp. 116-117.

Autonomia e rispetto sono certamente parole chiave della filosofia di Jean Hampton. Ma è interessante notare che il riferimento alla dignità umana sia utilizzato dalla filosofa per indicare che ciascun individuo deve maturare una piena attenzione anzitutto per se stesso. Mi pare che tale lettura del concetto di “valore umano” non sia usuale. Si è generalmente portati a pensare al rispetto come a qualcosa che si deve agli altri, come un’azione quasi sempre orientata verso l’esterno. Hampton avverte invece che c’è anche un altro modo per intendere tale valore morale, volgendo lo sguardo su se stessi.

Pur tenendo in stretta considerazione gli assunti kantiani che portano a considerare gli esseri umani come fini e mai come mezzi, Hampton recupera anche la lezione della contrattazione strategica, la quale insegna che è importante, proprio per rispettare la massima morale, pensare a se stessi. Si comprende meglio ora il senso della definizione proposta precedentemente: la teoria contrattualistica di Hampton è «a “Hobbesian” brand of Kantian contractarianism»¹¹⁸, nel senso che la posizione di Kant rappresenta lo sfondo normativo di riferimento, ma esso viene arricchito da alcune “cautele” che giungono direttamente dalla teoria hobbesiana.

Avanzando una possibile interpretazione della proposta hamptoniana, Abbey sostiene, invece, che il riferimento alla teoria hobbesiana non è essenziale, al contrario quasi inutile, dal momento che l’intero impianto è retto dal richiamo al regno dei fini kantiano e dall’idea di valore intrinseco della persona¹¹⁹. La mia opinione, invece, è che, per le ragioni esposte nel corso dei precedenti capitoli, il ricorso al modello hobbesiano sia fondamentale nell’architettura del *feminist contractarianism* hamptoniano. Certamente la tradizione kantiana fornisce importanti indicazioni sull’idea di persona, ma il ricorso all’idea di contrattazione strategica rappresenta un punto di partenza imprescindibile. Se non si considerano i contraenti come prioritariamente autointeressati, pervenire a risultati equi potrebbe essere più complicato, se

¹¹⁸ Cfr. p. 119 di questo lavoro.

¹¹⁹ Cfr. R. Abbey, *The Return of Feminism Liberalism*, cit., p. 132.

non impossibile; inoltre, è proprio il riferimento all'autointeresse che consente di garantire un pieno rispetto di sé da parte di tutti gli individui.

Sulla base di queste premesse teoriche Hampton elabora il cosiddetto *contractarian test*, che è stato finora indicato come una cartina al tornasole della giustizia nelle relazioni private.

Genericamente con l'espressione *contractarian test* possiamo intendere l'analisi di una condizione x secondo l'approccio contrattualistico, quindi considerando la relazione in oggetto *come se* fosse oggetto di un contratto. Mi pare che Hampton si riferisca al test non esattamente come a una sua propria invenzione, bensì come a una procedura basata su precisi assunti metodologici propri di una certa tradizione, quella contrattualistica appunto. Tuttavia, credo che il modo in cui la filosofa si serve di tale nozione renda quello che forse potrebbe essere definito *a feminist contractarian test* qualcosa di abbastanza originale, un vero e proprio frutto della teoria hamptoniana.

I found myself increasingly convinced - scrive Hampton - that the contract test was highly appropriate for the evaluation of exactly kinds of relationships feminists assumed they could not illuminate: personal, intimate ones. [...] I want to propose that by invoking the idea of a contract we can make a moral evaluation of any relationship, whether it is in the family, the marketplace, the political society, or workplace - namely, an evaluation of the extent to which that relationship is just.¹²⁰

Hampton premette che, poiché la nozione di contratto può essere applicata nei più disparati contesti, il ricorso a essa garantisce di far luce sulle problematiche che - a opinione di molte teoriche femministe - sarebbero state ignorate dai contrattualisti. Più nello specifico la filosofa sostiene che l'uso del contratto consente di fornire una valutazione sul grado di giustizia presente all'interno di qualsivoglia relazione, incluse quelle più personali.

L'ideale di giustizia che Hampton suggerisce per il privato è strettamente connesso alla nozione di non sfruttamento, coerentemente con il richiamo alla tradizione kantiana.

¹²⁰ J. E. Hampton, *Feminist Contractarianism*, cit., p. 20.

Il primo concetto da chiarire, a questo punto, è proprio quello di sfruttamento. Soprattutto nelle relazioni intime risulta evidente il fatto che le azioni dei partner, fra loro legati da vincoli affettivi, non siano operate secondo una ferrea logica distributiva - che forse non sarebbe nemmeno auspicabile e che certo non è richiesta dalla teoria di Hampton. Ma pur ammettendo che gli altri possano essere, talvolta, un “tramite” per i nostri scopi, ci sono dei limiti entro i quali una simile condotta si definisce lecita. Affinché non si configuri una condizione di sfruttamento, è necessario che non si impedisca agli individui con i quali si entra in relazione di avere piena disposizione dei mezzi necessari al raggiungimento dei loro fini. Scrive Hampton:

A necessary condition of a relationship's being just is that no party in that relationship or system is exploited by another. But exploitation is possible even in the most intimate relationship if one party relies upon the affection or duty felt by another party to use that other party to her detriment.¹²¹

Si comprende quindi che il peso dei sentimenti rischia di diventare un grande ostacolo per il rispetto di sé. Si rende ora necessario, dunque, passare all'analisi del concetto di cura e delle teorie femministe che su tale aspetto hanno insistito fortemente, per comprendere in che modo anche nel privato possa essere perseguito un'ideale di giustizia distributiva.

¹²¹ *Ibidem.*

III

DALL'ETICA DELLA CURA ALLA RECIPROCIÀ CONSAPEVOLE

{ CAPITOLO SETTIMO }

CURA, GIUSTIZIA E CONTRATTO

The contract device would seem to be particularly useful insofar as it highlights the importance of concession rationality (by representing the selection of the cooperative scheme as the outcome of a bargain), and insofar as it highlights the importance of securing a result with which everyone will be motivated to comply.¹

Come è stato discusso nei precedenti capitoli, le basi teoriche del femminismo contrattualistico di Jean Hampton sono da rintracciarsi tanto nell'idea di contrattazione razionale, riconducibile alla tradizione hobbesiana, quanto nella morale kantiana e soprattutto nella nozione di dignità della persona così come proposta dal filosofo di Königsberg. Hampton cerca, in questo modo, di superare alcune delle difficoltà connesse al modello del contratto come risultato del puro calcolo strategico, per giungere a un'idea di *reciprocità consapevole*, nella quale il concetto di “rispetto di sé” riveste un ruolo di primaria importanza.

Se da un punto di vista normativo si può osservare che l'operazione rappresenta un importante tentativo di mettere in dialogo i due fronti del *moral contractarianism*², e quindi un'idea di contrattualismo reale *à la* Gauthier insieme con una posizione deontologica e ipotetica *à la* Rawls; sul piano della teoria femminista è opportuno evidenziare come a ciò si unisca anche una profonda critica nei riguardi di tutte le rivendicazioni di stampo essenzialistico. In modo particolare, l'opposizione alla teoria dell'etica della cura, avanzata da Carol

¹ J. E. Hampton, *Rational Choice and the Law*, «Harvard Journal of Law and Public Policy», vol. 15, n. 3, 1992, p. 653.

² Così come rappresentati da Hampton nel saggio *Two Faces of Contractarian Thought*, cit.

Gilligan, rappresenta una costante negli scritti di Hampton e credo che non si possa prescindere dall'esame di tali istanze per completare il quadro d'analisi del *feminist contractarism*.

Che ogni teoria femminista debba fare i conti con la questione della "cura" risulta evidente, anche se forse, con maggiore radicalità e doverosa lungimiranza, sarebbe più opportuno sostenere che ogni teoria politica dovrebbe assolvere tale compito.

Indiscutibilmente, come è stato notato dalla critica femminista, il contrattualismo appare piuttosto lacunoso in proposito. L'idea, fondamentale, di "reciprocità"³, di cui la teoria del contratto si serve, sembra attestarsi

³ La questione è affrontata apertamente da Martha Nussbaum (cfr. in particolare *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, cit. e Id., *Disabled Lives: Who Cares?*, «The New York Review of Books», January 11, 2001). In *Frontiers of Justice* Nussbaum, riflettendo sulla questione della disabilità, si domanda da chi e per chi siano progettati i fondamenti della società (per una discussione sul *capabilities approach*, in opposizione alla teoria rawlsiana, si rimanda a A. Sen, *The Idea of Justice*, Harvard U.P., Cambridge Massachusetts 2009, capp. 11-13, pp. 225 sgg.). Partendo dal concetto di "mutuo vantaggio", la teoria contrattualista ha irresponsabilmente tralasciato i problemi connessi alla mancanza di piena reciprocità. Tra i principi fondamentali del contrattualismo si individua infatti un'immagine degli individui come liberi e uguali (come è stato discusso anche nel primo capitolo di questo lavoro; cfr. pp. 33 sgg.), ma anche come indipendenti. Se per quanto riguarda il primo postulato possiamo pensare a dei semplici correttivi di fronte a palesi ingiustizie - in accordo con quanto sostiene anche la filosofa, se è vero che gli individui sono liberi e uguali, dovrebbe apparire piuttosto arbitrario che alcuni abbiano ricevuto maggiore autorità e opportunità rispetto ad altri - la questione dell'indipendenza presenta una natura evidentemente più problematica (cfr. M. Nussbaum, *Frontiers of Justice*, cit., pp. 25 sgg.). Più precisamente in *Disabled Lives: Who Cares?* si legge: «Rawls's contracting parties are aware of their need for material goods. But they are competent contracting adults, roughly similar in need. Such a hypothesis seems required by the very idea of a contract for mutual advantage» (M. Nussbaum, *Disabled Lives: Who Cares?*, cit., p. 5). Al netto della lettura, a mio parere eccessivamente semplificata, della teoria rawlsiana, vorrei evidenziare che Nussbaum affronta il problema della dipendenza squisitamente dal punto di vista delle persone non indipendenti. Tale questione, come sostengo nel presente capitolo, può essere facilmente risolta dall'interno della teoria rawlsiana, mentre più insidioso è il problema che riguarda la responsabilità dei membri pienamente indipendenti nei riguardi delle persone che hanno bisogno di cura. Sul tema si segnala anche la riflessione di Eva Kittay (cfr. *Love's Labor. Essays on Women, Equality, and Dependency*, Routledge, New York-Londra 1999): sostenendo che la dipendenza è un'esigenza ineluttabile, una caratteristica "ontologica" della persona, Kittay nota come il "dependency work", cioè il lavoro di cura - non solo negli asili e negli ospedali, ma anche in casa - sia svolto principalmente da donne. Anche se l'uguaglianza è uno dei nostri principali obiettivi, la tesi di Kittay è che questa non sarà mai raggiunta se non si rifletterà sul ruolo di cura che gli uomini non hanno mai voluto condividere con le donne, ma - credo ancora più significativamente, come emerge dalla stessa analisi di Kittay - che le stesse donne delegano, quando possono, quasi totalmente ad altre donne.

esclusivamente al livello del simmetrico scambio tra le parti in condizioni di piena indipendenza; ma ciò è manifestamente parziale rispetto alle forme di necessità di tutti gli individui non completamente indipendenti all'interno di qualsivoglia società o gruppo.

Anzitutto, quindi, è bene precisare che cosa si intende con “reciprocità” nell'ambito di una contrattazione ragionevole. In questo contesto non è necessaria - anche perché, soprattutto nel privato, sarebbe impossibile altrimenti - una perfetta simmetria fra le parti. Se intendiamo la “reciprocità” come un “equilibrio” fra ineguali, ma pesati, scambi, è necessario che i confini di quella che possiamo definire a buon diritto “ragionevole contrattazione” siano piuttosto definiti, onde evitare di incorrere in forme più o meno strutturate di sfruttamento.

Quanto detto è valido specialmente se ci riferiamo alla cura e all'affetto. I sentimenti, si comprende, non possono essere centellinati e distribuiti in maniera precisa, ma certamente, anche in presenza di una “reciprocità a maglie larghe”, che tenga conto delle difformi esigenze degli individui e delle loro capacità di “ricambiare” le attenzioni ricevute, è possibile individuare e correggere le maggiori ingiustizie.

L'idea centrale del femminismo contrattualistico si basa, quindi, sulla convinzione per cui la cura - imprescindibile elemento di ogni società - non debba necessariamente diventare sinonimo di abnegazione, né fonte di subordinazione per i soggetti che di essa si fanno carico, che, ancora oggi, sono per la maggior parte donne, non solo in veste di madri. Come nota Martha Nussbaum, la cura per i bambini, per gli anziani e le persone con disabilità rappresenta «a major part of the work that needs to be done in any society», e inoltre «in most societies it is a source of unfairness»⁴; non si può pensare, pertanto, che una teoria politica ignori completamente tale problema.

⁴ M. Nussbaum, *Disabled Lives: Who Cares?*, cit., p. 5. La medesima tesi si ritrova anche in Id., *The Future of Feminism Liberalism*, cit., p. 51.

{ 1 } UNA QUESTIONE FEMMINILE?

Il dibattito femminista sulla cura ha correttamente messo in luce importanti lacune nelle teorie politiche contemporanee, ma credo che esso abbia, al contempo, pericolosamente sottovalutato quanto proprio l'associazione cura-femminile possa rivelarsi dannosa per le donne⁵.

Miriam Johnson, ad esempio, suggerisce, riferendosi alle posizioni di Mary O'Brien, Sara Ruddick e Adrienne Rich, che esse «hanno contribuito a far comprendere come la capacità delle donne di prestare cure possa rappresentare una base per la solidarietà e il potere femminile»⁶. Allo stesso tempo, però, tali proposte non tengono conto di quanto la cura intesa come disposizione “naturalmente” femminile sia stata una delle principali cause della subordinazione delle donne⁷; personalmente non confido nel fatto che la via per il raggiungimento di equi risultati per tutti possa rintracciarsi in una, direi paradossale, ridefinizione di tale stereotipo⁸. Inoltre, riconoscere il valore della cura non deve necessariamente indurre a mettere da parte la difesa dell'autonomia dei singoli la quale deve essere, per quanto possibile, salvaguardata anche nei soggetti dipendenti.

⁵ Per un approfondimento sul tema, cfr. C. Gilligan, *In a Different Voice*, cit.; N. Chodorow, *The Reproduction of Mothering*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1978; tr. it., *La funzione materna: psicoanalisi e sociologia del ruolo materno*, La Tartaruga, Milano 1991; S. Ruddick, *Maternal Thinking*, «Feminist Studies», vol. 6, n. 2, 1980.

⁶ M. M. Johnson, *Strong Mothers, Weak Wives. The Search for Gender Equality*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1988; tr. it., *Madri forti, mogli deboli*, il Mulino, Bologna 1995.

⁷ Se già non risultasse sufficientemente evidente, in questo lavoro si prendono apertamente le distanze da posizioni essenzialistiche e dalle teorie della differenza sessuale.

⁸ Johnson afferma che una certa corrente femminista, sviluppatasi negli anni Settanta soprattutto ad opera di Nancy Chodorow e Dorothy Dinnerstein, evidenziando in maniera considerevole il ruolo egemonico delle donne nella cura e nell'educazione dei figli, ha di fatto avuto l'effetto, certamente non desiderato, «di attribuire la colpa della misoginia e del predominio maschile più alle cure materne che agli uomini stessi» (M. M. Johnson, *Madri forti, mogli deboli*, cit., p. 9). Johnson ha indiscutibilmente ragione nell'insistere sulla necessità di combattere la misoginia in sé, ma commette un errore, a mio avviso, nel ribadire l'idea di “cura materna”. I bambini hanno certamente bisogno di cura, ma non necessariamente di cura *femminile*.

Accogliendo la critica di Hampton a Gilligan - che propongo nelle prossime pagine in una versione più approfondita rispetto alla schematica trattazione che si ritrova nei saggi di Hampton⁹ - è mio interesse mettere in luce quanto un'idea *fuorviante* di cura possa risultare dannosa, soprattutto per le donne.

{ 2 } AFFETTO, CURA, ABNEGAZIONE

La componente affettiva delle relazioni private, sulle quali nel presente lavoro e in accordo con Hampton si intende puntare il faro della giustizia, rende il tentativo di declinazione di oneri e benefici secondo equità un'operazione delicata e piena di insidie. Ma l'aspetto più problematico riguarda quella che penso possa essere definita "tirannia degli affetti". Per ragioni che credo debbano essere rintracciate nei più radicati meccanismi sociali¹⁰, le donne tendono a subire negativamente gli effetti di tale processo, incarnando spesso il ruolo di vittime, e specialmente di vittime inconsapevoli¹¹, "alla mercé" delle necessità di compagni, figli e genitori che sono sempre - o quasi - percepite come *più importanti* dei loro propri desideri¹².

Hampton non nega che ogni individuo abbia dei doveri nei riguardi del prossimo, ma questo non le impedisce di sottolineare che ciascuna persona abbia degli obblighi altresì nei confronti di se stessa ed infatti «the considerable authority of morality will be much less personally threatening when moral

⁹ Cfr. J. E. Hampton, *Feminist Contractarianism*, cit. e Id., *Selflessness and the Loss of Self* (1993), in D. Farnham (ed.), *The Intrinsic Worth of Persons*, cit.

¹⁰ Non è mio interesse approfondire attentamente la questione anche se, nel corso della trattazione, saranno offerti dei riferimenti più precisi in merito.

¹¹ Si vedrà come la nozione di "consapevolezza" sia determinante nel discorso che Hampton porta avanti nei saggi a carattere femminista.

¹² Le osservazioni di Gilligan sembrano peraltro spingere verso questa direzione. Bisogna ammettere che la cura è una necessità e in molti casi un vero e proprio dovere morale; ma insistere su questo fatto senza considerare un'altrettanto necessaria equa distribuzione dei compiti di cura non aiuta innanzitutto le donne, che sembrano quasi sempre più "disponibili" rispetto alle esigenze degli individui verso i quali nutrono affetto, o senso del dovere.

concerns extend to the well-being of the self as well as to the well-being of the others»¹³. Anche nelle relazioni asimmetriche, nelle quali non sempre è possibile servirsi direttamente del *contractarian test*, il rispetto di sé non è in alcun modo negoziabile e rappresenta un fondamentale obiettivo morale. A questo proposito viene evidenziato a più riprese dalla filosofa come la cura incondizionata sia fondata, al contrario, su un misconoscimento del proprio valore da parte del *caregiver*. Tale pratica, piuttosto diffusa, è certamente rafforzata dagli stereotipi sociali e dall'educazione di genere ed è infatti facile notare che «unjust political structures can affect human beings such that they are disabled from pursuing their self-interest effectively»¹⁴.

L'*antidoto* di Hampton è rappresentato dal *contractarian test*, ma penso che sia importante concentrarsi sul binomio ragionevolezza-rispetto per comprendere fino in fondo le potenzialità di tale paradigma teorico. È chiaro che la proposta della pensatrice, pur avendo importanti implicazioni pratiche, si situa su un piano normativo¹⁵, evidenziando quindi alcune possibili debolezze dinanzi a tentativi di pedissequa applicazione del modello.

Prima di procedere all'analisi delle questioni connesse alla cura e alla contrattazione ragionevole nelle relazioni private, vorrei sottolineare un altro elemento preliminare non trascurabile. Il *contractarian test* di Hampton può essere sfruttato, come è stato anticipato, da tutti i membri di una relazione privata, siano essi marito e moglie, compagni di vita, amici o semplici colleghi di lavoro¹⁶. Si comprende, tuttavia, che gli esempi proposti riguardano, ancora una volta, individui pienamente - o almeno parzialmente - liberi e indipendenti.

Ci si potrebbe domandare, formulando dunque un'obiezione, se il test funzioni - o possa essere considerato valido - anche nelle relazioni palesemente

¹³ J. E. Hampton, *The Wisdom of the Egoist: The Moral and Political Implications of Valuing the Self*, «Social Philosophy and Policy», vol. 4, n. 1, 1997, p. 22.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Può il femminismo elevarsi al rango di teoria normativa? L'interrogativo rappresenta, come si è detto fin dall'introduzione, una delle questioni cruciali di questo lavoro.

¹⁶ Cfr. J. E. Hampton, *Feminist Contractarianism*, cit., p. 20.

asimmetriche, di cui quella genitori-figli¹⁷ è l'esempio forse più emblematico. Dedicherò maggiore attenzione al tema nei prossimi capitoli, ma trovo importante precisare fin da subito che questo problema non è trattato approfonditamente da Hampton, la quale si limita genericamente ad affermare che il test non può essere applicato alle relazioni fortemente asimmetriche. Per quanto riguarda specificamente il rapporto con i figli, nel saggio del 1992, e anche in successive riflessioni sul tema, sono presenti alcuni riferimenti più precisi, ma la questione è affrontata prioritariamente dal punto di vista dei genitori che sembrano essere quindi gli unici soggetti del contratto privato. Sono consapevole del fatto che ciò potrebbe apparire come un limite, ma è mio interesse provare a dimostrare il contrario.

Come ho detto, l'idea di reciprocità alla quale si fa riferimento in questo lavoro non è modellata sul concetto di simmetria perfetta, e quindi accoglie al suo interno le diverse possibilità di cooperazione da parte di tutti i membri di una relazione o di un gruppo; e ciò è funzionale al fatto che non sarebbe possibile altrimenti tener conto delle differenti esigenze degli individui, e dei difformi mezzi di cui ciascuno dispone per raggiungere i propri obiettivi. Quanto osservato è valido soprattutto per le persone che si trovano in condizioni di svantaggio più o meno forte, che devono essere trattate in maniera "diversa" per raggiungere un più ampio livello di "uguaglianza". In

¹⁷ In una precedente nota è già stata ricordata l'opera di Mark Vopat, *Children's Rights and Moral Parenting*, che mi pare opportuno citare nuovamente per un approfondimento sul tema. Intendendo la genitorialità come una relazione asimmetrica nella quale i genitori hanno esclusivamente obblighi e responsabilità nei riguardi dei figli, Vopat sceglie di lavorare in una prospettiva contrattualistica per dimostrare che in questo modo è possibile considerare anche i minori come dotati di una piena indipendenza morale che li rende membri attivi della comunità di cui fanno parte, al pari degli adulti. Facendo ricorso all'argomento rawlsiano della posizione originaria e al velo di ignoranza, Vopat ritiene che fra le ragioni che conducono all'equilibrio riflessivo dovrebbero essere ragionevolmente incluse anche quelle a tutela dell'infanzia. Chi si oppone all'utilizzo di una metodologia contrattualistica per affrontare la tematica dei diritti dei minori fa leva sul fatto che i minori non sono - e non possono essere considerati come - portatori di un libero consenso; ma questa obiezione risulta poco coerente con un'idea regolativa di contratto, così come viene proposta nelle opere rawlsiane e alla quale Vopat dichiara apertamente di ispirarsi. Se i decisori razionali hanno il compito di promuovere l'equità anche fra le diverse generazioni, non sapendo a quale potrebbero appartenere nella futura società, il velo di ignoranza diventa un valido alleato della "minoranza" rappresentata dai fanciulli.

altri casi - rappresentati dai bambini, dalle persone con disabilità, dagli anziani non più indipendenti - non credo si possa pensare a una piena applicazione del test contrattualistico; ritengo sarebbe erroneo considerare gli individui dipendenti come contraenti diretti, anche se le “clausole” a tutela del loro interesse devono essere contenute negli accordi generali siglati da coloro i quali hanno delle responsabilità specifiche nei loro riguardi.

Il problema della cura e della dipendenza deve certamente essere affrontato come una questione politica, conformemente all'ideale di equità e rispetto promosso da una società ben ordinata, intesa come mutuo sistema di cooperazione. Ma poiché gli interessi e il benessere degli individui “fortemente dipendenti” sono garantiti quotidianamente dalle azioni dei *caregiver*¹⁸, è tra i “caregiver” che deve essere contrattata la divisione di oneri e responsabilità. In altre parole, poiché i figli piccoli non possono entrare in relazione cooperativa con i propri genitori, non ha senso considerare i bambini come contraenti effettivi, poiché essi devono - giustamente - avvantaggiarsi di una cooperazione non ricambiata, almeno finché si trovano in condizioni di totale dipendenza. È però opportuno che, fermo restando l'attenzione e la cura nei riguardi dei figli come dovere morale e materiale di ogni famiglia, i genitori si servano del *contractarian test* come strumento per pensare alle responsabilità condivise sotto il segno dell'equità e della ragionevole cooperazione fra le parti.

Mi concentro ora sull'analisi critica delle tesi di Gilligan per mostrare come anche un approccio non essenzialistico e contrattualistico possa tenere in seria considerazione la problematica della cura e garantire, al medesimo tempo, il pieno rispetto di tutti gli individui coinvolti.

¹⁸ Analizzare la questione della cura nel complesso è un compito non semplice, ma conformemente a quelle che sono le posizioni teoriche più accreditate sul tema, si è scelto di riferirsi anche in questo contesto genericamente alla cura delle persone “non indipendenti”. È chiaro che le azioni a tutela e cura delle persone con disabilità non sono assimilabili a quelle in favore dei neonati o degli infanti, in termini di responsabilità, dispendio energetico e di risorse materiali. Ma, al netto di quelli che sono gli interventi redistributivi di una società che persegua il fine dell'equità sociale a vantaggio dei meno avvantaggiati, la questione politica relativa al familiare si configura in maniera più semplice e schematica come semplice divisione di oneri fra individui posti su un piano di parità.

{ CAPITOLO OTTAVO }

DALL'ETICA DELLA CURA ALL'IDEALE DI GIUSTIZIA

Reason is, and ought only to be, the slave of the passions.¹⁹

Nel 1982 la psicologa statunitense Carol Gilligan pubblica un testo ambizioso, destinato a lunghe analisi, elogi e serrate critiche nel dibattito femminista. *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, arriva dopo dieci anni²⁰ di ricerca orientata a far luce sulle strategie adottate da uomini e donne per risolvere complessi dilemmi morali e rappresenta certamente, come suggerisce Anna Loretoni, un tentativo riuscito di “ampliare lo sguardo” su una vecchia questione²¹.

Già alla fine degli anni Sessanta, quando insegnava a Harvard insieme a Erik Erikson e Lawrence Kohlberg, Gilligan aveva iniziato a interessarsi allo studio delle risposte date dalle persone in situazioni concrete di conflitto morale, intervistando i giovani che al termine del College erano chiamati alla leva obbligatoria in Vietnam; solo successivamente Gilligan comincia a interessarsi alla riflessione morale femminile:

¹⁹ D. Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739-1740), libro II (*Of Passion*), part. III, sez. III.

²⁰ Nell'introduzione Gilligan dichiara: «Over the past ten years, I have been listening to people talking about morality and about themselves. Halfway through that time, I began to hear a distinction in these voices, two ways of speaking about moral problems, two modes of describing the relationship between other and self. Differences represented in the psychological literature as steps in a developmental progression suddenly appeared instead as a contrapuntal theme, woven into the cycle of life and recurring in varying forms in people's judgments, fantasies, and thoughts» (C. Gilligan, *In a Different Voice*, cit., p. 1).

²¹ Cfr. A. Loretoni, *Ampliare lo sguardo. Genere e teoria politica*, Donzelli Editore, Roma 2014, pp. 8 sgg.

Nel 1973, quando il presidente Nixon ha messo fine al servizio di leva obbligatorio e la Corte Suprema ha legalizzato l'aborto, ho deciso - scrive Gilligan - di intervistare donne incinte che dovevano valutare questa scelta. Ho cominciato così il lungo percorso che mi avrebbe portato a *Con voce di donna*.²²

Nel corso dello studio²³, utilizzando la formula dell'intervista, Gilligan discute di controverse questioni morali insieme a bambine, bambini e giovani donne. A catalizzare l'attenzione della studiosa, fin da principio, è la *dissonanza* tra le voci delle donne e la teoria psicologica, che fino a quel momento le aveva tacciate di "immaturità morale"²⁴. Dopo una prima fase di ascolto, caratterizzata da flussi di coscienza e narrazioni confuse, diventa chiaro agli

²² C. Gilligan, *Da Con voce di donna a La nascita del piacere: un percorso intellettuale*, in B. Beccalli, C. Martucci (a cura di), *Con voci diverse. Un confronto sul pensiero di Carol Gilligan*, La Tartaruga, Milano 2005, pp. 53-54.

²³ La ricerca è il frutto di tre studi differenti. Il primo aveva interessato un gruppo di studenti universitari, per indagare sullo sviluppo dell'identità e del senso morale tra i giovani; il secondo studio era stato condotto, invece, tra giovani donne che avessero deciso o pensato di abortire; il terzo, infine, aveva riguardato un gruppo di verifica al fine di saggiare la bontà delle ipotesi formulate negli studi precedenti. Nel terzo studio furono coinvolti bambini e bambine di età compresa fra i 6 e i 9 anni; preadolescenti e adolescenti undicenni, quindicenni, diciannovenni; ragazzi e ragazze ventiduenne e di età compresa fra i 25 e i 27 anni; infine uomini e donne di 35, 45 e 60 anni (cfr. C. Gilligan, *In a Different Voice*, cit., pp. 2-3).

²⁴ L'obiettivo dichiarato dello studio è offrire evidenze per confutare la teoria di Kohlberg e la sua scala per la valutazione dello sviluppo morale. A partire dalla tesi di dottorato discussa all'Università di Chicago nel 1958 (*The Development of Modes of Moral Thinking and Choices in the Years 10 to 16*) Kohlberg, come è noto, propone una teoria che divide lo sviluppo morale in sei stadi, a loro volta compresi, a gruppi di due, in tre livelli: pre-convenzionale, convenzionale e post-convenzionale. Secondo la prima formulazione della teoria le adolescenti non sarebbero in grado, a differenza dei loro coetanei di sesso maschile, di raggiungere il livello post-convenzionale. Kohlberg ha dovuto rispondere a molti argomenti critici, connessi a diversi aspetti del suo impianto teorico. È importante ricordare, tuttavia, che vi sono state, da parte dello stesso Kohlberg, delle riformulazioni che metterebbero in discussione anche alcune delle obiezioni mosse da Gilligan. Le revisioni rendono le differenze di genere sempre meno significative (sul tema si veda l'analisi di L. J. Walker, *Sex Differences in the Development of Moral Reasoning*, «Child Development», vol. 55, n. 3, 1984, pp. 677 sgg.). La stessa Gilligan evidenzia che Kohlberg ha corretto la sua tesi, precisando che la sua indagine è orientata più al *justice reasoning*, che non a un sistematico studio sullo sviluppo morale. Ma in questo quadro la cura si attesta su una posizione decisamente minoritaria, che

occhi di Gilligan che le parole delle intervistate mettono in risalto elementi nuovi:

le donne - scrive la psicologa - la cui voce ha attirato la mia attenzione, parlavano muovendo da una premessa costituita da senso di connessione piuttosto che da senso di separatezza.²⁵

Tenendo conto di tale base di partenza, la tesi di fondo di *In a Different Voice* è che la psicoanalisi classica non sia stata in grado di riconoscere la specificità femminile²⁶, poiché «implicitly adopting the male life as the norm, they [psychological theorists] have tried to fashion women out of a masculine cloth»²⁷.

Scorrendo la storia a ritroso, Gilligan afferma che «it all goes back, of course, to Adam and Eve - a story which shows, among other things, that if you make a woman out of a man, you are bound to get into trouble»²⁸ tanto che «in the life cycle, as in the Garden of Eden, the woman has been the

è intesa da Gilligan come un nuovo misconoscimento dell'identità femminile, cfr. C. Gilligan, *Moral Orientation and Moral Development*, 1987, in V. Held, *Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics*, Westview Press, Boulder 1995, p. 34 e L. Kohlberg, *The Psychology of Moral Development*, Harper & Row Publishers, San Francisco 1984; per contro, tuttavia, anche lo studio di Gilligan non è immune da critiche. Come nota Joan Tronto in *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethical of Care*, Routledge, New York 1993; tr. it., *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, Diabasis, Parma 2013, p. 92).

²⁵ C. Gilligan, *Da Con voce di donna a La nascita del piacere: un percorso intellettuale*, cit., p. 55.

²⁶ Scrive Gilligan: «Quello che veniva considerato un punto di vista obiettivo era una voce così radicata nella cultura da sembrare naturale, una voce che portava con sé la convinzione che gli uomini fossero la misura di tutte le cose umane. Psicologi intellettuali, uomini e donne, hanno trascurato l'omissione di metà del campione o lo hanno scartato perché irrilevante. Si è trattato di un enorme errore di metodo e anche di un impressionante esempio del modo in cui una cultura può nasconderci anche ciò che è ovvio» (Ivi, p.57).

²⁷ C. Gilligan, *In a Different Voice*, cit., p. 6.

²⁸ *Ibidem*.

deviant»²⁹. La psicologa procede quindi all'analisi dei casi di studio, giungendo a teorizzare l'esistenza di due voci morali distinte, da lei rispettivamente denominate etica della giustizia ed etica della cura³⁰. Se la psicoanalisi classica pensava a una gerarchia fra le due voci, pur non avendone teorizzato l'esistenza in maniera analitica, Gilligan sostiene invece - e qui sta l'elemento di novità - che si tratti di modalità complementari³¹, sulle quali non è possibile esprimere un giudizio di valore. In più, agli occhi della psicologa appare come un paradosso il fatto che i tratti che hanno sempre definito la bontà delle donne (cura, dedizione, attenzione) siano considerati dalla teoria psicoanalitica classica come un *contrassegno del loro deficit morale*; paradosso certamente riconducibile a quel processo di misconoscimento e appiattimento al maschile inteso come la norma³².

{ 1 } ETICA FEMMINILE

L'elemento più interessante riguarda certamente il fatto che le due voci morali sembrano essere, sostanzialmente, omogenee per genere³³. Fin dall'introduzione del testo del 1982, appare chiaro che, agli occhi di Gilligan,

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Gilligan si serve di due diverse espressioni: *ethic of care* ed *ethic of responsibility*.

³¹ In realtà Gilligan si concentra quasi esclusivamente sulla voce differente, spiegandone le potenzialità positive.

³² Cfr. Ivi, pp. 18-19. Citando Virginia Woolf, Gilligan sostiene che uomini e donne abbiano valori diversi. «Women's deference is rooted not only in their social subordination but also in the substance of their moral concern. Sensitivity to the needs of others and the assumption of responsibility for taking care lead women to attend to voices other than their own and to include in their judgment other points of view. [...] The reluctance to judge may itself be indicative of the care and concern for others that infuse the psychology of women's development and are responsible for what is generally seen as problematic in its nature», (Ivi, pp. 16-17).

³³ Sebbene Gilligan abbia cercato, anche in seguito alla pubblicazione dell'opera del 1982, di sostenere che l'etica della cura non sia necessariamente un'etica femminile, l'interpretazione che propongo, in accordo con Hampton, insiste particolarmente su questa coincidenza che

esiste un filo rosso che lega indistintamente bambine, ragazze³⁴ e adulte e che consente di superare l'idea per cui la moralità femminile si attesta a un livello di sviluppo più basso rispetto a quella maschile. Lo stesso titolo dell'opera, tanto nella versione originale, *In a Different Voice*, quanto e forse soprattutto nella traduzione italiana, *Con voce di donna*, conduce verso un'interpretazione univoca e gli stralci delle interviste riportati nel saggio sembrano supportare la tesi centrale: le donne (o forse sarebbe meglio dire *gli esseri umani di sesso femminile*, dal momento che la stessa attitudine si riscontra fin dall'infanzia) sono portatrici di una morale diversa. Bambine e adulte, libere di far ascoltare - e ascoltare loro stesse, argomenta Gilligan - la propria voce, propongono risposte simili e sempre, o quasi, orientate alla cura e al rispetto delle necessità e delle aspettative del prossimo, per le quali non vi era posto nella scala di Kohlberg. L'analisi della psicologa sembra tracciare un confine netto fra le due diverse etiche con altrettanto nette connessioni di genere, sebbene, nel dibattito scaturito da *In a Different Voice*, Gilligan abbia cercato di discostarsi dalla rigida dicotomia cura-giustizia, puntualizzando che questa era sempre stata la sua posizione, fin dai primi anni Ottanta³⁵. Rispondendo alle critiche

mi pare emerga con chiarezza in diversi passaggi dell'opera di Gilligan (cfr. J. E. Hampton, *Feminist Contractarianism*, cit., pp. 2 sgg.). Una simile lettura si riscontra, sebbene con valenza non critica, in Annette C. Baier, cfr. *What do Women want in a Moral Theory?*, cit.; in particolare modo pp. 55-56. La studiosa, in maniera forse più radicale di quanto non faccia Gilligan, fa espressamente riferimento a «an ethics of love» (Ivi, p. 55).

³⁴ Nella raccolta di testi *Con voci diverse* Gilligan cita uno studio sulle adolescenti, di durata quadriennale, iniziato nel 1981, all'indomani della stesura di *In a Different Voice*. Ascoltare le ragazze, spiega Gilligan, fu un'esperienza illuminante. Ricostruendo un percorso che toccava tutte le fasi dello sviluppo «ci siamo imbattuti - scrive Gilligan - in una ragazza che non avevamo previsto: una ragazza che conoscevamo ma di cui non ci ricordavamo» (C. Gilligan, *Da Con voce di donna a La nascita del piacere: un percorso intellettuale*, cit., p. 59). Quando le adolescenti rispondevano «non lo so» secondo la psicologa cercavano solo di coprire ciò che realmente pensavano e provavano. L'inizio dell'adolescenza è presentato come «marcato da segni di dissociazione». «I miei colleghi e io abbiamo osservato le ragazze alle prese con questo dilemma: è stato come guardare dentro un abisso. Qualsiasi cosa scegliessero, sacrificare la propria voce per salvare le relazioni o sacrificare le relazioni per mantenere la propria voce, avrebbero perso entrambe, voce e relazioni» (Ivi, p. 63).

³⁵ In alcuni passaggi del testo l'autrice sembra indicare una possibile integrazione di cura e giustizia, intesi come elementi complementari di un medesimo discorso, il cui fine sia il raggiungimento di una piena maturità morale. Tuttavia, la maggior parte degli esempi e le più significative osservazioni teoriche non sembrano a mio avviso supportare tali sporadiche

che accusavano il testo di essere anti-femminista, Gilligan precisa che il suo intento è quello di far emergere *l'altra voce*, quella che la psicoanalisi - e forse la stessa società - misconosce, ma senza alcuna pretesa di associarla esclusivamente al mondo femminile.

Se accettassimo che il discorso di Gilligan non abbia alcuna implicazione essenzialistica forte, allora dovremmo concludere che il testo presenta notevoli incongruenze. L'opera è costellata di affermazioni che sembrano orientate a tracciare una dicotomia connessa ineluttabilmente al genere: «The moral imperative - sostiene Gilligan - that emerges repeatedly in interviews with women is an injunction to care, a responsibility to discern and alleviate the “real and recognizable trouble” of this world»³⁶, mentre agli uomini «the moral imperative appears rather as an injunction to respect the rights of others and thus to protect from interference the rights to life and self-fulfillment»³⁷. Ancora più forti le conclusioni:

women's sense of integrity appears to be entwined with an ethic of care, so that to see themselves as women is to see themselves in a relationship of connection [...] My research suggests that men and women may speak *different languages* that they assume are the same, using similar words to encode disparate experiences of self and social relationships. Because these languages share an overlapping moral vocabulary, they contain a propensity for systematic mistranslation, creating misunderstandings which impede communication and limit the potential for cooperation and care in relationships [...] As we have listened for centuries to the voices of men and the theories of development that their experience informs, so we have come more recently to notice not only the silence of women but the difficulty in hearing what they say when they speak. Yet

dichiarazioni. È doveroso ricordare, ad ogni modo, il fatto che Gilligan abbia sentito la necessità di tornare sul tema, oltre dieci anni più tardi, nell'articolo *Hearing the Difference: Theorizing Connection* («Hypatia», n. 2, 1995), nel tentativo di chiarire la sua posizione in materia di cura.

³⁶ C. Gilligan, *In a Different Voice*, cit., p. 100.

³⁷ *Ibidem*.

in *the different voice of women* lies the *truth* of an ethic of care³⁸ (corsivo mio).

{ 2 } LA VOCE DIVERSA

Nel tentativo di sconfessare l'essentialismo che molti ravvisano nell'opera, Gilligan ribadisce, in un saggio degli anni Novanta, che *In a Different Voice* nasce anzitutto dall'esigenza di superare la parzialità delle precedenti ricerche psicologiche, dalle quali le donne erano state quasi totalmente escluse poiché «the male was taken as the norm»³⁹. La sfida principale era, essenzialmente, dare spazio a una voce nuova. La voce dell'etica della cura - intesa appunto come voce diversa - sottolinea l'importanza della relazione, disegnando un mondo di connessioni. Il richiamo a un'etica della cura, che pure sembra emergere quasi esclusivamente dalle interviste delle donne, non è però da intendersi, sottolinea Gilligan, come una componente essenziale della natura

³⁸ Ivi, pp. 171-173. Mi si conceda di segnalare che la traduzione italiana del testo non risulta perfettamente aderente alla versione originale; si legge infatti: «Il senso di integrità personale si intreccia nelle donne con un'etica della *cura responsabile*, al punto che vedersi donna equivale a vedersi in un rapporto di connessione [...] I risultati delle mie ricerche indicano che uomini e donne parlano linguaggi diversi, credendoli uguali, usano parole simili per codificare esperienze di sé e dei rapporti sociali che sono in realtà dissimili. Poiché i due diversi linguaggi posseggono un vocabolario morale che in parte si sovrappone, inducono facilmente a una traduzione sistematicamente scorretta, dando luogo a incomprensioni che impediscono la comunicazione e limitano le possibilità di collaborazione e di *cura responsabile* nei rapporti [...] Per secoli abbiamo ascoltato la voce degli uomini e le teorie dello sviluppo ispirate alla loro esperienza; oggi abbiamo incominciato ad accorgerci non solo del silenzio delle donne, ma anche della difficoltà di udirle quand'anche parlino. Eppure nella voce delle donne è celata la verità di un'etica della *cura responsabile*» (C. Gilligan, *Con voce di donna*, tr. it., Feltrinelli, Milano 1987, pp. 173-175, corsivo mio). Se è vero che Gilligan si riferisce, più o meno indistintamente all'etica della cura anche come *ethic of responsibility*, la fusione dei due termini genera, in italiano, una sfumatura di significato rilevante. Aggiungere l'aggettivo "responsabile" a seguito delle espressioni "etica della cura" e "cura" espone al rischio di fraintendimenti che, ad esempio, renderebbero l'argomentazione di Gilligan più "accettabile" e meno "criticabile" sulla base del ragionamento che è stato presentato in questo lavoro. Certamente è possibile convenire sul fatto che la cura responsabile debba essere considerata un elemento imprescindibile nelle relazioni umane - pubbliche o private che siano - ma il fatto che l'elemento derivi da una libertà interpretativa del traduttore mi sembra essere degno di nota, in quanto l'aggiunta potrebbe risultare fuorviante per i lettori.

³⁹ C. Gilligan, *Hearing the Difference: Theorizing Connection*, cit., p. 120.

femminile e, in ogni caso, non deve essere considerata come un ostacolo per il pieno sviluppo della loro individualità. Argomentando tali tesi, Gilligan propone la distinzione tra una *feminine ethic of care* e una *feminist ethic of care*.

La prima - sulla quale Gilligan si esprime negativamente - rimanderebbe alle istituzioni patriarcali, includendo obblighi e oneri speciali solo per le donne che, per conformarsi al dettame maschile, sono costrette all'abnegazione e al sacrificio estremo. La società patriarcale richiede una *feminine ethic of care*, contro la quale giustamente le femministe dovrebbero rivolgere i propri sforzi, sostiene la psicologa, poiché essa spinge le donne a una cura senza compromessi, con la conseguenza che chi non si conforma è etichettata come una «bad woman: unfeminine, ungenerous, uncaring»⁴⁰.

La seconda, ovvero l'etica della cura femminista, si basa invece sull'idea di *connection*, dalla quale le relazioni umane non possono prescindere. Gilligan dichiara di aver scavato nella psicologia femminile al fine di far emergere il sommerso che il dogmatismo maschilista aveva coperto e, tenendo conto dei dati raccolti, suggerisce di riferirsi a questa nuova immagine di cura come «connessione».

La cura di cui le donne parlano nelle interviste condotte nel corso degli studi assume quindi, nell'interpretazione della psicologa, i connotati di una *feminist ethic of care*, ovvero la voce diversa, attenta alle relazioni che si presenta come «the voice of resistance»⁴¹.

Sostenendo che la cura non deve essere necessariamente associata alle donne, poiché non ne costituisce la natura o l'essenza⁴², Gilligan ribadisce che la contrapposizione tra cura e giustizia è frutto del patriarcato, come pure l'idea di una cura senza compromessi; ma non è questo ciò a cui lei intende riferirsi, nella sua analisi sulla *voce diversa*. Tuttavia, più che un superamento dell'essentialismo, sembra che Gilligan cerchi di mostrare come la sua versione della cura non condanni le donne a una condizione subordinata.

⁴⁰ Ivi, p. 122.

⁴¹ Ivi, p. 123.

⁴² Cfr. *Ibidem*.

Sia come sia, ciò che emerge dalle ricerche della psicologa è un quadro a tinte fosche sull'autorappresentazione femminile, che certo contiene importanti elementi teorici, in qualunque prospettiva si decida di lavorare. Le interviste, osserva infatti Hampton, evidenziano una costante incapacità delle donne di attribuire a se stesse il medesimo valore che riconoscono agli altri⁴³. Quando, ad esempio, a Karen, otto anni, viene chiesto di descrivere una situazione in cui avesse avuto dei dubbi su quale fosse la cosa giusta da fare, la bambina afferma:

I have a lot of friends, and I can't always play with all of them, so everybody's going to have to take a turn, because they're all my friends. But like if someone's all alone, I'll play with them. (*What kinds of things do you think about when you are trying to make that decision?*) Um, someone all alone, loneliness.⁴⁴

Amy, undici anni, è chiamata a rispondere a un quesito piuttosto impegnativo: *quando c'è un conflitto tra la responsabilità verso se stessi e la responsabilità verso gli altri, come si fa a scegliere?*⁴⁵. La ragazza mostra grande indecisione e insicurezza e arriva a sostenere che

I don't think that your job is as important as somebody that you really love, like your husband or your parents or a very close friend. Somebody that you really care for - or if it's just your responsibility to your job or somebody that you barely know, then maybe you go first - but if it's somebody that you really love and love as much or even more than you love yourself, you've got to decide what you really love more, that person, or that thing, or yourself.⁴⁶

Similmente Sharon, trentadue anni, alla domanda su quali principi aiutino a prendere la decisione giusta nelle questioni morali, afferma: «The principle

⁴³ Questo è un elemento sul quale Hampton insiste particolarmente; cfr. *Feminist Contractarianism e Selflessness and the Loss of Self*.

⁴⁴ C. Gilligan, *In a Different Voice*, cit., pp. 32-33.

⁴⁵ Cfr. Ivi, pp. 35 sgg.

⁴⁶ Ivi, p. 36

would have something to do with responsibility, responsibility and caring about yourself and others»⁴⁷.

Appare evidente che qualcosa di profondo lega le risposte delle donne e viene spontaneo chiedersi, quindi, per quale ragione in tutti i casi analizzati i problemi morali vengano recepiti in termini di cura e relazione. Quasi a discolpa preventiva delle critiche che effettivamente verranno mosse alla psicologa, nell'introduzione al testo Gilligan dichiara:

The different voice I describe is characterized not by gender but theme. Its association with women is an empirical observation, and it is primarily through women's voices that I trace its development. But this association is not absolute, and the contrasts between male and female voices are presented here to highlight a distinction between two modes of thought and to focus a problem of interpretation rather than to represent a generalization about either sex.⁴⁸

Seguendo l'interpretazione di Nancy Chodorow⁴⁹, Gilligan sembra proporre l'idea per cui l'identità di genere, intesa come il *nucleo immutabile della personalità*, sia già, al netto di rare eccezioni, saldamente e irreversibilmente stabilita per entrambi i sessi intorno ai tre anni d'età⁵⁰. Ma cosa influisce nella costruzione di tale identità di genere?⁵¹ Nuovamente, tuttavia, l'essenzialismo, più volte a

⁴⁷ Ivi, p. 99.

⁴⁸ Ivi, p. 2.

⁴⁹ L'argomento al quale si fa riferimento sostiene che i maschi e le femmine percorrano strade diverse nella definizione del sé (e a ciò sarebbe riconducibile lo sviluppo di differenti orientamenti morali). Poiché i bambini sono generalmente cresciuti da figure femminili, mentre i maschi devono staccarsi dalla madre per affermare e costruire la propria identità, le bambine, rispecchiandosi nella figura femminile che si prende cura di loro, possono immergersi a pieno nella relazione e maturare una "vocazione" alla maternità. Per un approfondimento sul tema si veda N. Chodorow, *La funzione materna: psicoanalisi e sociologia del ruolo materno*, cit.

⁵⁰ Cfr. C. Gilligan, *In a Different Voice*, cit., p. 7.

⁵¹ Il riferimento alle tesi di Gilligan è in questo lavoro funzionale alla ricostruzione della teoria politica di Hampton. Non è mio interesse, e non possiedo le competenze per farlo, entrare nel merito di questioni squisitamente psicologiche e/o sociologiche. Pur trovando maggiormente persuasive le spiegazioni che assegnano un ruolo preponderante al contesto e al comportamento appreso più che alla biologia, vorrei precisare che non intendo mettere in discussione l'idea per cui "l'identità di genere appare saldamente definita fin dall'infanzia".

parole rigettato da Gilligan, si ripresenta fra le righe del saggio; mentre si potrebbe sostenere, al contrario, che vi sia una forte componente culturale nella determinazione della personalità di maschi e femmine⁵².

Pur non condividendo le conclusioni a cui Gilligan perviene, penso che si possa concordare con la tesi, peraltro supportata da notevoli evidenze, secondo cui il maschile sia sempre stato inteso come unico modello di riferimento. Tale canone è sempre stato considerato un *falso neutro*, ed è vero, come si è cercato di mostrare anche nel primo capitolo di questo lavoro, che ciò determina importanti conseguenze negative per chi ne è escluso. Come già notava Simone de Beauvoir ne *Il secondo sesso* «oltre alla mancanza di iniziativa che deriva dall'educazione, i costumi rendono difficile l'indipendenza femminile»⁵³: era il 1949 e il femminismo aveva ancora molta strada da fare. Ma dall'analisi della filosofa francese, che spesso viene cristallizzata nella

Credo, tuttavia, che sarebbe più significativo domandarsi per quale ragione ciò accada, specie se conveniamo sul fatto che gli esiti di tale processo possano essere non perfettamente giusti. Per le stesse ragioni non intendo mettere in discussione la validità scientifica dello studio di Gilligan, né la correttezza del metodo; ma proprio in virtù del fatto che studi come questo ci pongono di fronte a una fotografia significativa, ritengo che sia importante comprendere la “vera” natura dell'identità di genere. Come scrive Hampton: «While recognizing the undeniable fact that there *are* differences between males and females (most obviously in their reproductive roles), this view claims that these differences do not inevitably result in women's social subordination to men, so that the explanation of this subordination, when it exists, must be cultural or political rather than biological» (J. E. Hampton, *The Case for Feminism*, cit., p. 11).

⁵² Simili problemi sono stati a lungo affrontati nella discussione psicoanalitica. Già nelle conclusioni della raccolta di saggi *Psychoanalysis and Women, Contributions to New Theory and Therapy* (Brunner/Mazel, New York 1974; tr. it., *Le donne e la psicoanalisi*, Boringhieri, Torino 1976), Jean Baker Miller, curatrice dell'opera afferma: «Esiste una biologia fondamentale, certo, ed è molto diversa da quella in cui credeva la maggioranza di noi fino a poco tempo fa. Stoller ci offre le informazioni biologiche più aggiornate. Fra cervello e ormoni esistono interazioni complicate, con complicati meccanismi di regolazione che costituiscono le differenze fra animali maschili e femminili [...] Dopo aver esaminato tutte le nostre conoscenze attuali sui meccanismi fisiologici, Stoller conclude che, secondo tutte le prove raccolte, quel che noi chiamiamo femminilità e mascolinità è determinato in misura preponderante dalle interazioni sociali e familiari. La biologia certo non pone alcuna limitazione intrinseca allo sviluppo femminile. Tutto il contrario» (Ivi, p. 238).

⁵³ S. de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, Gallimard, Paris 1949; tr. it., *Il secondo sesso*, il Saggiatore, Milano 2008, p. 325.

massima «donna non si nasce, lo si diventa»⁵⁴, emerge un elemento significativo: *le ragazze* devono lavorare molto sulla consapevolezza di sé. «L'incapacità di badare a se stesse genera una timidezza che si estende a tutta la loro vita e si riflette anche nel lavoro. Pensano che i successi clamorosi siano riservati agli uomini; non osano mirare troppo in alto», e già a quattordici anni credono che «i maschi sono migliori»⁵⁵.

Sebbene la chiave di lettura più accreditata del testo di de Beauvoir suggerisca che si possa *diventare donne* solo scoprendo una natura *diversa* e non interpretabile a partire dalla categoria di “uomo”, credo che dall'opera della filosofa francese si possa ricavare una lezione ancora più importante: non esiste una *natura* femminile. I costumi e l'educazione costruiscono l'immagine che ogni individuo ha di sé ed è quell'idea a condizionare le nostre ambizioni e, in ultima istanza, le nostre vite. A ciò si aggiunga il fatto che maschi e femmine sono socialmente considerati assai *diversi*, secondo un dualismo che viene applicato costantemente a tutti gli aspetti della vita. La questione, tuttavia, è capire se le più evidenti differenze biologiche si riflettano direttamente in differenze psicologiche o quanto le strutture sociali influiscano in questo processo di polarizzazione. Come suggerisce Chiara Volpato, non mancano certo studi approfonditi sul tema, i quali indicano che «le differenze tra uomini e donne su specifici tratti psicologici impallidiscono fino a scomparire di fronte alla variabilità fra le differenze individuali all'intero di ciascuna categoria di genere»⁵⁶, ovvero sembrerebbe che a livello psicologico uomini e donne si diversifichino davvero poco, nonostante gli stereotipi continuino con forza a esercitare il loro peso⁵⁷.

⁵⁴ Ivi, p. 271.

⁵⁵ Ivi, p. 325.

⁵⁶ C. Volpato, *Psicosociologia del maschilismo*, Laterza, Roma-Bari 2013, p. 25.

⁵⁷ A tal proposito risulta interessante l'analisi sugli stereotipi di genere e l'universalità del sessismo offerta da Volpato. Citando due studi dei primi anni 2000, Volpato introduce le nozioni di “sessismo ostile” e “sessismo benevolo” quali espressione, da un lato, dell'aperta difesa del predominio maschile, dall'altro della necessaria tutela del “sesso debole” (cfr. Ivi, pp. 64 sgg.).

Feminists - scrive Hampton - have correctly pointed out how little evidence we have about what this nature could be, and how poorly such intrinsic characteristics fit the assumptions of contemporary biology. They also note that this kind of thinking has justified unjust social and political practices. What many of them go on to say is that male and female “natures” are social products.⁵⁸

Sarebbero quindi le pratiche sociali e le convinzioni collettive a suggerire la strada da percorrere a uomini e donne che, ancora oggi, tendono a preferire percorsi dissimili, offrendo ragioni, in tal modo, per coloro che sostengono l'idea di un'intrinseca differenza tra i generi. Nel tentativo di conformarsi a ruoli socialmente stabiliti, uomini e donne sviluppano capacità e preferenze diverse e tale meccanismo finisce per rappresentare la controprova dello stereotipo che ha innescato il processo. Hampton fornisce un chiaro esempio di tale meccanismo:

There was - scrive la filosofa - a legal case in the United States (*Sears Roebuck and Company v. Equal Employment Opportunities Commission*), in which Sears successfully argued that it had not discriminated against women even though few of them were represented in its relatively high-paying sales commission jobs. According to Sears, women's greater devotion to their families, and in particular their greater interest in caring for their children (which Carol Gilligan's research was taken to prove) made them less interested in these sales positions, and less likely to remain in them.⁵⁹

La filosofa ribadisce la sua posizione critica nei riguardi delle tesi di Gilligan, aggiungendo che, se le donne mostrano una maggiore propensione alla cura rispetto agli uomini, ciò è dovuto al fatto che la società le allontana dal resto; «if women live in a society that is structured around the assumption that they will be the primary childcare providers, it is hardly surprising that such women will find it difficult to seek or maintain jobs that make that role difficult»⁶⁰. Alle donne, quindi, in accordo con quanto sostiene anche Volpato,

⁵⁸ J. E. Hampton, *Feminism, Moral Objectivity and Christianity*, cit., p. 120.

⁵⁹ J. E. Hampton, *The Case for Feminism*, cit., p. 20.

⁶⁰ *Ibidem*.

si attribuiscono prevalentemente caratteristiche *communal*, perché sono queste le qualità richieste per un ruolo di cura; mentre ci si concentra sulle caratteristiche *agent* degli uomini, perché tali sono i requisiti richiesti per un ruolo lavorativo⁶¹.

Nel saggio *Moral Boundaries* Joan Tronto propone una lettura alternativa e a tratti polemica rispetto a quella di Gilligan, pur ribadendo la necessità e il valore della cura, che, è bene ricordare, nemmeno in Hampton viene posto *tout court* in discussione. Alludendo alla nozione di confine come *escamotage* teorico per visualizzare cosa è incluso (o escluso) da un preciso sistema, e da qui partire per proporre una alternativa possibile, disegnando una nuova linea di demarcazione; Tronto sottolinea un dato piuttosto evidente: nella maggior parte delle società il lavoro di cura è di competenza femminile o delle classi meno avvantaggiate. La cura è iniquamente distribuita come un onere ascrivibile esclusivamente agli individui di “seconda scelta”⁶², ovvero a tutti coloro che abbiano uno scarso peso sociale. Le donne rientrano certamente in questa categoria.

Nel tentativo di presentare un’alternativa al destino di cura, il “rilancio” della figura femminile è passato per una serie di controverse argomentazioni a cui sono seguite proposte quasi sempre inefficaci. Le stesse *affirmative actions*, necessarie, quanto insufficienti, sono state spesso accompagnate, ancora una volta, da un’esaltazione - fortemente stereotipata - delle “virtù femminili”. Ad esempio, nella campagna per l’inclusione politica delle donne, come ricorda Tronto, si è spesso fatto leva sulla diffusa convinzione per cui le donne sarebbero “più morali” degli uomini⁶³; scrive la filosofa:

⁶¹ Cfr. C. Volpato, *Psicosociologia del maschilismo*, cit., pp. 39 sgg.

⁶² L’espressione è di Hampton: «Second-class kind of person» (cfr., ad esempio, *Selflessness and the Loss of Self*, cit., p. 54).

⁶³ Le sostenitrici della teoria dell’etica della cura hanno spesso sostenuto che le risposte delle bambine intervistate da Gilligan che avrebbero totalizzato un punteggio basso sulla scala di Kohlberg sono in realtà molto più mature di quelle dei loro coetanei maschi. Anche in questo caso sembra che si sostenga l’idea di una morale femminile più sviluppata.

dalla pretesa delle suffragette che “se le donne votassero non ci sarebbe più guerra”, agli slogan elettorali statunitensi del 1992 che proclamavano “l’anno delle donne”, molti hanno sostenuto che la politica sarebbe più morale, se solo più donne vi fossero coinvolte. Non solo, dunque, la “moralità femminile” è parsa un fatto, ma si è anche ritenuto che appellarsi a essa potesse costituire una strategia efficace per generare cambiamento politico.⁶⁴

Sebbene il contenuto preciso di questa morale femminile non sia mai stato definito con chiarezza⁶⁵, è evidente il fatto che ci si riferisca a una serie di idee che rimandano alla cura, all’amore materno, alla capacità di coltivare le relazioni⁶⁶. La domanda continua a essere: che legame hanno con la realtà essenziale tali convinzioni? O, in altre parole, usando le categorie di Gilligan, perché le donne sembrano maggiormente inclini ad ascoltare la voce dell’etica della cura?

Come si accennava in una precedente nota, la questione è capire se la cura sia davvero parte del patrimonio genetico femminile più che di quello maschile, e in tal caso sarebbe opportuno fornire evidenze e giustificazioni a supporto di questa tesi. Tuttavia, poiché sembra decisamente plausibile che tale attitudine, condivisa da molte donne, derivi da inique pratiche sociali, la mia opinione è che essa andrebbe combattuta, più che difesa. Certamente l’appello alla natura essenziale potrebbe apparire come la via più facile, ma non abbastanza soddisfacente per una teoria femminista che voglia davvero superare ogni forma di sfruttamento.

⁶⁴ J. C. Tronto, *Confini morali*, cit., p. 7.

⁶⁵ Tronto si interroga anche sull’origine della morale femminile, sottolineando come non sia affatto chiaro se essa derivi dal solo fatto di essere *di sesso femminile*, madre o madre potenziale, o dai ruoli socialmente assegnati alle donne - le donne potrebbero essere più morali, suppone la pensatrice, perché escluse dal mercato. È interessante notare come l’insieme delle donne morali non includa comunque tutte le donne: le donne di colore, le donne immigrate, le donne povere, le donne lesbiche non sembrano aver mai fatto parte di questo immaginario (cfr. Ivi, pp. 7 sgg.).

⁶⁶ Insistendo sull’importanza della responsabilità e dell’attenzione, Tronto cerca di superare la questione proponendo come alternativa alla “moralità femminile” un’etica della cura che includa i valori solitamente associati alle donne, ma che sia, in un certo senso, cieca al sesso.

{ 3 } PRIORITÀ DIVERSE

When I really want to go to my friends and my mother is cleaning the cellar, I think about my friends, and then I think about my mother, and then I think about the right thing to do. (*But how do you know it's the right thing to do?*) Because some things go before other things.⁶⁷

A soli otto anni, di fronte al dilemma su come si debba individuare la cosa giusta da fare in situazioni problematiche, Jeffrey imposta il discorso in termini di priorità fra desideri e obblighi contrastanti. A differenza del bambino, che ha ben chiari i confini tra i suoi obiettivi, i doveri e le aspettative degli altri, la sua coetanea Karen - che risolve il problema, come si è visto, ricorrendo all'esempio del gioco fra amiche - non è in grado di assegnare un preciso valore ai suoi personali desideri, i quali non sembravano avere importanza di fronte alla possibile sofferenza di un'amica costretta a stare sola. Già nell'infanzia sembra quindi possibile rintracciare due diverse modalità di condotta, che si traducono, nell'interpretazione di Gilligan, in difformi atteggiamenti morali.

La psicologa sostiene espressamente, argomentando la questione, che uomini e donne valutano l'esperienza umana in base a *priorità diverse*⁶⁸. Prendendo spunto dal mito di Demetra e Persefone, e riferendosi alle osservazioni di David McClelland, Gilligan afferma che «the elusive mystery of women's development lies in its recognition of the continuing importance of attachment in the human life cycle. Woman's *place* in man's life cycle is to protect this recognition while the developmental litany intones the celebration of separation, autonomy, individuation, and natural rights»⁶⁹ (corsivo mio). Il

⁶⁷ C. Gilligan, *In a Different Voice*, cit., p. 32-33.

⁶⁸ Cfr. Ivi, p. 22.

⁶⁹ Ivi, p. 23.

ruolo della donna è un ruolo protettivo⁷⁰, che si oppone categoricamente alla separazione e all'autonomia come dettami di un discorso maschile, ed è *bene* che sia così, sembra suggerire Gilligan, se vogliamo evitare l'errore magistralmente evidenziato dalla lezione mitica: *il narcisismo conduce alla morte*⁷¹.

Si potrebbe argomentare, per contro, che anche un'eccessiva disposizione al sacrificio possa condurre alla morte, ed è su questo livello di discorso che si situa l'accesa critica che Hampton rivolge all'etica della cura. Certamente non sono mancate anche altre osservazioni polemiche nel panorama *liberal*⁷², ma Hampton riserva alla posizione di Gilligan un'attenzione critica particolare, tanto in *Feminist Contractarianism*, quanto in *Selflessness and the Loss of Self*, al punto che la disamina è imprescindibile per la corretta comprensione del discorso portato avanti dalla filosofa⁷³.

Hampton mostra i limiti della proposta teorica di Gilligan attraverso l'analisi delle risposte di due preadolescenti così come riportate nel testo della psicologa. Jake e Amy sono presentati come due bambini dotati di intelligenza pronta e buona abilità dialettica. Frequentano la stessa classe e non sembrano, a un primo sguardo, soggetti ai classici stereotipi di genere: Amy dichiara, infatti, di voler fare la scienziata, mentre Jake preferisce la letteratura alla

⁷⁰ L'accostamento fra la proposta dell'etica della cura e la visione della donna che emerge dall'enciclica *Mulieris Dignitatem* (1988) di papa Giovanni Paolo II si trova già in Susan Moller Okin. Il richiamo alla "speciale capacità delle donne di prendersi cura degli altri", che conduce, in ottica ecclesiastica o alla maternità o alla castità, è una posizione comprensibile nell'economia di un discorso religioso proposto dal capo della Chiesa, ma certo difficilmente accettabile in una prospettiva femminista (cfr. S. Moller Okin, *Justice, Gender, and the Family*, cit., p. 15).

⁷¹ C. Gilligan, *In a Different Voice*, cit., p. 23.

⁷² Susan Moller Okin liquida la questione con una pungente e categorica osservazione in *Justice, Gender, and the Family*, sostenendo che «unfortunately, much feminist intellectual energy in the 1980s has gone into the claim that "justice" and "rights" are masculinist ways of thinking about morality that feminists should eschew or radically revise, advocating a morality of care» (*Justice, Gender, and the Family*, cit., p. 15). Evidentemente il bersaglio polemico di Okin non è rappresentato solo da Gilligan, ma anche da Nel Noddings.

⁷³ Mi preme sottolineare, tuttavia, che per quanto la posizione di Gilligan sia considerata significativa anche nel panorama filosofico, si tratta pur sempre di una ricerca psicologica, che non può essere letta direttamente come una teoria filosofica.

matematica. Per testare la “maturità” morale dei bambini viene chiesto loro di risolvere il ben noto dilemma del signor Heinz:

The dilemma that these eleven-year-olds were asked to resolve was one in the series devised by Kohlberg to measure moral development in adolescence by presenting a conflict between moral norms and exploring the logic of its resolution. In this particular dilemma, a man named Heinz considers whether or not to steal a drug which he cannot afford to buy in order to save the life of his wife. In the standard format of Kohlberg's interviewing procedure, the description of the dilemma itself - Heinz's predicament, the wife's disease, the druggist's refusal to lower his price - is followed by the question, “Should Heinz steal the drug?”⁷⁴

Immaginando di vestire i panni di Heinz i bambini devono pensare a che cosa farebbero al suo posto, dunque scegliere tra rubare il costoso farmaco per salvare la vita del partner; oppure accettare il rifiuto del farmacista di cedere la preziosa medicina a un prezzo più basso⁷⁵, e spiegare, infine, le ragioni della propria scelta.

I due bambini hanno in mente soluzioni molto diverse. Per Jake il dilemma può essere facilmente risolto: Heinz deve rubare la medicina perché il diritto alla vita vale più di quello alla proprietà privata, quindi rubare per salvare la vita di qualcuno è qualcosa di moralmente non solo accettabile, ma anzi

⁷⁴ C. Gilligan, *In a Different Voice*, cit., pp. 25-26.

⁷⁵ Il testo del dilemma (cfr. L. Kohlberg, *Stage and Sequence: The Cognitive-Development Approach to Socialization*, in D. A. Goslin (ed.), *Handbook of Socialization Theory and Research*, Rand McNally, Chicago 1969, p. 379) fornisce ulteriori dettagli, ovvero si specifica che la donna è affetta da una grave malattia per cui la medicina sembra essere un rimedio efficace; la medicina sarebbe stata “scoperta” dal farmacista che acquisterebbe le materie prime a un prezzo ben più basso di quello al quale mette in vendita il farmaco. Tronto fa notare, inoltre, l'importanza del fatto che Heinz viva in un “paese lontano” (cfr. *Confini morali*, cit., p. 77). La studiosa precisa in nota, inoltre, che «Kohlberg notò giustamente che le persone erano affascinate dalla possibilità di provare a risolvere questo rompicapo morale. Come appare chiaramente dal testo del dilemma, situandolo in un “paese lontano”, Kohlberg tentò di indurre gli intervistati a basarsi sulle loro strutture di ragionamento morale e non sulle loro esperienze morali precedenti. Molti critici hanno notato che, mentre Heinz ha un nome, sua moglie non l'ha. Personalmente, trovo significativo anche il fatto che il nome di Heinz suonasse tedesco all'orecchio del pubblico americano di Kohlberg negli anni Cinquanta» (Ivi, p. 105). Preciso che non ho avuto modo di recuperare la versione originale del dilemma che dovrebbe essere contenuta, stando alle informazioni reperite in bibliografia, nella tesi di dottorato di Kohlberg (*The Development of Modes of Moral Thinking and Choices in the Years 10 to 16*, Chicago 1958).

raccomandabile. Il bambino imposta la sua risposta facendo ricorso alla logica, considerando il dilemma come un semplice problema matematico⁷⁶. Poiché la vita umana ha priorità indiscussa, agli occhi dell'undicenne non ci sono dubbi sul fatto che Heinz debba rubare la medicina anche se, come viene prospettato dagli psicologi che lo intervistano, non ama sua moglie; *perché c'è differenza fra odiare e uccidere*, argomenta il bambino. Per Jake la soluzione al problema è a portata di mano. Nonostante gli psicologi lo invitino a riflettere sulle possibili conseguenze legali del gesto, Jake sostiene con decisione che se anche Heinz venisse scoperto e processato, ogni giudice capirebbe la sua posizione e certamente, pur costretto a condannarlo per ottemperare alle norme dello Stato, farebbe in modo di infliggergli la più lieve pena possibile. Sollecitato sul fatto che rubare sia contrario alla legge, Jake afferma che indubbiamente anche il furto della medicina sarebbe un reato, ma le norme, essendo precetti generali, non possono considerare ogni caso specifico (non si può fare una legge per ogni caso immaginabile, dice il bambino) e comunque anche le leggi non sono esenti da errori⁷⁷.

La sua coetanea Amy non è altrettanto sicura che questa sia la scelta migliore da fare. Nella risposta della bambina non si scorge nessun riferimento ai diritti (vita *vs* proprietà), mentre l'attenzione è catalizzata dai sentimenti dei protagonisti in gioco. Cercando di arrivare a una soluzione, Amy prende tempo condividendo con gli intervistatori le sue preoccupazioni per una donna bisognosa di cure. La bambina si sofferma anzitutto sulle conseguenze del rubare e prende in considerazione, come ipotesi concreta, la condanna e il conseguente arresto di Heinz - eventualità nella quale la donna malata

⁷⁶ Jake afferma che: «For one thing, a human life is worth more than money, and if the druggist only makes \$ 1,000, he is still going to live, but if Heinz doesn't steal the drug, his wife is going to die. (*Why is life worth more than money?*) Because the druggist can get a thousand dollars later from rich people with cancer, but Heinz can't get his wife again. (*Why not?*) Because people are all different and so you couldn't get Heinz's wife again» (C. Gilligan, *In a Different Voice*, cit., p. 26).

⁷⁷ Cfr. Ivi, pp. 26-27.

finirebbe per trovarsi in una situazione peggiore di quella attuale⁷⁸. In ogni caso, che ami o non ami la moglie, Heinz non dovrebbe rubare la medicina, dice alla fine Amy, ma il *perché* risulta vago.

As the interviewer - scrive Gilligan - conveys though the repetition of questions that the answers she gave were not heard or not right, Amy's confidence begins to diminish, and her replies become more constrained and unsure.⁷⁹

Nessuna delle domande del test di Kohlberg riesce a chiarire davvero il pensiero della bambina, che si limita a sostenere che rubare *non è giusto*⁸⁰.

Sebbene Amy si trovi in difficoltà nel tentativo di rispondere alle domande previste dal test, Gilligan interpreta la sua indecisione non certo come immaturità morale. La psicologa nota che la bambina appare spaesata perché, di fatto, cerca di rispondere a una domanda diversa da quella che l'intervistatore credeva di averle posto. Amy sembra preoccuparsi non tanto del fatto che Heinz debba o meno rubare il farmaco (e quindi se questo fatto sia giusto o no), ma *come* debba intervenire in risposta al bisogno della moglie⁸¹. Dando per scontata la necessità di un intervento, Amy si sforza di individuare quello più efficace tenendo a mente, più in generale, le conseguenze di ogni azione per tutte le persone coinvolte nella relazione. Alla

⁷⁸ Amy sostiene: «I think there might be other ways besides stealing it, like if he could borrow the money or make a loan or something, but he really shouldn't steal the drug - but his wife shouldn't die either. [...] If he stole the drug, he might save his wife then, but if he did, he might have to go to jail, and then his wife might get sicker again, and he couldn't get more of the drug, and it might not be good. So, they should really just talk it out and find some other way to make the money» (Ivi, p. 28).

⁷⁹ Ivi, pp. 28-29.

⁸⁰ Cfr. Ivi, p. 29. È interessante notare che l'espressione riportata da Gilligan sia, testualmente, «it's not right». Ciò si pone in perfetta contrapposizione rispetto al punto di vista di Jake, che ugualmente facendo appello alla giustizia, elabora una posizione diametralmente opposta: «His view [...] rests on the assumption of agreement, a societal consensus around moral values that allows one to know and expect others to recognize what is "the right thing to do."» (Ivi, p. 26).

⁸¹ Cfr. Ivi, p. 31.

luce di queste osservazioni Gilligan conclude che i due bambini vedono nel dilemma di Heinz due problemi morali diversi:

as he [Jake] considers the law to “have mistakes”, so she [Amy] sees this drama as a mistake, believing that “the world should just share things more and then people wouldn’t have to steal”.⁸²

Seguendo l’analisi di Gilligan, Hampton si sofferma, dunque, sul diverso modo in cui i bambini intendono il problema della *responsabilità*. Ancora una volta, come è facile immaginare, la prospettiva di Jake diverge profondamente da quella di Amy: mentre il bambino sembra non avere grandi dubbi su quale sia il “giusto mezzo” fra esigenze divergenti, Amy è incapace di giudizi netti. Quando l’intervistatore chiede in che modo è opportuno comportarsi di fronte a un conflitto tra la responsabilità verso se stessi e la responsabilità verso gli altri, Jake afferma che «you go about one-fourth to the others and three-fourths to yourself»; al contrario per Amy non ci sono regole fisse e «it really depends on the situation»⁸³. Più precisamente, la bambina afferma che

if you have a responsibility with somebody else, then you should keep it to a certain extent, but to the extent that it is really going to hurt you or stop you from doing something that you really, really want, then I think maybe you should put yourself first. But if it is your responsibility to somebody really close to you, you’ve just got to decide in that situation which is more important, yourself or that person, and like I said, it really depends on what kind of person you are and how you feel about the other person or persons involved.⁸⁴

Se per Jake il ricorso a una semplice proporzione è un’unità di misura affidabile e versatile, perché, qualunque sia la situazione specifica, «the most important thing in your decision should be yourself», per Amy il problema sembra essere, anzitutto, quello di quantificare le responsabilità che si hanno nei confronti degli altri. L’analisi di Hampton è, su questo punto, molto chiara:

⁸² Ivi, p. 29.

⁸³ C. Gilligan, *In a Different Voice*, cit., p. 35.

⁸⁴ Ivi, pp. 35-36.

This rather tortured reply indicates considerable sensitivity and beneficent concern for others. Unsurprisingly, Amy's discussion of other moral problems reveals an interest in maintaining the well-being of others and in keeping relationships intact, which, according to Gilligan, shows that Amy values care. In contrast, Jake's remarks take for granted the importance of following rules that preclude interference in others' pursuit of their interests, which, according to Gilligan, shows that Jake values justice.⁸⁵

Senza spendere parole sulle cause che possono portare a tali posizioni, ma che per Hampton non possono essere rintracciate in argomentazioni essenzialistiche, la filosofa evidenzia quello che è il punto più significativo: il fatto che i bambini vedano nel dilemma di Heinz, o in altre questioni controverse, problemi morali differenti implica non solo che essi seguono - come vuole Gilligan - una diversa voce morale, ma soprattutto che intendono per "comportamento morale" due condizioni molto diverse:

As Jake's remarkable example shows, he regards "being moral" as pursuing one's own interests without damaging the interests of others, and he takes it as a matter of moral strength not to allow the interests of others to dictate to him what he ought or ought not to do. ("Don't let yourself be guided totally by other people," he warns.) In contrast, "being moral" for Amy means being responsive to the needs of others who are close to you or to whom you have made a commitment.⁸⁶

Più precisamente, in *Selflessness and the Loss of Self*, Hampton sostiene che per Amy «moral conduct is beneficent involvement that may require, at times, self-sacrifice»⁸⁷. Sebbene i bambini siano d'accordo sul che cosa significhi agire moralmente, ovvero tenere in considerazione anche le esigenze degli altri, essi «have different understanding of what altruistic behavior is, and how it should be commended»⁸⁸.

⁸⁵ J. E. Hampton, *Feminist Contractarianism*, cit., p. 3

⁸⁶ Ivi, p. 4.

⁸⁷ J. E. Hampton, *Selflessness and the Loss of Self*, cit., p. 43.

⁸⁸ Ivi, p. 45.

On one conception - scrive Hampton - there are altruistic behaviors that are recommended but not required; on the other conception, all altruistic behaviors are prima facie moral obligations, to be performed unless there is a higher altruistic obligation in place.⁸⁹

In ogni caso, continua Hampton, entrambe le posizioni condividono l'idea per cui un atto altruistico non possa mai essere considerato immorale; ed è proprio rispetto a questo convincimento che la filosofa avanza un'importante obiezione: per Hampton un atto altruistico è sempre morale, solo se chi lo compie non mette in discussione il rispetto per se stesso.

Osservando la dicotomia giustizia-cura, «many feminist theorists - avverte Hampton, riferendosi esplicitamente ad Annette Baier - maintain that, in contrast to the ranking Kohlberg would assign to them, the kind of moral voice Amy exemplifies is clearly “higher” or more advanced than Jake’s»⁹⁰. Discostandosi da tali posizioni, Hampton evidenzia, al contrario, quanto sia chiaro che Amy mostri una totale incapacità di prendere in considerazione esclusivamente ciò che lei desidera:

Amy is susceptible to a moral perspective that makes her too sensitive to other people, and her concern to meet their needs borders on outright servility. Whereas the authority and importance of others' needs are clear for her, the authority and importance of her own needs appear not to be. [...] because she is so readily able to appreciate and be responsive to the needs of others, she is potentially a highly exploitable person.⁹¹

Rintracciando nelle risposte della bambina una potenzialmente pericolosa attitudine al sacrificio, Hampton si interroga su cosa potrebbe accadere se due persone come Jake e Amy, una volta cresciute, si sposassero:

What happens when archetypal Jake and archetypal Amy grow up? If they were to marry, wouldn't Amy take it upon herself to meet the needs

⁸⁹ Ivi, p. 47.

⁹⁰ Ivi, p. 43.

⁹¹ J. E. Hampton, *Feminist Contractarianism*, cit., pp. 5-6.

of Jake and do the work to maintain their relationship (giving up her career if necessary, insofar as she thinks that a job isn't as important as "someone you really love")? And wouldn't Jake naturally take it for granted that his interests should predominate (three-fourths to one-fourth) and be ignorant of many of the needs of others around him that might prompt a caring response? I find it striking that these children's answers betray perspectives that seem to fit them perfectly for the kind of gendered roles that prevail in our society. In their archetypal forms, I hear the voice of a child who is preparing to be a member of a dominating group and the voice of another who is preparing to be a member of the group that is dominated. Neither of these voices should be allowed to inform our moral theorizing if such theorizing is going to be successful at formulating ways of interacting that are not only morally acceptable but also attack the oppressive relationships that now hold in our society.⁹²

Nonostante l'opera di Gilligan abbia permesso di concentrarsi su una voce "inascoltata", Hampton sostiene che una difesa incondizionata della cura potrebbe rivelarsi molto dannosa anzitutto per le donne. Non avendo scandagliato le ragioni che portano bambine, ragazze e adulte a preferire l'etica della cura, il lavoro di Gilligan contribuisce a rafforzare la diffusa convinzione secondo cui la giustizia non possa considerarsi un autentico valore per le relazioni intime, mentre il test contrattualistico di Hampton intende perseguire proprio questo obiettivo.

⁹² Ivi, pp. 7-8.

{ CAPITOLO NONO }

LA TIRANNIA DEGLI AFFETTI

We generally say that people are immoral because they are “selfish”.⁹³

Nel tentativo di porre in dialogo le relazioni affettive con un ideale di giustizia, la riflessione di Hampton prende in considerazione, come elemento fondamentale di una distribuzione iniqua di oneri e benefici, la figura dell'*egoista*. Si è detto che la filosofa, criticando l'esaltazione dell'etica della cura di Gilligan, esprime la sua preoccupazione per le possibili negative conseguenze di una relazione affettiva fra individui portatori delle due visioni morali proposte dalla psicologa. Jake ed Amy, come si è visto, illustrano candidamente la strategia alla quale farebbero ricorso in condizioni di conflitto fra la responsabilità verso se stessi e la responsabilità verso gli altri⁹⁴; e poiché da un lato abbiamo un ragazzo disposto a preoccuparsi degli altri solo per “un quarto”, è chiaro che a compiere i sacrifici sarà chi è convinta del fatto che la soddisfazione professionale non sia importante quanto le persone che si amano. In questa prospettiva la figura di Jake appare come quella di un individuo “egoista”, non tanto per il fatto che egli si preoccupi esclusivamente (o primariamente) di se stesso - l'attenzione per i propri obiettivi è uno dei requisiti indispensabili del test contrattualistico - ma perché non è in grado di attribuire agli altri lo stesso valore che pretende per sé (problema che si riscontra anche nell'atteggiamento di Amy, sebbene per ragioni inverse), e perché è potenzialmente disposto ad accettare i benefici della cooperazione

⁹³ J. E. Hampton, *The Nature of Immorality*, «Social Philosophy and Policy», vol. 7, n. 1, 1989, p. 24.

⁹⁴ Si ricordi che il ricorso al calcolo strategico riveste un ruolo significativo anche nel *contractarian test* di Hampton.

senza necessariamente preoccuparsi di ricambiarla, specialmente se ciò confligge con i suoi obiettivi.

Nella lettura di Hampton, dunque, gli egoisti appaiono perfettamente consapevoli dell'esistenza degli altri: «It is not - sostiene la filosofa - as in the account of egoism suggested by some philosophers, that they have a solipsistic point of view»; ma, pur avendo coscienza di ciò, pongono loro stessi in una condizione privilegiata: «Each of them is very much aware that there are other people in the world [...] However, [they] perceive other people as “providentially made” for them»⁹⁵. Pur avendo il merito di «teach us [...] that our own selves are valuable»⁹⁶, il comportamento degli egoisti rischia di essere molto dannoso per tutti gli individui tendenzialmente disposti al sacrificio incondizionato che vengano in contatto con loro.

Tanto l'eccessiva noncuranza quanto la totale abnegazione sono atteggiamenti scorretti che possono essere, secondo Hampton, efficacemente contrastati da un accordo esplicito che tenga conto dei legittimi interessi di tutte le parti in causa. Poiché soprattutto gli individui fortemente autointeressati hanno bisogno di entrare in un circolo di relazioni cooperative, sfruttare l'egoismo di questi soggetti, incanalandolo nella logica contrattuale a difesa delle parti più “altruiste”, può rivelarsi una mossa vincente. Come scrive David Gauthier:

The contractarian does not claim that all actual societies are co-operative ventures; he need not claim that all afford the expectation of mutual advantage. Rather, he supposes that it is in general possible for a society, analysed as a set of institutions, practices, and relationships, to afford each person greater benefit than she could expect in a non-social “state of nature” and that only such a society could command the willing allegiance of every rational individual. The contractarian need not claim that actual persons take no interest in their fellows; indeed, we suppose that some degree of sociability is characteristic of human beings. But the contractarian sees sociability as enriching human life; for him, it becomes a source of exploitation if it induces persons to acquiesce in institutions and practices that but for their fellow-feelings would be costly to them.

⁹⁵ J. E. Hampton, *The Wisdom of the Egoist*, cit., p. 37.

⁹⁶ Ivi, p. 47.

Feminist thought has surely made this, perhaps the core form of human exploitation, clear to us. Thus the contractarian insists that a society could not command the willing allegiance of a rational person if, without appealing to her feelings for others, it afforded her no expectation of net benefit.⁹⁷

Il denso passaggio tratto da *Morals by Agreement* consente di inquadrare un'importante questione sulla quale è bene soffermarsi, al fine di mettere in luce la posizione che Hampton assume nel tentativo di mediare fra sentimenti e rispetto per se stessi. Si deve osservare, anzitutto, come l'idea di contratto suggerisca che le imprese cooperative siano possibili e desiderabili, pur, allo stesso tempo, evidenziando rischi e punti deboli della negoziazione. Il femminismo in particolar modo, suggerisce Gauthier, ha reso evidente quanto una cooperazione non ricambiata, e quindi gli accordi iniqui basati sullo sfruttamento, siano vantaggiosi solo per alcuni soggetti⁹⁸, ma non per tutte le parti. Si è detto con chiarezza, infatti, che per Hampton condizione necessaria e sufficiente perché una relazione intima possa superare il *contractarian test* ed essere definita giusta è che nessun individuo al suo interno sia sfruttato⁹⁹.

La nozione di sfruttamento a cui Hampton si riferisce ha molto a che fare con quella che è stata definita *tirannia degli affetti*. Il problema non è tanto rappresentato dall'affetto in sé, quanto dal modo in cui di esso ci si serve, tramutandolo, talvolta, in un'arma da utilizzare all'indirizzo dei soggetti più deboli della relazione. Il *ricatto affettivo*, del resto, è cosa piuttosto nota ma le sue molteplici forme rendono tale prassi non sempre facilmente identificabile da parte di chi ne subisce le conseguenze negative. Nelle intenzioni di Hampton il *contractarian test* dovrebbe servire quindi a rendere manifeste tali situazioni, mostrando palesemente gli squilibri di una relazione non conforme, parafrasando Rawls, all'ideale di giustizia come equità. L'idea stessa di

⁹⁷ D. Gauthier, *Morals by Agreement*, Clarendon Press, Oxford 1986, pp. 10-11.

⁹⁸ Tuttavia, anche in Gauthier il fatto che alcuni soggetti possiedano un basso potere contrattuale sembra rappresentare un nodo irrisolto, come evidenzia Hampton. Sul tema cfr. cap. undicesimo di questo lavoro, pp. 214 sgg.

⁹⁹ Cfr. J. E. Hampton, *Feminist Contractarianism*, cit., p. 20.

“relazione” sembra, in questa prospettiva, calzare bene nella nozione di contratto: si presume che fra i partner, intesi come contraenti, vi siano buone ragioni per condividere obiettivi comuni e che, pertanto sia possibile pensare a delle regole di condotta valide per tutti. Le persone scelgono, o dovrebbero scegliere, di stare insieme alla luce di una buona - sebbene relativa - convergenza di interessi.

Da un punto di vista femminista, tuttavia, è ben noto quanto la famiglia possa avere ripercussioni negative sulla vita dei suoi membri, soprattutto per le donne, e quanto tali scenari, dominati spesso da iniquità e sfruttamento, assomiglino talvolta a giochi più competitivi che cooperativi, con un alto tasso di collaborazione non ricambiata (in ambito familiare i *free-rider* hanno, in linea di massima, sufficiente spazio per giocare partite abbastanza comode). Ci troviamo, dunque, di fronte a un punto che è emerso anche nel precedente capitolo: gli scenari apparentemente cooperativi, come quelli che derivano dai giochi iterati, non sono necessariamente frutto di un equo processo. Se il fine è ottenere un risultato “giusto”, non si può considerare “valido” un equilibrio raggiunto attraverso eccessivi - o reiterati - sacrifici di una parte a beneficio di un'altra; la contrattazione ragionevole dovrebbe essere in grado di correggere i difetti di tale meccanismo.

{ 1 } LA BATTAGLIA DEI SESSI

Per rendere più chiara la dinamica relazionale alla quale intendo riferirmi¹⁰⁰, mi servo ora di un gioco noto come “battaglia dei sessi”, a cui anche Hampton

¹⁰⁰ Sul tema cfr. J. E. Hampton, *The Failure of Expected-Utility Theory as a Theory of Reason*, «Economics and Philosophy», vol. 10, n. 2, 1994 e Id., *On Instrumental Rationality*, in J. B. Schneewind, *Reason, Ethics, and Society: Themes from Kurt Baier, with His Responses*, Open Court, Chicago 1996. Cfr. anche Id., *Rethinking reason*, «American Philosophical Quarterly», vol. 29, n. 3, 1992 e Id., *The Authority of Reason*, in R. Shafer-Landau, T. Cuneo (eds.), *Foundations of Ethics: An Anthology*, Blackwell, Wiley 2007.

dedica la sua attenzione¹⁰¹. La storia è, come è noto, piuttosto semplice: un uomo e una donna intendono passare insieme la serata e devono decidere in che modo. Sebbene entrambi desiderino stare insieme, le loro specifiche preferenze sul dove andare sono diverse: nella versione *politically correct* di Roberto Lucchetti¹⁰², si dice che l'uomo vorrebbe andare al cinema, mentre la donna allo stadio. Il gioco presenta due soluzioni in equilibrio di Nash e, sebbene per entrambi la scelta peggiore è rappresentata dalla possibilità di trascorrere la serata da soli, i giocatori non sono indifferenti alla scelta dell'uno o dell'altro equilibrio. Se consideriamo il dilemma nella sua formulazione di base, senza pensare a un sistema di turni o a degli incentivi, è quasi impossibile trovare una soluzione buona per entrambi.

Il gioco mostra chiaramente che, anche se i giocatori sono d'accordo su cosa sia "preferibile in sé" - tanto che in questo caso è possibile identificare con chiarezza i possibili punti di equilibrio - ciò non è sufficiente per determinare a priori la soluzione "ottimale".

Se supponiamo inoltre, come il gioco invita a fare, che entrambi i giocatori ottengano la stessa soddisfazione dal veder realizzata la propria preferenza specifica non è possibile appellarsi nemmeno a ragioni puramente utilitaristiche per provare a determinare l'equilibrio "predominante".

Come suggerisce Hampton in *Hobbes and the Social Contract Tradition* l'unica possibilità per superare l'*impasse* è pensare all'introduzione di incentivi o accordi espliciti che rendano una delle due soluzioni preferibili agli occhi di

¹⁰¹ Cfr. J. E. Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, cit., pp. 154 sgg. e Id., *The Contractarian Explanation of the State*, cit., pp. 189 sgg. Il gioco è stato presentato per la prima volta da Robert Duncan Luce e Howard Raiffa (*Games and Decisions: Introduction and Critical Survey*, Wiley, New York 1957) e, come nota Hampton, ha rappresentato un «unfortunately sexist example» (*The Contractarian Explanation of the State*, cit., p. 189). In questo saggio Hampton si serve del modello della battaglia dei sessi per spiegare la nascita dello stato, che risponde a sua volta a una "game-theoretic structure" (Ivi, p. 188).

¹⁰² Cfr. R. Lucchetti, *Di duelli, scacchi e dilemmi*, cit., pp. 22-24. generalmente le preferenze sono invertite, e la donna desidera andare a teatro. Per un approfondimento sul tema, Cfr. S.-H. Lau, V.-L. Mui, *Using Turn Taking To Mitigate Coordination and Conflict Problems in the Repeated Battle of the Sexes Game*, «Theory and Decision», vol. 65, n. 2, 2008 e K. E. Lommerud, *Battles of the Sexes: Non-Cooperative Games in the Theory of the Family*, in I. Persson, C. Jonung (eds.), *Economics of the Family and Family Policies*, Routledge, Londra-New York 1997.

tutti i soggetti coinvolti. Poiché il contratto, come è stato ampiamente sostenuto, considera i contraenti su un piano di perfetta parità credo che questa strada risulti non solo percorribile, ma soprattutto sicura, perché capace di garantire risultati migliori rispetto al semplice appello alla reiterazione dei giochi, dove la quasi “magica” nascita della cooperazione spontanea fra gli individui potrebbe farci sperare in una, a mio avviso utopica, autoregolazione interna delle relazioni umane.

Infatti, se ci si limitasse semplicemente a osservare il risultato finale di una partita organizzata sul modello della battaglia fra i sessi, si potrebbe ritenere che i giocatori agiscono conformemente a ragione sia in presenza di una scelta congiunta sia per il cinema che per lo stadio. Tanto più nell’iterazione del gioco, a seguito di possibili errori, simili risultati “cooperativi” dovrebbero imporsi con forza. Ma che dire di una condizione iterata nella quale si opti sempre per uno solo dei due risultati? Pur ammettendo che per i due giocatori è razionale trascorrere, a qualsiasi costo, la serata insieme piuttosto che godersi lo spettacolo desiderato da soli - dal momento che entrambi assegnano un valore maggiore alla prima condizione rispetto alla loro specifica preferenza -, non preoccuparsi mai del proprio desiderio per non rischiare di stare soli¹⁰³, assecondando sempre i gusti dell’altro, è un’azione che potremmo definire davvero razionale?

Di certo una simile condotta, nell’interpretazione che si intende proporre, non sembra essere ragionevole, né conforme a “giustizia”. Le prevaricazioni di un individuo egoista possono apparentemente illudere che l’equilibrio raggiunto sia valido, in quanto stabile, ma difficilmente un simile risultato può essere considerato ottimale, se l’obiettivo è l’equità nel privato. È rispetto a questo tipo di derive che Hampton avverte sull’importanza del *device* contrattualistico, dal momento che la semplice analisi dei risultati non consente di operare una valutazione sull’effettivo grado di giustizia, che potrebbe essere

¹⁰³ Se due partner desiderano formare una famiglia, è razionale che in virtù di tale preferenza si mettano da parte tutti gli altri desideri specifici a beneficio degli obiettivi della controparte? Apparentemente sì, ma questo è un chiaro esempio di scelta non conforme a giustizia o perlomeno di una scelta che, nell’ottica di Hampton, non può considerarsi autentica.

piuttosto alterato pur senza compromettere il buon funzionamento generale della relazione.

{ 2 } ORGOGLIO, RAZIONALITÀ E RISPETTO DI SÉ

Evidenziando tali rischi Hampton propone alcuni esempi chiari del funzionamento di tale meccanismo. In *Mens Rea* la filosofa suggerisce che:

The form of reasoning constitutive of the direct defiance of practical reason is “I want to do x but I know that doing x will not allow me to achieve y and achieving y is my preeminent goal; nonetheless, I will do x ”.¹⁰⁴

La situazione descritta ricorda da vicino il paradigma della battaglia dei sessi. L'obiettivo principale y è rappresentato, come si è detto, dall'opzione “trascorrere la serata insieme”, ma in questo modo si rischia di precludere l'obiettivo x , ovvero la preferenza specifica sul luogo di incontro. Poiché questo secondo interesse esercita un discreto potere attrattivo su ciascuno dei giocatori, non è così infrequente che si “tiri la corda” nella speranza di conseguire entrambi i risultati passando per una strada “più conveniente”.

Children - continua Hampton - are wonderfully good at this kind of reasoning [...] such childish defiance may persist into adulthood, but it is more common for an adult to try another kind of defiance of reason [...], “I will perform the most effective action that I can to achieve my goal y , but I want to perform action x , and so I would have it that x will allow me to achieve that goal.” But (one might say) this kind of reasoning is crazy! The mountain won't come to Mohammed.¹⁰⁵

¹⁰⁴ J. E. Hampton, *Mens Rea* (1990), in D. Farnham (ed.), *The Intrinsic Worth of Persons: Contractarianism in Moral and Political Philosophy*, cit., p. 79.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

L'idea di base, suggerisce Hampton, è che «we believe that if action *a* is a means to some end *b*, then if I want *a*, I should want *b*»¹⁰⁶; ma cosa succede se non si intende accettare i costi necessari per il raggiungimento di determinati obiettivi?

Suppose, however, that I don't want *b* - scrive Hampton - But you say to me that I *ought* to want *b*. Where does this 'ought' come from? In fact I don't want *b*, so in fact I won't get *a*. But calling me irrational because I *ought* to want *b* in virtue of its causal efficacy is presupposing a normative ideal of human reasoning and choice. Small children are constantly in violation of this ideal. When a child declares that he wants to see Grandma but refuses to get into the car that must take him to Grandma, we see this failure in action. Parents who are philosophers call the child irrational; parents who are not philosophers have different and sometimes more colorful descriptions of the failure. The point is that they are all making a normative evaluation of the child.¹⁰⁷

Ciò che ci consente di indicare come “irrazionale” la condotta del *free-rider*, così come quella dei bambini capricciosi, dunque, è un preciso ideale normativo. Secondo Hampton chi viola tale principio ritiene che «he is someone special enough to have his desires prevail», e, aggiunge la filosofa, se anche non tutte le azioni di questo tipo possono essere definite pienamente immorali, di certo chiunque le mette in pratica può considerarsi «guilty of the “sin of pride”»¹⁰⁸.

Il *peccato d'orgoglio* di chi pone, senza eccezioni, se stesso al primo posto, tuttavia, non è un'azione completamente “irrazionale”, «this pridefulness is not

¹⁰⁶ J. E. Hampton, *Hobbes and Ethical Naturalism*, cit., p. 348

¹⁰⁷ *Ibidem*. La filosofa precisa inoltre, in una nota al testo, che: «Indeed, raising children involves teaching them to respect the norm of prudential action. In small children this respect is virtually non-existent. If one tries arguing with the child, one might get somewhere by attempting to enliven and strengthen the motivational efficacy of the desire to see grandma, so that it can defeat the aversion to get into the car (For example, one might try, “Grandma has new toys at her house. Let's get in quick and see them!”) But an appeal to rationality is largely useless. Hence the frequent use of negative sanctions in such situations-sanctions which may not only get the child in the car but play a role in teaching him respect for the norm of rationality» (Ivi, p. 353).

¹⁰⁸ J. E. Hampton, *Mens Rea*, cit., p. 82.

craziness», sostiene Hampton, «because their defiance of the pronouncements of reason occurs in situations where there is some probability that their wishes can come true»¹⁰⁹. Associando questa condotta alla vanagloria hobbesiana, Hampton sostiene che un cieco “amor di sé” [*self-love*] conduce verso esiti indesiderabili¹¹⁰, rendendo le persone che ne sono portatrici «invariably inclined to see ourselves as more powerful, more special, and more significant than we in fact are»¹¹¹. Ciò entra palesemente in contrasto con il postulato dell'*intrinsic worth*, identico in tutti gli individui. Chi crede di essere superiore agli altri non è in grado di entrare pienamente in una relazione di reciprocità, perché non sarà disposto a riconoscere al prossimo i medesimi diritti e le possibilità che richiede per se stesso. Accogliendo il suggerimento di Jake, chi pensa per tre quarti a se stesso non è sempre in grado di garantire il rispetto delle condizioni di giustizia.

Per quanto concerne le considerazioni strettamente aderenti alla teoria femminista, Hampton sostiene peraltro che sono soprattutto le donne a dover lottare con la loro - probabilmente socialmente indotta¹¹² - disposizione al sacrificio. Del resto, scrive Hampton, «sacrificing one's own interests in order to serve another is, in general, supposed to be a good thing»¹¹³, mentre il principale obiettivo della filosofa è mettere in discussione questa convinzione per ottenere un miglior raggiungimento dell'equità nelle relazioni intime. Le azioni altruistiche non sono sempre un “hallmark of morality”, e di sicuro non

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ Se tutti ragionassero in questo modo, non si uscirebbe mai dalla “trappola” del dilemma del prigioniero.

¹¹¹ J. E. Hampton, *Mens Rea*, cit., p. 83.

¹¹² «Social and political forces can indirectly affect what interests we have and our sense of the importance of these interests, by playing a part in constructing our sense of our own worth. This construction can work by relying on certain intrinsic features we have (e.g., our race, our gender), so that we think: because I'm a female, I'm not worth all that much; or because I'm white, I'm very important. Or that construction can work by defining the worth of roles, to which certain kinds of people are steered (e.g., I'm only a mother, and hence I'm not as important as that lawyer over there)», J. E. Hampton, *The Wisdom of the Egoist*, cit., p. 26.

¹¹³ J. E. Hampton, *Selflessness and the Loss of Self*, cit., p. 39.

lo sono quando non è assicurato il medesimo valore a tutte le parti in causa. Obiettivo dichiarato della filosofa è quello di proporre, come è stato anticipato, una visione della morale “less self-flagellating, less awful”¹¹⁴, ed è opinione di Hampton che il sacrificio non possa essere considerato, *tout court*, espressione di moralità, sebbene il senso comune e molte teorie filosofiche muovano in questa direzione. L’origine del fraintendimento si troverebbe nel fatto che «self-interest is generally taken to be outside the province of the moral»¹¹⁵; più precisamente Hampton sostiene che:

in order to understand what an ideally moral person would look like, we must define a new conception of morality which recognizes that any “altruistic” behavior is morally wrong when it prevents one from paying moral respect to oneself.¹¹⁶

Il rispetto di sé è garantito dall’osservanza di tre condizioni fondamentali indicate dalla pensatrice nei seguenti termini:

1. a sense of your own intrinsic and equal value as a human being,
2. a sense of what you require, as a human being, to flourish, and
3. a sense of what you require, insofar as you are a *particular person*, to flourish as that particular person.¹¹⁷

Il modo in cui noi vediamo noi stessi deriva direttamente dalle nostre idee più generali sul valore umano, ma ciò, pur essendo una condizione necessaria per garantire un equo rispetto di sé, non è allo stesso tempo sufficiente per ottenere tale risultato. Bisogna essere consapevoli, in seconda battuta, delle esigenze che gli esseri umani, senza il cui soddisfacimento difficilmente sarà possibile svilupparsi e “fiorire”; ma anche ciò di cui ogni individuo particolare necessita per realizzare i suoi intenti. Per questa ragione Hampton suggerisce

¹¹⁴ Cfr. A. Pyle (ed.), *Key Philosophers in Conversation. The Cogito Interviews*, cit., p. 233.

¹¹⁵ J. E. Hampton, *The Wisdom of the Egoist*, cit., p. 21.

¹¹⁶ J. E. Hampton, *Selflessness and the Loss of Self*, cit., p. 51.

¹¹⁷ *Ibidem*.

di rivolgersi al Kant morale per determinare la nozione di valore umano, non solo perché attraverso la lezione del filosofo di Königsberg possiamo vedere gli individui come fini in sé e mai come mezzi, ma soprattutto perché «if this conception of our value is adopted, one must respect the value not only of others but also of oneself», scrive Hampton e, ancora più significativamente «must therefore reject any roles, projects, or occupations which would be self-exploitative»¹¹⁸.

Ciascuno deve in prima istanza riconoscere un valore in se stesso: «Each of us has to choose the kind of worth we wish to accord ourselves», nota Hampton, «and the kind of worth we are willing to fight to have other accord us»¹¹⁹. Riecheggia l'idea, già proposta in *Feminist Contractarianism*, per cui ogni persona (nel caso specifico le donne) deve diventare *tenace sostenitrice di se stessa*, perché il primo, e forse più importante, passo per ottenere rispetto è riconoscerselo. Al “sin of pride” degli egoisti Hampton contrappone l'idea di “self-regard”, una sorta di “pride in ourselves”, molto diverso dalla semplice convinzione di “superiorità” che caratterizza le richieste irragionevoli; *l'orgoglio di sé* è un sentimento che si basa su «our own inherent worthiness»¹²⁰ retto da un'idea di piena uguaglianza fra tutti gli individui.

Nelle pagine di *The Wisdom of the Egoist*, discutendo alcune convinzioni errate sulla moralità, Hampton sottolinea come, in primo luogo, si suppone che la moralità sia sempre diretta verso gli altri: «moral action and moral regard are taken to be other-regarding [...] morality has been thought to involve duties to others, requiring that they be treated with respect»¹²¹. Che spazio resta per il rispetto di sé?

Quando parla di rispetto di sé Hampton distingue tra *self-worth* e *self-esteem*. Mentre l'autostima è un “sentimento” variabile e soggettivo, «some kind of “feel-good-about-myself” sentiment that we are supposed to promote in

¹¹⁸ Ivi, pp. 52-53.

¹¹⁹ J. E. Hampton, *The Wisdom of the Egoist*, cit., p. 27.

¹²⁰ J. E. Hampton, *Selflessness and the Loss of Self*, cit., p. 53.

¹²¹ J. E. Hampton, *The Wisdom of the Egoist*, cit., p. 21.

ourselves and others (especially our children) so that we and they will be happy»¹²², il riconoscimento del proprio *self-worth* non ha niente a che vedere con le emozioni e i sentimenti, dal momento che esso esprime il valore oggettivo che ogni individuo possiede in quanto individuo. Il *self-worth* rappresenta la vera essenza della persona e deve essere riconosciuto in maniera assolutamente identica in ciascun soggetto. Le ambizioni sono strettamente connesse, secondo Hampton, non con l'autostima, bensì con il grado di "value" che ciascuno attribuisce a se stesso in relazione al valore che riconosce agli altri; ma solo se si è coscienti del proprio "worth" si potranno compiere delle scelte autentiche.

What actions one takes, what aims one develops, what ambitions one believes one is allowed to have, all depend upon the kind of worth one is prepared to accord oneself and others [...] Society can link worth to its members in a variety of ways.¹²³

A mero titolo di esempio in *Selflessness and the Loss of Self* Hampton racconta la storia di una giovane donna, Terry, e della sua difficile vita familiare. In seguito a una gravidanza ricca di complicazioni, Terry si trova oberata di lavoro in casa, considerato il fatto che la cura dei figli ricade esclusivamente sulle sue spalle. Nonostante la donna sia stremata a causa delle sue precarie condizioni di salute, è incapace di rinunciare al ruolo di *caregiver* che sente come di sua esclusiva competenza. Potrebbe chiedere una maggiore "collaborazione" da parte di suo marito, ma la donna rifiuta categoricamente tale possibilità. Qual è il messaggio che Hampton intende sottolineare raccontando la vicenda di Terry? Il discorso ruota intorno al concetto di scelta e Hampton cerca di mostrare come quella compiuta da Terry non possa essere considerata autentica, non certo perché siamo di fronte a una donna che decide di prendersi cura dei suoi figli - «not all self-denying care givers are female»¹²⁴,

¹²² Ivi, p. 27.

¹²³ Ivi, p. 25.

¹²⁴ J. E. Hampton, *Selflessness and the Loss of Self*, cit., p. 54.

precisa Hampton - ma perché il modello di cura a cui Terry fa riferimento sembra aver a che vedere più con l'abnegazione che con il rispetto¹²⁵.

There is something else that troubles us about Terry's choice. Many women make that choice in contemporary American society; whether or not these women work outside the home, they conceive of themselves as being responsible for most (and sometimes all) of the care giving in the family (and those who work sometimes suffer enormous guilt to the extent that their jobs preclude them from doing what they are convinced they ought to do). These women's choice of this role therefore seems to be, in part, a social phenomenon, one that they have made in order to avoid the disapproval of their friends, or family, or church, or colleagues, who expect them to make it.¹²⁶

Non è possibile scegliere deliberatamente una vita di totale asservimento, dal momento che tale prospettiva è in aperto contrasto con il valore del rispetto di sé ed è per questo che sembra plausibile ritenere che simili percorsi di vita siano indotti da modelli socialmente accettati e dall'educazione, più che da una deliberazione consapevole.

Hampton indica inoltre anche un'altra caratteristica determinante per lo sviluppo del proprio progetto di vita, ciò che lei chiama "self-authorship":

self-authorship - scrive la filosofa - is not only something that we do, but also something that is deeply important for us to do; through self-authorship we express our autonomy and prosper as human beings.¹²⁷

Seguire la "propria autorità" implica qualcosa di più profondo di una semplice scelta autonoma, anche perché solo seguendo la *self-authorship* è possibile optare per ciò che realmente si desidera, indipendentemente dalle aspettative degli altri, salvaguardando il proprio *intrinsic worth*¹²⁸.

¹²⁵ In *The Wisdom of the Egoist* Hampton definisce la mancanza di attenzione per sé [*self-regard*] come *self-denigration* (cfr. pp. 24-25).

¹²⁶ J. E. Hampton, *Selflessness and the Loss of Self*, cit., p. 60.

¹²⁷ Ivi, p. 55.

¹²⁸ Il grado di valore che ciascuno è disposto ad attribuire a se stesso incide in maniera significativa (in senso negativo e positivo) sulle seguenti condizioni: «(1) the kind and extent of the talents you believe you have, or are supposed to have; (2) the kind of interests and

{ 3 } SCELTA AUTENTICA

It is abusive to demand of everyone (and in particular all females) that they lead a life with considerable service to others - and just as abusive to demand that no one, and in particular no female, should lead a life with *any* considerable service to others: such demands fail to recognize the diversity of talents and pleasures that make more or less care giving lives appropriate for different people. Those who yield to such demands can become disabled from developing an honest and authentic life.¹²⁹

Hampton sostiene, a più riprese, che i desideri e i progetti individuali devono essere «genuinely subjectively defined»¹³⁰, cioè condizionati esclusivamente dalla *self-authorship* e non influenzati da elementi esterni. La “scelta autentica” è infatti intesa dalla filosofa come l’unica possibilità valida per ciascun soggetto di rispettare il proprio valore intrinseco. Ma che cosa si intende esattamente per *scelta autentica* e in quali condizioni gli individui sono in grado di compierla?

In primo luogo è indispensabile «to know what state a person must be in, such that *he*, and not some other person or thing, is doing self-authoring»¹³¹. Per comprendere quali deliberazioni scaturiscano da un genuino ascolto della *self-authorship* è necessario, sostiene Hampton, stabilire dei criteri oggettivi per l’analisi delle specifiche scelte. Questi criteri, argomenta la filosofa, sono quelli che utilizziamo quando non prendiamo sul serio le intenzioni delle persone

desires you have, or believe you are supposed to have, and the extent to which you believe these interests or desires should be taken into account in any practical calculation about how to allocate resources or define policies for a group of which you are a member; (3) the kind of treatment you believe you can demand from others; (4) the extent to which you believe your views, ideas, and beliefs count in any theoretical reflection or in any discussion with other people; (5) the kind of ambition(s) you have, and the extent to which you believe you are entitled to have it (that is, believe this ambition is appropriate for one such as you)» (J. E. Hampton, *The Wisdom of the Egoist*, cit., pp. 26-27).

¹²⁹ J. E. Hampton, *Selflessness and the Loss of Self*, cit., p. 63.

¹³⁰ Ivi, p. 56.

¹³¹ *Ibidem*.

gravemente malate o quando non assecondiamo il volere dei bambini molto piccoli. Per compiere una scelta autentica è anzitutto fondamentale essere pienamente capaci di prendere delle decisioni e quindi «to be at least a minimally rational person»¹³².

Seguire la propria *self-authorship*, per quanto condizione necessaria, non si configura, tuttavia, anche come condizione sufficiente per operare una scelta autentica. L'argomento non è riducibile a una semplice questione procedurale dal momento che Hampton individua delle specifiche caratteristiche in assenza delle quali non è possibile parlare di scelta autentica. Non tutte le decisioni individuali, infatti, lo sono, ma, precisa la filosofa:

This is *not* to say that morality should play any significant role in defining our vocations, or avocations, or skills, or personality traits [...] But morality does place constraints on what we can legitimately choose to pursue, and different moral theorists disagree both about how strong these constraints can be and about the role political institutions should play in enforcing them.¹³³

Per dirsi realmente autentica una scelta deve quindi certamente essere frutto della volontà, non condizionata, di una persona in pieno possesso delle proprie facoltà mentali¹³⁴, ma il suo contenuto non deve essere contrario - né osteggiare - le normali esigenze proprie di ogni individuo in quanto individuo.

Self-authorship - scrive Hampton - involves more than an autonomous choice: it involves a decision to develop the traits, interests, and projects that not only are consistent with meeting your objective human needs

¹³² Ivi, p. 57.

¹³³ *Ibidem*.

¹³⁴ Trovo significativo il fatto che la filosofa inserisca fra le cause che possono determinare una non autentica preferenza l'uso di sostanze stupefacenti (cfr. Ivi, p. 52). Considerato il fatto che la questione più spinosa in proposito riguarda la difficile relazione fra le fumose nozioni di consapevolezza e volontà, tale riferimento risulta particolarmente significativo. Oltretutto il richiamo alle droghe è posto accanto alla "manipolazione da parte degli altri", sottolineando il fatto che certamente il contesto di riferimento risulta piuttosto significativo per le nostre scelte, ma anche il modo in cui noi amministriamo noi stessi e quanto decidiamo di allontanarci dalla nostra razionalità/ragionevolezza influisce sulle possibilità di deliberare correttamente.

but are also ones you want, and not ones that others prefer that you want (and perhaps try to persuade you to want).¹³⁵

Questo chiaramente non significa, ad esempio, che optare per un ruolo “tradizionale” di cura, come quello di madre o casalinga, si caratterizzi sempre come scelta non autentica. Hampton cita, per esemplificare il concetto, l’esperienza di Madre Teresa di Calcutta¹³⁶, spiegando che è possibile condurre una vita votata all’altruismo e addirittura *donare* la propria esistenza per gli altri: tale percorso si configura come una scelta perfettamente autentica se l’*intrinsic worth* è rispettato.

L’argomentazione di Hampton sembra a questo punto però incontrare delle difficoltà poiché, nel tentativo di salvaguardare la libertà e il pluralismo valoriale, ammette che non vi è un discrimine netto tra percorsi conformi o contrari a priori al valore di sé. Il singolo processo e le circostanze particolari sono le uniche caratteristiche che consentano di stabilire se una scelta può considerarsi valida o meno. Altruismo e sacrificio possono, almeno in una certa misura, essere accettati, cosicché il confine tra scelta autentica e non autentica, volendo adottare una prospettiva quanto più possibile elastica, sembra situarsi nell’irrinunciabile difesa delle “legittime esigenze umane”:

If you respect others’ value - scrive Hampton - you make sure that they have what they need to thrive as human beings and as a persons, where that includes air, water, food, shelter, clothing, and medical care to meet physical needs, along with a decent measure of freedom, self-control, and love to meet psychological needs. But those who respect their own value will be just as concerned that these needs be met in their own cases.¹³⁷

Questa è l’unica forma di *uguaglianza perfetta* che sembra trovare spazio nei testi della pensatrice: gli individui, per il fatto di essere persone, devono essere investiti dello stesso “worth”. Tuttavia, se sulle esigenze prettamente

¹³⁵ Ivi, p. 60.

¹³⁶ Cfr. Ivi, p. 62.

¹³⁷ Ivi, p. 53.

biologiche, quali avere sufficiente cibo, acqua, cure mediche e via dicendo, è più facile - anche se non immediato - individuale un livello minimo di accettabilità, per quanto riguarda le altre necessità fondamentali - libertà e autonomia, ad esempio - è molto più complicato raggiungere un accordo su che cosa significhi garantirle decentemente. La nozione di “valore intrinseco” è fortemente connessa a un’idea più ampia di diritti umani, sui quali ovviamente la discussione appare piuttosto ampia e controversa. Se accettiamo la versione “minimalista” proposta, ad esempio, da Michael Ignatieff per cui «il discorso sui diritti umani è individualistico»¹³⁸, forse perdiamo qualcosa di quanto Hampton intende affermare nella sua forte difesa della “scelta autentica” come espressione dell’*intrinsic worth*. «Dove è in gioco la vita», sostiene ancora Ignatieff, «non è verosimile che coloro che la rischiano rifiutino di essere salvati»¹³⁹, ma allo stesso tempo, poiché le visioni della buona vita sono divergenti - e questo è un fatto innegabile che ogni teoria che guardi con rispetto alla libertà e al pluralismo deve salvaguardare - lo studioso sostiene che:

Le donne sono poste in una condizione subordinata in numerose religioni mondiali [...] Alcune donne giungeranno a sdegnarsi di questa condizione, altre no; ma non si può assumere che queste ultime siano intrappolate in una qualche forma di *falsa coscienza* che sarebbe compito del movimento per i diritti umani svelare. Infatti, coloro che aderiscono a una tradizione religiosa possono credere che la partecipazione a essa consenta di godere di forme di appartenenza che per loro hanno un valore maggiore della libertà negativa propria di una capacità di azione privata. Ciò che a un attivista può sembrare una violazione di diritti umani può non sembrare tale a quelle persone alle quali gli attivisti dei diritti umani spiegano che sono delle vittime.¹⁴⁰ (corsivo mio)

Trovo che un interrogativo cruciale in proposito sia posto con chiarezza da Martha Nussbaum in *Sex and Social Justice*: «Does the common feminist claim

¹³⁸ M. Ignatieff, *Human Rights as Politics and Idolatry*, Princeton U.P., Princeton 2001; tr. it., *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 77.

¹³⁹ Ivi, p. 76.

¹⁴⁰ *Ibidem*.

that many women's preferences and desires are distorted by a legacy of injustice pose a threat to democracy?»¹⁴¹, includendo in questa tradizione “ingiusta” meccanismi politici, pratiche sociali, ma anche credenze culturali e religiose. Per come leggo le tesi di Hampton, mi pare che si possa ravvisare un richiamo a quell'idea di “falsa coscienza” che viene categoricamente escluso da Ignatieff.

Quando in *The Idea of Public Reason Revisited* Rawls suggerisce che una convenzione liberale della giustizia non può, di fatto, vietare la tradizionale divisione del lavoro basata sul genere - dal momento che gli individui portatori di dottrine morali comprensive diverse possono voler optare per essa - tale possibilità è garantita dal fatto che i principi di giustizia applicati alla *basic structure* tutelano i diritti fondamentali di tutti i membri della società, e quindi di tutte le donne, rigettando ogni pratica che sia ad essi contraria¹⁴². Per ragioni che mi paiono abbastanza simili, la stessa possibilità è ammessa anche da Hampton. La questione, infatti, sembra ruotare intorno alla premessa sulla quale Rawls ed Hampton costruiscono l'argomentazione: le donne possono scegliere un ruolo tradizionale se, e solo se, lo desiderano, sottintendendo quindi un più o meno elevato grado di volontà e consapevolezza, elementi di cui la scelta autentica si sostanzia.

Pur accettando tutte le premesse presentate, provare a definire precisamente la nozione di scelta autentica non risulta ancora immediato, soprattutto dal momento che ad essa si intreccia l'idea di “consapevolezza”. Poiché, come si è visto, condizione essenziale per compiere una “scelta autentica” è essere razionali, cioè moderatamente autointeressati, e perfettamente coscienti della propria uguaglianza; credo sarebbe opportuno, anche se Hampton non lo fa, tracciare dei confini per indicare con chiarezza che cosa può considerarsi “ragionevole”, anche tra le preferenze squisitamente “private”; si tratta dunque di provare a risolvere uno dei più classici dilemmi del liberalismo, cioè la dialettica fra diritti e libertà fondamentali.

¹⁴¹ M. Nussbaum, *Sex and Social Justice*, cit., p. 131.

¹⁴² Cfr. J. Rawls, *The Idea of Public Reason Revisited*, cit., p. 792.

Una possibile soluzione è data dall'idea per cui non è possibile esercitare alcuna libertà in contrasto con il rispetto di sé, ma anche ponendo tale condizione come necessaria, è chiaro che risulta poco agevole stabilire a priori e in maniera categorica quali precise scelte siano autentiche e quali no e, forse proprio per questa ragione, le indicazioni fornite da Hampton in proposito sono piuttosto scarse. Ad ogni modo, poiché l'autenticità si dà nel pluralismo, mi piace servirmi dell'incisiva raccomandazione di Salvatore Veca per cui «accettare il pluralismo non equivale ad accettare necessariamente il relativismo», ma allo stesso tempo, e proprio in virtù di quanto detto, «dobbiamo essere intransigenti con il male, tanto quanto libertari con il bene»¹⁴³. Sembra, infatti, che Hampton sostenga che vi sono delle scelte contrarie a ragione, adducendo come motivazione principale il fatto che in tali casi non viene rispettata, dal soggetto che liberamente le mette in pratica, il proprio *self-worth*. Le pratiche che misconoscono il valore umano devono essere con forza rigettate dal *contractarian test*, così come le posizioni irragionevoli non possono essere prese in considerazione in una società ben ordinata, senza che ciò si configuri come una presa di posizione illiberale¹⁴⁴. La deliberazione deve essere autonoma e indipendente, ma anche non contraria a ragione, vale a dire non contraria al rispetto del valore umano di ogni individuo, compresi noi stessi.

I am arguing - scrive Hampton - that we should not allow ourselves to be pressured - by society, by our our religion, or by some philosopher's conception of our "moral duties" - to become the servant of others.¹⁴⁵

¹⁴³ S. Veca, *La bellezza e gli oppressi: dieci lezioni sull'idea di giustizia*, Feltrinelli, Milano 2002, pp. 155-157.

¹⁴⁴ Proprio perché si intende difendere la libertà, la libertà può essere limitata. Le dottrine comprensive irragionevoli non possono appellarsi a tale principio per difendere il loro diritto ad esistere se le posizioni sostenute violano, di fatto, la massima estensione delle libertà di base per tutti.

¹⁴⁵ J. E. Hampton, *Selflessness and Loss of Self*, cit., p. 71.

Al netto di queste difficoltà oggettive, la filosofa cerca comunque di chiarire la sua argomentazione, attraverso alcune osservazioni, in *Selflessness and the Loss of Self*, sulla condizione della già ricordata Terry. La scelta di Terry viene considerata non autentica non perché la donna fa la madre a tempo pieno, ma perché il modello di cura al quale la giovane si ispira sembra essere basato più sull'abnegazione che sul rispetto. Come può Hampton spingersi a un giudizio così netto? Le ragioni sono semplici quanto ben argomentate. Poiché Terry pone le sue "responsabilità" di madre al di sopra di ogni altra cosa, prima anche della sua salute ad esempio, la sua totale dedizione per i figli non può essere considerata pienamente autentica; «self-sacrifice cannot be commendable if it springs from self-abnegation»¹⁴⁶.

La vera cura non può nascere nella totale noncuranza per sé. In questo modo oltre a mettere in pericolo se stessi (azione assolutamente irrazionale), si rischia, peraltro, di esporre a notevoli difficoltà anche le persone sulle quali si hanno delle responsabilità, perché si potrebbe a un certo punto o in determinate circostanze, non essere in grado di badare a loro o di svolgere il proprio ruolo al meglio¹⁴⁷. Ecco perché Hampton sostiene che il sacrificio per gli altri non è sempre emblema di grande moralità: l'altruismo è ammissibile, ma solo nella misura in cui non misconosciamo completamente il nostro valore ed ecco per quale ragione è fondamentale ricorrere a un'idea di cooperazione ragionevole ed equa.

¹⁴⁶ Ivi, p. 67.

¹⁴⁷ Cfr. Ivi, p. 66.

{ 4 } RESPONSABILITÀ EQUA

Benché l'idea di un *feminist contractarianism* non sia «a simple appeal to equality»¹⁴⁸, è necessario fornire una base equa anche per le relazioni private in modo da “rafforzare” le scelte autentiche dei singoli individui. Questo non significa, però, che ogni gesto debba essere sempre e prontamente ricambiato; come viene specificato chiaramente in *Political Philosophy*:

Consider that our ties to friends or spouses or fellow citizens, when they are to people who are able to reciprocate what we give to them (as opposed to victims of serious diseases, impoverished people, infants) are morally acceptable only insofar as they do not involve, on either side, the infliction of costs or the confiscation of benefits over a significant period of time that implicitly reveal disregard rather than respect for that person. Someone who persistently takes more from you than you get from this person is using you by treating you as a source of benefits for which he or she need not reciprocate, as if you were some kind of servant. So it is not merely that the allocation of costs and benefits in such a relationship is unequal, it is that in the sort of situation I am describing this unequal allocation reveals the presence of disrespect.¹⁴⁹

Ancora una volta la relazione reciprocità-rispetto gioca un ruolo fondamentale nel comprendere quando e se non vengono rispettate le condizioni di giustizia. Il problema, sostiene Hampton, non è rappresentato direttamente dal fatto che costi e benefici siano ripartiti in maniera non identica, quanto piuttosto dal fatto che questa iniqua distribuzione sia animata dall'assenza di rispetto. I contraenti, dunque, sono pensati su un piano di parità perfetta, ma la relazione che essi stringono si basa su un concetto di reciprocità non necessariamente simmetrica. Si possono infatti individuare due diverse condizioni in cui la “cura” può non essere ricambiata, senza incorrere in forme di sfruttamento. Il primo caso è rappresentato dalle relazioni fortemente asimmetriche, e dunque non direttamente oggetto del test contrattualistico, come quella genitori-figli; ma si può rintracciare anche una certa asimmetria

¹⁴⁸ J. E. Hampton, *Feminist Contractarianism*, cit., p. 22

¹⁴⁹ J. E. Hampton, *Political Philosophy*, Westview Press, Boulder 1997, p. 163.

nelle relazioni simmetriche, in forza della stessa idea di equità sulla quale il *contractarian test* sembra basarsi. In primo luogo, se intendiamo le relazioni private come frutto di un accordo libero fra le parti, dobbiamo anzitutto considerare il fatto che i figli non entrano in una volontaria relazione “contrattuale” con i propri genitori, a differenza di quanto dovrebbe avvenire per i partner. Come è stato già sostenuto, poiché i figli si presentano come individui completamente - o, con il passare del tempo, fortemente - dipendenti, è chiaro che non possono essere direttamente inglobati in un sistema di scambi reciproci, per quanto non perfettamente simmetrici. Hampton sostiene che i neonati non possono assumere nessuna delle incombenze dei genitori, «but older children can»¹⁵⁰, aggiungendo che:

as children become able to benefit those who have cared for them, it becomes increasingly unacceptable to see them failing to return these benefits. Unless they are encouraged to reciprocate the care they have received as they become able to do so, they are being allowed to exploit other human beings by taking advantage of their love for them.¹⁵¹

Suggerendo che la cura e l'attenzione sono atteggiamenti che vengono appresi a partire dall'ambito familiare, Hampton sembra indicare che anche i figli debbano essere ricompresi in una relazione di reciprocità e mutuo scambio non appena siano in grado di ricambiare le attenzioni fino a quel momento ricevute. In questa prospettiva si può pensare a un'estensione del test contrattualistico anche a individui che non siano volontariamente entrati a far parte di una relazione, ma che, nel momento in cui sono inseriti in un sistema di cooperazione e scambio, debbano essere intesi *come se* avessero liberamente sottoscritto le condizioni generali di giustizia. Nel momento in cui i bambini superano la fase della piena dipendenza, il test contrattualistico può essere condiviso dai genitori con loro, in modo che tutti ottengano equi benefici a fronte di responsabilità e oneri condivisi. Non sembrano esserci soluzioni, però, per le possibili relazioni fortemente asimmetriche, come quella

¹⁵⁰ J. E. Hampton, *Feminist Contractarianism*, cit., p. 21.

¹⁵¹ *Ibidem*.

fra genitori e infanti, o fra genitori e figli con disabilità. Hampton afferma che «fairness cannot exist between individuals whose powers and capacities are so unequal»¹⁵², rafforzando la convinzione per cui il contrattualismo non è adatto a prendere in considerazione la condizione degli individui che non sono in grado di garantire una piena collaborazione¹⁵³.

La mia idea è, come ho anticipato, che se è vero che chi non può ricambiare la cooperazione in nessuna forma non può essere considerato un contraente effettivo, la cura degli individui dipendenti deve essere affrontata come un problema politico anche per quanto concerne la divisione di responsabilità nel privato, dal momento che l'ingiustizia si verifica quando tra persone pienamente libere, uguali e indipendenti ci sono degli squilibri nell'assegnazione degli oneri derivanti dalla cura. Per quanto riguarda la dimensione pubblica, l'ideale di giustizia come equità rawlsiano risolve, a mio parere efficacemente, la questione attraverso il principio di differenza; ma se i membri dipendenti non possono entrare in relazione cooperativa con i propri *caregiver*, come assicuriamo che non si verifichino ingiustizie nell'ambito privato?

La teoria femminista non sembra affrontare attentamente questo problema, considerando generalmente la cura dal punto di vista di chi la deve ricevere. Ma poiché a offrire cure sono principalmente le donne, si dovrebbe investigare la questione anche da un'altra prospettiva. Il *contractarian test* di Hampton risulta utile proprio perché fa luce su questo problema: la cura, in quanto necessità sociale, è un onere che dovrebbe essere equamente ripartito. Tra chi? Esclusivamente fra i membri pienamente cooperativi, ed è proprio nel momento della distribuzione che l'ingiustizia non deve verificarsi. Se non si può pensare a un contratto stretto fra persone non pienamente capaci, i cui interessi - ricorrendo a un *escamotage* come quello della posizione originaria rawlsiana - devono essere tutelati dai principi di giustizia generali, è certamente

¹⁵² *Ibidem*.

¹⁵³ Cfr. J. Richardson, *On Not Making Ourselves the Prey of Others: Jean Hampton's Feminist Contractarianism*, cit., p. 46.

possibile individuare equi termini di cooperazione fra gli altri membri, in modo da assicurare la piena cura di tutti. Poiché, inoltre, la reciprocità è intesa secondo equità si dovrebbe implicitamente tener conto del fatto che capacità e possibilità possono non essere perfettamente coincidenti, così pure la divisione dei compiti e delle responsabilità, senza tuttavia scivolare in forme di sfruttamento o ingiustizia. Ravvisiamo, infatti, una possibile asimmetria anche nelle relazioni simmetriche, dal momento che il richiamo alla giustizia non vuole essere un semplice appello all'uguaglianza¹⁵⁴. Come scrive Hampton:

Exploitation doesn't loom every time a person gets a present from a friend and then forgets her friend's birthday, or when she pay less in long-distance phone calls than her friend does. [...] the test must be informed by a set of normative concepts that, taken together, enable us to define exploitation and recognize it when it occurs.¹⁵⁵

Lo sfruttamento, per dirsi tale, deve presentare dei precisi caratteri e, in particolare, è necessario che esso derivi da un non riconoscimento del valore intrinseco dell'individuo sfruttato. Hampton precisa, infatti, che lo sfruttamento non è la semplice sensazione di essere stati usati da qualcuno, ma è un qualcosa di più sistematico e che non prevede alcuna forma di reciprocità. Come è noto, "equo" non significa "identico": l'equità consente infatti di garantire l'uguaglianza delle parti, nel rispetto della differenza e delle differenti condizioni in cui ciascuno si trova. In particolare, se pensiamo alle relazioni private, si comprende che l'affetto da cui la cura dipende, non consente di pesare ogni costo e beneficio in maniera rigida. Tuttavia, il ricorso a un'unità di misura imparziale come il contratto può giocare un importante ruolo affinché si eviti che qualcuno si sacrifichi costantemente per il benessere degli altri, rinunciando a qualsiasi beneficio per sé.

¹⁵⁴ Cfr. J. E. Hampton, *Feminist Contractarianism*, cit., p. 22. L'idea è quella per cui, nel pubblico come nel privato, garantire un trattamento uguale a tutti gli individui è molto meno importante del fatto che tutti siano considerati "as equals" e ricevano perciò un trattamento egualitario (tale tesi si ritrova, ad esempio, in R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Harvard U.P., Cambridge Massachusetts 1977).

¹⁵⁵ J. E. Hampton, *Feminist Contractarianism*, cit., p. 22.

IV

**IL FEMMINISMO CONTRATTUALISTICO DI
JEAN HAMPTON**

{ CAPITOLO DECIMO }

UNA PROPOSTA NORMATIVA

Tenendo conto di alcune criticità connesse al modello hamptoniano e facendo dialogare la filosofa con due fra i più importanti autori del contrattualismo contemporaneo, John Rawls e David Gauthier, è mio interesse ora provare a risolvere un ultimo nodo cruciale, ovvero se la proposta femminista di Hampton incarni effettivamente i caratteri di una teoria normativa o se invece essa debba considerarsi un semplice “modus vivendi” per il privato.

La risposta a questa domanda appare, infatti, tutt'altro che scontata, anche in considerazione del fatto che la evidente dimensione pratica delle problematiche connesse al genere ha talvolta allontanato la riflessione femminista da un livello prettamente normativo. La mia opinione, come ho già avuto modo di anticipare, è che la teoria di Hampton possa, invece, attestarsi su tale piano, per il grande sforzo compiuto dalla pensatrice di individuare dei “principi”¹ che, pur connessi alle circostanze reali, e dunque alle donne e agli uomini *come sono*, pensa al privato *come dovrebbe essere*, proponendo un'*utopia realistica* al fine di correggere le iniquità palesi.

Il ricorso all'idea di contratto, si è detto, ha una valenza strettamente metodologica. L'uso di tale “strumento” è puramente normativo e mira a estendere l'ideale di giustizia alle relazioni intime. Sono consapevole del fatto che potrebbe, a questo proposito, essere mossa un'obiezione: parlare di contratto per il privato conduce su un terreno scivoloso perché la natura delle relazioni affettive presuppone affetto, cura, attenzione ai bisogni e non può essere normata da rigide imposizioni pragmatiche. Mi sembra importante

¹ Per le ragioni che verranno chiarite nel corso del capitolo, l'utilizzo delle virgolette si rende doveroso dal momento che Hampton non parla espressamente di principi di giustizia come base del suo test contrattualistico.

sottolineare, tuttavia, che simili critiche perdono completamente di vista l'obiettivo di Hampton e le ragioni che la spingono a ricorrere all'idea di contratto per il privato. Bisogna tener presente, anzitutto, che la filosofa non intende il contratto come un mezzo attraverso il quale regolare il legittimo accesso ai corpi - se volessimo leggere in maniera totalmente anacronistica e forzata il richiamo a Kant che si rintraccia nei testi di Hampton - né tantomeno per assicurare pieno accesso ai beni o per ricevere protezione. Il riferimento al contratto come strumento normativo ha, almeno nella lettura che mi sento di proporre, lo scopo di garantire il rispetto di alcuni basilari principi di giustizia, *anche* nel privato.

Hampton, come si è più volte ripetuto, ravvisa proprio nella mancanza di giustizia nella sfera privata la vera causa del difficile raggiungimento di equi risultati, nei più disparati campi, per le donne. Le teorie femministe, pur nella loro eterogeneità di contenuti e fini, hanno, del resto, sempre puntato la lente di ingrandimento sulla questione familiare, intesa come vero e proprio problema politico.

Sebbene tradizionalmente le teorie *liberal*, come è stato sostenuto, abbiano fatto della dicotomia pubblico-privato un caposaldo fondamentale, è proprio in ragione dei postulati del liberalismo, argomenta al contrario Hampton, che si rende non solo possibile, ma anzi necessario, prendere in considerazione anche alcuni aspetti del privato.

Le ingiustizie perpetrate in ambito familiare sono, nell'opinione della filosofa, la causa di quella disparità sostanziale con la quale le donne, anche in società liberal-democratiche, devono fare i conti. Pensare alla trasposizione del concetto di giustizia pubblica nel privato aiuterebbe invero a rendere più efficaci le politiche di inclusione sociale, che certamente mirano a superare le discriminazioni manifeste, le cui radici, tuttavia, sembrano difficilmente estirpabili, anche alla luce del fatto che, in molti casi, non vengono realmente prese in considerazione come elementi problematici.

Tra gli ostacoli con cui le donne devono fare i conti Hampton annovera il senso di dovere che esse nutrono verso gli altri, unito all'incapacità di attribuire a loro stesse sufficiente valore. Il problema può essere però risolto facendo

appello al contratto, perché tale strumento teorico, immaginando i contraenti su un piano di parità perfetta, non ammette alcuna possibilità di discriminazione o sfruttamento.

Il nucleo normativo della proposta di Hampton si sostanzia di alcuni e fondamentali “principi di giustizia” validi per le relazioni affettive. L’idea di base, come è stato sostenuto nei precedenti capitoli, è che affinché una relazione possa essere definita *giusta* è necessario che al suo interno nessun individuo sia sfruttato. Nonostante i confini della nozione di “sfruttamento” non vengano delineati da Hampton in maniera troppo netta², anche in considerazione del fatto che si esclude un pieno richiamo alla reciprocità perfetta, la filosofa fonda la sua teoria sulle idee di “valore umano” e “scelta autentica” per tracciare un’immaginaria linea divisoria fra rispetto di sé e abnegazione. Il richiamo all’autonomia - in senso kantiano - svolge la funzione di stella polare nell’orientamento e consente di individuare il discrimine fra le richieste lecite e quelle non conformi al *contractarian test*.

Le relazioni affettive assumono, in questa prospettiva, i connotati di un contratto fra individui pienamente liberi e uguali e si comprende che tale *escamotage* abbia il fine di garantire il raggiungimento del più ampio grado di *fairness*.

{ 1 } CONTRATTUALISMO E GIUSTIZIA PRIVATA

I will be contending that contractarianism illuminates distributive justice, and this form of justice is required not only in relationships between strangers but also in relationships between intimates, including husbands and wives, parents and children, friend and friend [...] I will contend that distributive justice, understood in its deepest sense, is inherent in any relationship that we regard as morally healthy and respectable.³

² Cfr. R. Abbey, *The Return of Feminist Liberalism*, Acumen, Durham 2011, p. 123.

³ J. E. Hampton, *Feminist Contractarianism*, cit., p. 2.

Estendendo massimamente l'idea rawlsiana secondo la quale la giustizia è la prima delle virtù sociali⁴, Hampton insiste sul fatto che anche nel privato il valore cruciale debba essere quello della giustizia proponendo «a “public” metaphor to evaluate the morality of a “private” relationship»⁵. Ma in che modo una relazione intima può conformarsi a un'ideale di giustizia distributiva, inteso nel suo significato più profondo?

La particolare natura delle relazioni intime, nelle quali i sentimenti rivestono un ruolo di primaria importanza, potrebbe rendere alcuni discorsi sulla giustizia, almeno in apparenza, non praticabili. Evidentemente, come Hampton sottolinea, non è possibile distribuire «the pain that a parent feels when her teenage child gets into trouble», né «the happiness felt by someone because of the accomplishments of her friend»⁶; si comprende, dunque, che è interesse della filosofa riconoscere l'importanza dei legami affettivi, insistendo peraltro sul fatto che *l'ingiustizia privata* non si configura necessariamente in circostanze di asimmetria.

Più che a un'*identica* distribuzione, Hampton aspira a una redistribuzione equa di costi e benefici, a mio parere accogliendo pienamente, da questo punto di vista, la lezione rawlsiana. Se è vero che una ripartizione dei sentimenti e delle preoccupazioni che animano una qualsiasi relazione intima non sarebbe in alcun modo praticabile, tuttavia è possibile attuare una divisione equa di altri oneri e vantaggi, tra i quali, ad esempio:

the burdens of caring for an infant or running a household, the costs of correspondence, the work involved in a project jointly undertaken by two friends. These nonaffective costs and benefits that the relationship itself creates or makes possible must be distributed fairly if the relationship is to be just.⁷

⁴ Cfr. J. Rawls, *A Theory of Justice*, cit., p. 3.

⁵ J. E. Hampton, *Feminist Contractarianism*, cit., p. 20.

⁶ Ivi, p. 21.

⁷ Ivi, pp. 21-22.

Per raggiungere un discreto livello di giustizia, cioè affinché una relazione sia definibile *just*, è necessario, scrive Hampton, che doveri e benefici siano equamente [*fairly*] distribuiti. Grazie al *contractarian test* si perviene a tali risultati, poiché esso evidenzia, come è stato anticipato, il grado di giustizia - o ingiustizia - di una relazione privata.

We should apply - scrive Hampton - a version of a contractarian test to the relationship by asking: "Given the fact that we are in this relationship, could both of us reasonably accept the distribution of costs and benefits (that is, the costs and benefits that are not themselves side effects of any affective or duty-based tie between us) if it were the subject of an informed, unforced agreement in which we think of ourselves as motivated solely by self-interest?"⁸

Per spiegare in che modo sia possibile perseguire l'ideale della giustizia nelle relazioni private Hampton ricorre, dunque, a una precisa formulazione del test contrattualistico, descrivendo le parti come individui primariamente autointeressati [*motivated solely by self-interest*]. La razionalità degli agenti è un requisito fondamentale per ottenere un risultato realmente desiderabile; ad essa, inoltre, si unisce, e non potrebbe essere altrimenti, la piena autonomia dei contraenti. Il test chiede, in definitiva, di rispondere a un "semplice" quesito: se ciascuno fosse motivato esclusivamente dal voler perseguire i propri obiettivi, quali clausole sarebbe disposto liberamente ad accettare?

La razionalità strategica degli agenti è presto canalizzata in un contratto, *informed* e *unforced*, palese e libero. I contraenti, per come Hampton li intende, dovrebbero, nel soppesare costi e benefici, ragionare come i giocatori del dilemma di Tucker, ovvero tenendo in considerazione primariamente, se non esclusivamente, il proprio interesse. A differenza dei prigionieri, però, i partner di Hampton hanno la possibilità di accordarsi direttamente e sono avvantaggiati dal fatto di poter fare affidamento sulla parola dell'altro, proprio in forza della razionalità che caratterizza le parti⁹. Lo scenario prospettato

⁸ Ivi, p. 21.

⁹ La razionalità rende gli accordi solidi, poiché, come Hobbes insegna, i patti, una volta stretti, devono essere rispettati.

dalla filosofia si configura come quello di un gioco a carte scoperte, nel quale, poiché ciascuno persegue i propri obiettivi, tutti hanno interesse a cooperare e nessuno intende *diventare preda dell'altro*.

Questo non significa che i contraenti, come potrebbe facilmente sostenere il piccolo Jake, dovranno pensare per due terzi a loro stessi e solo per il restante terzo agli altri; bensì che saranno disposti a riconoscere anche le altrui ragioni¹⁰, ammettendo la possibilità di pervenire a dei compromessi solo se le clausole dell'accordo non confliggono eccessivamente con le loro aspettative. Per quanto a un primo sguardo possa sembrare controintuitivo, è l'applicazione delle clausole contrattuali a consentire una più semplice realizzazione delle preferenze individuali: quando ciascuno fa la sua parte i costi sono sempre inferiori rispetto ai benefici.

La maggioranza delle nostre scelte e delle interazioni con gli altri può essere, del resto, spiegata attraverso la metafora del contratto. Nel mondo reale le persone sono costantemente impegnate in tentativi di mediazione più o meno articolati; come sostiene Hampton: «In situation where self-development and service to others conflict, we have the familiar problem of balancing moral claims»¹¹. Tenere in conto i propri interessi è fondamentale, ed infatti ciò ad essere richiesto esplicitamente dal *contractarian test*; tuttavia, nell'ambito di una contrattazione, il punto di equilibrio, per utilizzare ancora una volta la terminologia della teoria dei giochi, non può scaturire dalla semplice razionalità strategica, la quale rischia talvolta di allontanarci non solo dagli obiettivi comuni, ma anche dai nostri. “Balancing moral claims” non deve comunque diventare sinonimo di sacrificio, sebbene, come scrive Hampton:

Normally that problem is perceived as involving the conflicting moral claims of people other than yourself, all of whom have some call on you. In a conflict between your needs and others' needs, service to others has normally been considered the moral choice – either morally required, if you think as Amy does, or else merely recommended (but not required) if you think as Jake does. But I want to argue that in these situations,

¹⁰ Almeno quelle *ragionevolmente* accettabili.

¹¹ J. E. Hampton, *Selflessness and the Loss of Self*, cit., p. 70.

choosing in favor of yourself can be a morally permissible choice, and perhaps in some circumstances the morally required choice.¹²

Risulta chiaro, a questo punto, che l'argomentazione avanzata dalla filosofa presenta un'importante sfumatura morale. Insistendo sul *dovere verso se stessi*, Hampton propone di considerare la questione dell'obbligo morale da un punto di vista insolito, assicurandosi, dunque, che la contrattazione non comporti eccessivi svantaggi per le parti più deboli. Se è vero che il valore intrinseco della persona deve essere garantito in maniera identica in tutti gli individui, questo significa che:

To treat all people equally does not mean giving everyone but oneself equal concern. Moral people do not put themselves to one side; they include themselves in the calculation and give themselves weight in the determination of the right action to take.¹³

Il contratto si configura come un mezzo che consente di non perdere di vista l'*intrinsic worth* anzitutto di noi stessi. Certamente si pone la questione di quale peso riconoscere a richieste fra loro in contrasto, nel tentativo di raggiungere un equilibrio equo. Il problema è evidenziato apertamente anche da Hampton, la quale sostiene comunque che «surely Jake is wrong to think that we can answer the question with some kind of easy formula»¹⁴.

L'equilibrio dipende dalle circostanze, suggerisce la filosofa, ma questo “dipende” non è assimilabile al relativismo che poteva facilmente condurre al sacrificio non ricambiato proposto da Amy. L'equilibrio scaturisce direttamente dall'applicazione del *contractarian test*, cosicché «the art of living well - sostiene Hampton - is to know how to balance competing moral obligations – some of which are to yourself»¹⁵.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ivi*, p. 70-71.

¹⁵ *Ivi*, p. 71.

Il test contrattualistico ha il compito dunque di mettere in luce eventuali squilibri e iniquità, evidenziando casi di sfruttamento indiscriminato, che contravvengono alla logica del patto, la quale, come è stato mostrato, è certamente basata sul perseguimento dell'interesse personale, ma in un rapporto di reciprocità e rispetto (tanto di sé quanto dell'altro). In un contratto ideale fra eguali, sostiene Hampton, ciascuno deve rispettare le aspettative e i desideri degli altri proprio perché questo è l'unico modo per pervenire a un accordo, perciò «requiring mutual consent under these circumstances means requiring respect»¹⁶.

{ 2 } PRINCIPI DI GIUSTIZIA

Benché Hampton non formuli espressamente alcun principio di giustizia, credo che, nel discorso condotto dalla filosofa, possano comunque essere rintracciati dei postulati che si pongono alla base del test contrattualistico i quali, oltre a regolarne il funzionamento, forniscono anche un indirizzo normativo di carattere più generale, che consente di assimilare tali dettami a dei veri e propri principi di giustizia. Al contrario, Janice Richardson afferma che:

There has been a wide-ranging debate about the usefulness of contract that has occurred in the wake of Rawls' *A Theory of Justice*. It is clear that some of these arguments will not apply to Hampton's test in that she does not try to produce principles of justice from her contractarian move. Her position is more like that of Cornell in that she produces a test that is to be repeated rather than viewed as the source of fixed principles.¹⁷

Se dunque Hampton non indica in maniera palese e sistematica “i suoi” principi di giustizia, è ragionevole, a mio avviso, che tali principi siano ricavati

¹⁶ J. E. Hampton, *Feminist Contractarianism*, cit., p. 26.

¹⁷ J. Richardson, *On Not Making Ourselves the Prey of Others: Jean Hampton's Feminist Contractarianism*, cit., p. 50.

da quanto la filosofa sostiene in *Feminist Contractarianism* e determinabili come principio di uguaglianza e principio di non sfruttamento/reciprocità. Senza il ricorso a tali elementi, infatti, il test contrattualistico risulta essere completamente privo di valore. Questi “principi” sono deducibili, in particolar modo, dalla discussione, piuttosto dettagliata, sull’idea di persona proposta da Hampton. Più precisamente, la filosofa sostiene che:

The contractarian conception of the person includes a list of characteristics of personhood. But this is more than just a list. It also includes *two normative conceptions* that are central to understanding how we are to respond to a person: namely, *a conception of human worth* and *a conception of person’s legitimate interests*.¹⁸ (corsivi miei)

Nel tentativo di chiarire meglio il funzionamento del test contrattualistico, Hampton afferma che la visione della persona alla quale esso si riferisce è influenzata da due idee normative: una precisa concezione del valore umano, e un’altrettanto chiara indicazione sui legittimi interessi degli individui. Queste idee normative si connettono - a mio parere rispecchiandoli perfettamente - ai “principi di giustizia” che regolano il funzionamento del test.

Sull’uguaglianza la filosofa è molto chiara: «The contract image I invoke is deliberately meant to be an *ideal* agreement between equals»¹⁹, dove uguaglianza delle parti significa propriamente «that each of them not only is an equal participant in the agreement process but also possesses equal bargaining power»²⁰. A partire da questo concetto, si ricava l’idea secondo la quale costi e benefici devono essere equamente distribuiti, tenendo conto del fatto che gli interessi - legittimi - di ciascuno devono parimenti essere tenuti in considerazione e che ogni individuo, stringendo il contratto, deve ricevere adeguati mezzi (o perlomeno, non deve essere ostacolato) per il raggiungimento dei propri obiettivi. Se i contraenti sono uguali, nessuno merita di farsi carico di una parte più ampia, o eccessivamente sproporzionata,

¹⁸ J. E. Hampton, *Feminist Contractarianism*, cit., p. 22.

¹⁹ Ivi, pp. 25-26.

²⁰ Ivi, pp. 26-27.

degli oneri della cooperazione, dal momento che essa deve rispondere a quello che ritengo debba identificarsi come “secondo principio di giustizia”, ovvero la reciprocità in condizioni di non sfruttamento.

Anche se, come sottolinea Hampton, il contratto, nella sua teoria, non ha valenza “fondativa”²¹, dal momento che esso viene utilizzato esclusivamente come «a (mere) device that, if used in the right circumstances, will [...] enable us [...] to diagnose successfully the presence of injustice in a relationship»²², di fatto il *contractarian test* presuppone dei “principi di giustizia”, senza i quali sarebbe un concetto “vuoto”. Come sostiene Hampton:

*the contract device is effective at illuminating the nature of distributive justice, which I understand to be the ‘distribution of benefits and burdens in a relationship consistent with the contractarian conception of the person.’ Thus exploitation, or distributive injustice, is a distribution inconsistent with that conception.*²³

Seguendo un’ideale di giustizia distributiva, il *contractarian test* fornisce una valutazione delle relazioni alla luce della concezione proposta della persona. Ma come può un test aiutare a comprendere in che modo “benefits and burdens” devono essere distribuiti? Se le relazioni si rivelano non conformi al test, quali sono i principi che consentono di correggere gli squilibri individuati? Certamente una ben definita concezione della persona è imprescindibile, e in tal senso funziona il “principio di uguaglianza”, per cui a individui uguali devono essere garantite eque possibilità; ma il test sembra essere “incompleto” se ad esso non si associa anche un secondo principio, capace di dare indicazioni più precise sulla distribuzione. Questo non significa, ovviamente, che il test sia in grado di fornire una *ricetta* adatta a risolvere ogni controversia pratica, dunque non può nemmeno essere considerato un semplice “modus vivendi”. Tuttavia, l’applicazione del principio di reciprocità aiuta, anzitutto, a riconoscere una distribuzione ingiusta; in secondo luogo suggerisce che, in tali

²¹ Cfr. Ivi, p. 30.

²² Ivi, p. 22.

²³ Ivi, p. 30.

circostanze, si possa operare una redistribuzione di costi e benefici, al fine di raggiungere l'equilibrio idealmente determinato da individui uguali che sottoscrivono un accordo libero.

«The concern to realize distributive justice - scrive Hampton - is a species of moral concern generally, which I define as *treating people consistent with the contractarian conception of the person*»²⁴; ma per quanto questo presupposto non possa essere trascurato, mi pare che se non si ricorre anche a una ben determinata idea di reciprocità - che mi sembra rivesta il ruolo di vero e proprio principio normativo di giustizia nell'impianto di Hampton - non è possibile servirsi del test neanche come mero metro di valutazione delle relazioni private. Seppure il test non produce effetti diretti, come strumento concreto²⁵, esso aiuta a comprendere se le relazioni siano o meno accordi equi, non solo sulla base di una certa idea della persona e sull'identico riconoscimento dell'*intrinsic worth* in ciascuno; ma anche, se lo si considera come uno strumento normativo, grazie al ricorso ad almeno due principi di giustizia: l'equo riconoscimento di opportunità (principio di uguaglianza) e l'idea di una cooperazione basata sul non sfruttamento delle parti (principio di reciprocità).

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ I forti legami con la dimensione del "concreto" rappresentano certamente un nodo problematico della teoria di Hampton. Da un lato, essa si eleva a un livello normativo per l'uso metodologico che viene fatto del contratto e per il complesso impianto che viene presupposto; dall'altro, tuttavia, è vero che la filosofa non si separa mai completamente dalla dimensione pratica, soprattutto nel momento in cui suggerisce di utilizzare il test ogni qualvolta serve, proprio come uno strumento utile a prendere coscienza di ciò che non va; e, forse, anche nel tentativo di superare Rawls e di dimostrarsi coerente con le critiche mosse alla teoria del professore di Harvard, accusata di rigida astrattezza nella determinazione delle parti. Torno sulla questione più avanti, ma mi pare che questa sia un'incongruenza spiegabile attraverso il riferimento a questo doppio piano: la teoria è normativa, nondimeno lo strumento presentato può essere usato come mezzo di valutazione ideale in circostanze concrete, allo stesso modo in cui l'idea di *overlapping consensus* può aiutarci a chiarire alcuni dei nostri dubbi nel dibattito pubblico.

{ 3 } APPLICAZIONE DEL TEST

Il test, sostiene Hampton, può essere utilizzato nelle più diverse situazioni. Esso è utile per determinare i criteri e le norme che reggono un “affare” privato, ma - ed è a partire da tali indicazioni che si scorge il portato concreto della teoria - si potrebbe sostenere, con maggior radicalità, che ogni relazione dovrebbe passare un periodico *test di revisione*, se così si può dire; in ogni caso le relazioni dovrebbero perlomeno essere esaminate prima di cambiamenti importanti. Scrive Hampton:

Suppose, for example, that you were considering whether to become a parent, teacher, doctor, or minister. The contract test would evaluate whether, if you took on one of these roles and, as a result, developed obligations and affective connections toward others, you could remain fair to yourself and/or to others toward whom you already had obligations or affection.²⁶

Più precisamente, di fronte a scelte che implicino significativi mutamenti nella *routine* privata, ciascuna persona dovrebbe preventivamente interrogarsi sul possibile rispetto delle condizioni che rendono la relazione conforme a giustizia. E quindi domandarsi, per esempio: «If I have this child, can I still do what I need to do for myself? If I adopt this profession, will I be able to give to my family what I owe them?»²⁷.

La cura, se ancora ci fosse bisogno di ribadirlo, resta, anche nella riflessione di Hampton, un elemento fondamentale nelle relazioni intime, ed è questo il motivo per cui risulta inapplicabile un modello di giustizia perfetta²⁸.

²⁶ J. E. Hampton, *Feminist Contractarianism*, cit., p. 32.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ La giustizia procedurale perfetta si basa su un criterio *ex ante* per giudicare l'equità di un esito. L'esempio classico è quello della torta divisa in parti uguali per il numero di commensali, ponendo come unica condizione che chi taglia le fette scelga la sua per ultimo. La giustizia perfetta rispetta quindi due condizioni fondamentali: si basa su un criterio indipendente per determinare cosa è giusto (nel caso del nostro esempio si conviene che la torta debba essere divisa in parti uguali) e a ciò si aggiunge una procedura capace di assicurare l'equità dell'esito (chi taglia la torta prende la fetta per ultimo). Nel caso della

A questo proposito si ricordi quanto detto precedentemente su una delle idee di fondo che regolano il contratto privato secondo Hampton e che risulta utile per chiarire meglio tale concetto: la nozione di reciprocità. La reciprocità non impone una perfetta simmetria negli scambi, ma richiede comunque un minimo grado di disposizione alla cooperazione. Come ho già sostenuto, e come viene chiaramente indicato da Hampton, il test è applicabile esclusivamente fra individui pienamente indipendenti:

There are also times, however, - scrive la filosofa - when the contract test is not appropriate to use. In particular, it is not appropriate for morally evaluating relationships between people radically unequal in capacity. There is something absurd about inquiring into the morality of the relationship between, say, a mother and her newborn infant by asking, "What services could each agree to? What would they be unreasonable to reject?" For, so long as this radical inequality prevails, such a relationship is outside the province of distributive justice.²⁹

La famiglia, è ben noto, include spesso al suo interno individui che non sono affatto in grado, in alcuni casi anche solo temporaneamente, di ricambiare le cure ricevute. Questi casi, sostiene Hampton, si situano *outside of the province of distributive justice*, per delle precise ragioni, ovvero:

In part because an infant or anyone severely infirm is incapable of reciprocating the benefit, making it ridiculous for any moral theory to require it, and in part because such people are not manipulating the situation to extract "free care" from others. The contract test is not useful in helping to determine the obligations parties have to one

giustizia procedurale imperfetta, il criterio *ex ante* non è coadiuvato da una procedura sicura. L'esempio è quello del processo penale: il criterio che ispira la procedura non dà garanzie sul fatto che essa sia applicata in maniera conforme, date le molteplici variabili che possono intervenire. In *A Theory of Justice* Rawls contrappone ai due modelli quello di giustizia procedurale pura, di cui la sua teoria fa uso. In questo caso non disponiamo di un criterio *ex ante*, ma l'esito conforme a giustizia sarà garantito solo dall'applicazione di una procedura equa (Cfr. J. Rawls, *A Theory of Justice*, cit., e S. Veca, *Sull'idea di giustizia procedurale*, «Rivista di filosofia», vol. XCII, n.2, 2001).

²⁹ J. E. Hampton, *Feminist Contractarianism*, cit., pp. 32-33.

another in these relationships because there are no issues of distributive justice involved in them.³⁰

Chi si trova in condizioni di forte dipendenza non è capace di entrare in alcun tipo di relazione reciproca e soprattutto, a differenza degli individui egoisti, non si avvantaggia deliberatamente della cooperazione non ricambiata, semplicemente non può fare a meno di ricevere benefici pur non essendo in grado di offrire qualcosa in cambio. Tuttavia, sebbene le singole relazioni asimmetriche di questo tipo non possano essere direttamente oggetto di un'analisi basata su un concetto di giustizia distributiva, non si deve ritenere - perché questa convinzione non aiuterebbe affatto a risolvere la questione dello sfruttamento femminile nel privato - che i doveri nei riguardi degli individui non indipendenti debbano essere esclusi dalla valutazione operata dal *contractarian test*.

Ruth Abbey sostiene che il modo in cui Hampton considera la questione delle relazioni asimmetriche sembra mettere in discussione il principio per cui la giustizia distributiva «is inherent in any relationship that we regard as morally healthy respectable»³¹.

When she volunteers that relationships between those who are radically unequal - such as care-giver and infant or someone irreparably dependent - should not be judged by these criterion. It is inappropriate to look for justice or its converse, exploitation, in such a relationship [...] But even though distributive justice is necessarily absent from these relationships, Hampton cannot be denying that they can be “morally healthy and respectable” [...] There must, therefore, be important exceptions to her claim that distributive justice inheres in any relationship so described. We are forced to conclude that notwithstanding her claim, not all morally healthy relationships must be characterized by distributive justice.³²

³⁰ Ivi, p. 33.

³¹ R. Abbey, *The Return of Feminist Liberalism*, cit., p. 122.

³² *Ibidem*.

La fine obiezione di Abbey si configura, a prima vista, quasi come inattaccabile: se è vero che la giustizia distributiva non si deve applicare alle relazioni asimmetriche, allora è vero che la giustizia distributiva non è un requisito indispensabile per tutte le relazioni. La posizione di Hampton non sembra, tuttavia, ridicibile a ciò, dal momento che la filosofa sostiene che nelle relazioni asimmetriche, come Abbey ricorda, non ha senso indagare né sulla giustizia, né sullo sfruttamento, e questo significa, precisamente, che non è possibile fare uso di etichette e categorie generali per descrivere una condizione così peculiare³³.

Hampton intende, a mio avviso, circoscrivere il raggio di indagine sullo sfruttamento privato, considerando, come fonte primaria di ingiustizia, solo le relazioni simmetriche, il cui equo funzionamento, inoltre, dovrebbe avere, nella maggioranza dei casi, importanti ripercussioni anche su una migliore distribuzione degli oneri delle relazioni asimmetriche, le quali sono quindi, sebbene indirettamente, influenzate dagli esiti del *contractarian test*.

{ 4 } ABOLIZIONE DELLA FAMIGLIA O SUPERAMENTO DEGLI STEREOTIPI?

Per una più completa analisi sulle problematiche sollevate dall'uso del *contractarian test* nelle relazioni intime, credo sia opportuno soffermarsi anche su altre importanti obiezioni che ad esso sono state rivolte.

La critica più insidiosa giunge certamente da Ruth Sample la quale, nel saggio interamente dedicato alla discussione delle tesi di Hampton, emblematicamente intitolato *Why Feminist Contractarianism?*, si domanda se «is

³³ Se si considera, ad esempio, il caso dei figli si comprende che la questione relativa al “consenso” giochi, anche in questo contesto, un ruolo non secondario. I figli non possono in alcun modo entrare in relazione “contrattuale/simmetrica” con i propri genitori che stabiliscono, anzitutto, la loro venuta al mondo, e acquisiscono in tal modo dei doveri nei riguardi del nascituro, ma non viceversa.

Hampton's test in any way superior to other contractarian tests when it comes to addressing feminist issues, such as the distribution of care-work?»³⁴.

Il significativo apporto della teoria di Hampton consiste, a mio avviso, proprio nel modo in cui la questione della cura è affrontata. «I do not mean to be hostile to the currently popular celebration by feminists of women's persistent interest in caring»³⁵, dichiara Hampton, ma, come è facile intuire, l'opinione di Sample è diametralmente opposta, tanto che, nella sua critica al femminismo contrattualistico hamptoniano, afferma che: «Hampton's test would demand the virtual abolition of family»³⁶. Una posizione così categorica merita certamente di essere approfondita, anche per non incorrere nell'errore di sottovalutare alcuni punti deboli dell'argomentazione proposta.

Anzitutto, Sample sostiene che il test di Hampton impone dei vincoli eccessivi che finiscono per escludere qualsiasi richiamo all'affetto come “beneficio” da prendere in considerazione nella distribuzione privata di costi e vantaggi:

For example, why should the ties of affection and their concomitant satisfactions not be allowed to count in the list of benefits accruing to women in determining whether the relationship is acceptable to both parties? Are “ties of affection” not a genuine benefit? It is certainly possible that in some cases, women are mistaken in their estimation of the gratitude and love felt by their families for all of their efforts. Perhaps in such cases the benefit is an illusion that women, when provided with full information about their situation, would recognize. But if ties of affection make certain activities satisfying or perhaps even joyous - and it seems clear that when such ties genuinely exist, they can - then what is the rationale for excluding such satisfactions from deliberations, other than the fact that doing so would exclude relationships that Hampton regards as morally suspicious ex ante?³⁷

³⁴ R. Sample, *Why Feminist Contractarianism?*, cit., p. 266.

³⁵ J. E. Hampton, *Selflessness and the Loss of Self*, cit., p. 71.

³⁶ R. Sample, *Why Feminist Contractarianism?*, cit., p. 272.

³⁷ Ivi, p. 269.

Sample sembra non considerare che, in realtà, la teoria di Hampton ammette questa possibilità, sostenendo apertamente che le donne possano scegliere un “ruolo tradizionale”, se lo desiderano e se questa scelta è frutto, come in tutti gli altri casi, di un accordo libero ed esplicito fra le parti. Anche in una simile circostanza devono essere, tuttavia, rispettate due condizioni essenziali: in primo luogo tale scelta non deve essere un tentativo di conformarsi alle aspettative sociali; secondariamente la sua realizzazione non deve interferire con il rispetto di sé. Pur tralasciando il fatto che non condivido la lettura che Sample offre su questo punto, personalmente ritengo che la sua argomentazione non possa considerarsi valida, almeno non da una prospettiva genuinamente motivata dalla difesa dell'*intrinsic worth* e di un ideale di giustizia, soprattutto quando sostiene che:

Even if one chose to argue that the ties of affection are partly or entirely a product of sexist acculturation or false consciousness, as MacKinnon suggests (i.e., feminine “brainwashing”), some women find that the satisfaction of performing one’s family role, and seeing one’s children and spouse succeed, more than compensates for the sacrifices they make.³⁸

Le pratiche sociali ingiuste devono essere, senza eccezioni, combattute, a prescindere dai “benefici collaterali” che esse consentono di raggiungere; e se le scelte non sono autentiche - sia perché socialmente indotte, sia perché irragionevoli - esse non possono essere considerate valide, come suggerisce Hampton, nemmeno se chi le mette in pratica dichiara di ricavarne una grande soddisfazione. Oltretutto, non credo che Sample intenda correttamente la posizione di Hampton a proposito dell'affetto e del dovere morale di cura nei confronti degli individui non indipendenti. La risposta alla domanda «why should the emotional compensation provided by the ties of affection and the sense of a duty fulfilled be discounted when determining whether an arrangement is just?»³⁹ è probabilmente meno scontata di quanto Sample

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ivi*, p. 270.

sembra supporre. Anzitutto, come è già stato sostenuto, sarebbe assurdo pensare a una piena distribuzione dei sentimenti, dal momento che l'affetto è un presupposto delle relazioni intime e non si intende in alcun modo negare che ciò possa comportare dei vantaggi “difficilmente quantificabili” - e di conseguenza “indisponibili” - per le parti. Tuttavia, l'intenzione di Hampton è quella di mettere in guardia sui possibili “svantaggi” derivanti dai sentimenti: “tenere a qualcuno” non può mai portare a rinunciare a se stessi, sostiene la filosofa; ecco perché, per saggiare il grado di giustizia di una relazione privata, è necessario pensarsi come “motivati esclusivamente dai propri interessi”, al fine di comprendere dunque se la distribuzione di costi e benefici, fra tutti i membri, risulti accettabile.

Hampton says - scrive Sample - that the benefits accruing to the parties in virtue of their affective or duty-based ties must be omitted from the bargaining situation because “among other things, they cannot be distributed and are outside the province of justice.” However, two more questions arise here. First, is it true that they cannot be distributed? Second, why is it relevant whether they can be distributed?⁴⁰

Non mi trovo in accordo, come è evidente, con l'interpretazione avanzata da Sample e non credo che Hampton sostenga effettivamente una simile posizione. Anzitutto, ciò che si situa fuori dal “territorio” della giustizia sono le relazioni asimmetriche, quelle rette quasi esclusivamente da cura e dedizione: ovviamente ciò non significa che queste relazioni debbano essere abolite, semplicemente non possono essere *direttamente* sottoposte al test di giustizia, dal momento che i soggetti che necessitano di cure non possono essere considerati come membri di una relazione paritaria. Tuttavia, per come leggo il test di Hampton, lo sforzo è quello di ripensare i termini delle relazioni “simmetriche”, sostenendo che la cura familiare non sia un discorso tra madre e figlio o tra padre e figlio (se volessimo uscire dallo stereotipo), ma fra genitore e genitore. Non possiamo chiedere - e non sarebbe giusto⁴¹ -

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Cfr. R. Abbey, *The Return of Feminist Liberalism*, cit., p. 122.

reciprocità a un infante, ma possiamo ripensare la distribuzione di oneri e benefici fra chi ha delle responsabilità sui bambini. I partner di una relazione si trovano - in linea teorica e salvo rare eccezioni - sempre in un rapporto di simmetria.

La soluzione di Sample, la quale afferma peraltro di ritenere auspicabile il ricorso a una forma di femminismo contrattualistico⁴², pensa a una coniugazione di cura e giustizia⁴³, tale da consentire «to avoid condemning the family per se as an unacceptably exploitative institution simply because it relies on ties of affection for support»⁴⁴; credo invero che questo sia precisamente il medesimo obiettivo della riflessione di Hampton.

Ad ogni modo, si può osservare che molte riflessioni femministe siano incappate nell'errore di considerare la cura solo come un'esigenza sociale irrinunciabile. Gli "effetti" della cura sono certamente positivi, ma è troppo parziale osservare la questione solo dal punto di vista dei soggetti che devono riceverla, soprassedendo sul fatto - o indicandolo a margine, senza conferirgli la giusta importanza - che la cura è spesso volte un onere del tutto femminile; ed è proprio a partire da questo pregiudizio che l'ingiustizia trova un posto comodo nel privato. «L'eguaglianza - scrive Brunella Casalini, discutendo la posizione di Eva Kittay - sarà difficilmente raggiungibile *per le donne finché quelle*

⁴² In conclusione del saggio, Sample dedica lo scritto alla memoria di Jean Hampton, ricordando di essere stata a Pittsburg una sua *teaching assistant*. Nonostante ravvisi delle criticità nel modello proposto da Hampton, convinzione di Sample è che «there is a way of understanding feminist contractarianism that is friendlier to the ethic of care than appears at first glance» (R. Sample, *Why Feminist Contractarianism?*, cit., p. 262).

⁴³ «Let me briefly suggest how. If women hear the call of care more than do men, this is largely due to the gendering of persons and attendant gendering of roles within the family. If women more easily perceive the moral significance of care, it is because they participate in day-to-day caring for others. To the extent to which a just society would eliminate the gendered family, along with all of the other gender-based divisions in our culture, more men will participate in caring activities. As this transformation takes place, the disadvantages that have so far accrued to women by virtue of their caregiving will be reduced—if not eliminated—for men will not tolerate them. Thus a society that is just will also be a society in which the value of care—including its value as a *moral* virtue—is more easily seen. This would not be a total reconciliation of justice and care, but it would be a substantial achievement» (Ivi, p. 278).

⁴⁴ *Ibidem*. Come ho già sostenuto, non mi pare affatto che questa sia la posizione di Hampton.

di loro che intendono uscire dalla sfera domestica non riceveranno un sostegno pubblico che consenta loro di provvedere alle persone dipendenti»⁴⁵ (corsivo mio). Sostenere che le donne, e non le famiglie ad esempio, necessitano di sostegno pubblico per delegare parte delle loro responsabilità nei riguardi degli individui dipendenti rende piuttosto evidente il fatto che la cura è, ancora oggi, generalmente intesa come un problema femminile, di cui le donne devono primariamente farsi carico sia che decidano di dispensare cure e attenzioni, sia che preferiscano intraprendere una strada alternativa. Sono d'accordo sul fatto che l'iniquità dei meccanismi sociali e certe convinzioni culturali assegnino alle donne iniqui oneri in fatto di cura, ma, proprio perché questo eccesso di responsabilità non può che essere definito “iniquo” e “ingiustificato”, il punto cruciale è che non dovrebbero essere *le donne* a ricevere un sostegno che consenta loro di *provvedere* alle persone dipendenti.

Una società ben ordinata, basata sui principi di giustizia tendenti a equità, dovrebbe prevedere anzitutto una redistribuzione vantaggiosa delle risorse in favore dei meno avvantaggiati. La cura delle persone con disabilità si situa sicuramente in questo contesto: è un onere sociale, in questo caso, provvedere al loro benessere garantendo una maggiore disponibilità per loro di beni e servizi, in forza della redistribuzione delle risorse. Un simile discorso potrebbe essere esteso agli anziani non più indipendenti che finiscono per entrare a far parte, a un certo punto della loro vita, della categoria degli “svantaggiati” della società. Per quanto riguarda i bambini, invece, credo che la questione presenti delle peculiarità da tenere in considerazione. Come gli anziani, i bambini sono solo *momentaneamente* incapaci di reciprocità, ma, a differenza dei primi, sono destinati a superare presto la fase di completa dipendenza. Il fatto che le famiglie si occupino dei figli rappresenta, inoltre, anche *un'esigenza sociale*, come

⁴⁵ B. Casalini, *L'etica della cura e il pensiero femminista: tra dipendenza e autonomia*, in T. Casadei (a cura di), *Donne, diritto, diritti. Prospettive del giusfemminismo*, Giappichelli Editore, Torino 2015, p. 187.

scrive Rawls⁴⁶: dal momento che la società ben ordinata delega alla famiglia il lavoro riproduttivo e l'educazione dei futuri cittadini, tale istituzione deve essere supportata da importanti politiche di *welfare*, non solo per far vivere meglio le famiglie - e non le madri -, ma anche per garantire ai bambini - che in questo contesto possono, e anzi devono, essere considerati, come Vopat suggerisce, membri pienamente attivi della comunità politica - mezzi e possibilità adeguati per il loro sviluppo.

Tuttavia, anche nella società meglio ordinata, la cura privata resta comunque un problema da affrontare⁴⁷. Il test di Hampton si inserisce in questo spazio vuoto, in modo da istituire un ordine equo nella relazione fra partner posti su un piano di perfetta parità.

⁴⁶ Cfr. J. Rawls, *The Idea of Public Reason Revisited*, cit., p. 788. La questione è stata in parte già affrontata al capitolo terzo del presente lavoro (cfr. pp. 58 sgg.). Chiaramente, sostenere che la famiglia ha il compito di provvedere alla “riproduzione sociale” non equivale a dire che tutte le famiglie devono necessariamente avere dei figli, ma solo che quelle che lo desiderano accettano implicitamente di assolvere anche a tale funzione sociale. In ogni caso, il test di Hampton è pensato per le relazioni intime paritarie e non per quelle fortemente asimmetriche, ecco perché precisare cosa si intende con le espressioni “famiglia” e “relazioni private” è fondamentale per comprendere la teoria della filosofa.

⁴⁷ Il concetto di cura a cui ci si vuole riferire è abbastanza ampio e non deve essere inteso esclusivamente come responsabilità nei riguardi dei soggetti non indipendenti, ma più in genere come insieme di doversi verso tutti i membri di una relazione: parenti, amici, nonché, come suggerisce Hampton, noi stessi.

{ CAPITOLO UNDICESIMO }

LE BASI MORALI DELLA RAZIONALITÀ

Il concetto di “rispetto” permea la struttura del *contractarian test* e, come ho già avuto modo di sostenere, Hampton insiste sull’importanza di riconoscere il medesimo “worth” in ogni individuo, ovvero attribuire, in primo luogo, un identico valore a se stessi. Questo processo è spesso intaccato dai tentativi di prevaricazione operati dagli individui “egoisti”⁴⁸, i quali cercano in tutti i modi di ottenere benefici a costo zero, contravvenendo ai dettami del test. Per comprendere pienamente il punto di vista di Hampton è possibile prendere in considerazione alcune indicazioni che sono rintracciabili in testi precedenti a *Feminist Contractarianism*.

Tanto in *Forgiveness and Mercy*, così come nel saggio *A New Theory of Retribution*, Hampton propone un’analisi quasi “psicologica” di vittima e carnefice, sostenendo che:

When someone wrongs another, she does not regard her victim as the sort of person who is valuable enough to require better treatment. Whereas nature cannot treat us in accord with our moral value, we believe other human beings are able and required to do so. Hence, when they do not, we are insulted in the sense that we believe they have ignored the high standing that value gives us.⁴⁹

Danneggiare gli altri significa anzitutto non riconoscere il loro valore, afferma Hampton, ed è questo misconoscimento che genera turbamento nelle

⁴⁸ Egoista [*egoist*], in questo contesto, significa *free-rider*, ovvero si vuole indicare con questo termine l’atteggiamento di chi cerca di avvantaggiarsi della cooperazione senza sostenerne i costi. L’accezione comune del termine “egoista” non risulta, pertanto, appropriata al contesto, dal momento che l’individuo autointeressato non è necessariamente un *egoist*.

⁴⁹ J. E. Hampton, *Forgiveness, Resentment and Hatred*, in J. E. Hampton, J. G. Murphy, *Forgiveness and Mercy*, Cambridge U.P., New York 1988, p. 44.

vittime, che, accettando le prevaricazioni a cui sono sottoposte, rischiano di perdere di vista il proprio valore.

Dal punto di vista dell'egoista o del *wrongdoer*, invece, le persone meritano il trattamento che ricevono perché non sono degne di essere trattate meglio, «the wrongdoer is saying that she is not *worth* enough for him to accord her better treatment»⁵⁰. Questo meccanismo, tuttavia, può portare, secondo Hampton a due forme di reazione della vittima:

Now there are (at least) the following two ways a victim can respond to this message: She can reject it as wrong and hence regard the action as inappropriate given what she believes to be her true (high) worth, or she can worry (or even believe) that the wrongdoer is right, that she really isn't worth enough to warrant better treatment, so that his action is permissible given her lower worth.⁵¹

Come è stato già detto, le “vittime” - di azioni criminali, di semplice sfruttamento, o di *self-abnegation* - sono spesso convinte di meritare i trattamenti ricevuti, in quanto non hanno consapevolezza del proprio valore e si autoconsiderano come *individui di seconda scelta*. Le persone che non hanno contezza del proprio “self-worth” interiorizzano profondamente l'idea per cui qualcuno debba *servire gli altri*⁵².

Il richiamo al contratto si rende necessario, nella teoria di Hampton, per cercare di correggere questo meccanismo: l'idea di parità alla quale la filosofa

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Le espressioni in corsivo sono di Hampton; cfr., ad esempio, *Feminist Contractarianism*, p. 28 e Id., *Political Philosophy*, cit., p. 163. A questo proposito si segnala la discussione sul crimine dello stupro, le cui vittime, sostiene Hampton, finiscono spesso per credere di meritare quanto subito, dando vita a un'operazione di *self-denigration* indotta dalle circostanze. Cfr. J. E. Hampton, *Defining Wrong and Defining Rape*, in K. Burgess-Jackson, (ed.), *A Most Detestable Crime, New Philosophical Essays on Rape*, Oxford U.P., New York 1999; Id., *An Expressive Theory of Retribution*, in C. Wesley (ed.), *Retributivism and Its Critics*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1992 (specialmente pp. 7-8); Id., *A New Theory of Retribution*, in R. G. Frey, C. W. Morris (eds.), *Liability and Responsibility: Essays in Law and Morals*, Cambridge U.P., New York 1991 (in particolare pp. 392 sgg.)

fa riferimento implica infatti che nessuno dovrebbe sentirsi obbligato a farsi preda dell'altro⁵³.

È importante precisare, ad ogni modo, che pur ponendo i contraenti su un piano di parità perfetta, l'utilizzo del contratto come metodo non è di per sé sufficiente a garantire equi risultati nella negoziazione⁵⁴. Ecco perché Hampton insiste con forza sulla necessità di unire all'idea di piena razionalità delle parti quella di *intrinsic worth*.

Nella prospettiva della contrattazione strategica, il sacrificio viene indicato sempre come un'azione irrazionale e anche Hampton insiste sul fatto che l'abnegazione non possa definirsi come preferenza autentica, perché sacrificarsi a vantaggio degli altri è una scelta non conforme ai possibili desideri degli individui razionali; ma in questa cornice di matrice evidentemente hobbesiana chi agisce erroneamente è solo la persona che "sceglie" il sacrificio. Il rispetto per gli altri, in una simile prospettiva, appare semplicemente *simulato*⁵⁵; il sostrato morale dell'accordo, che Hampton recupera dalla filosofia kantiana, consente, al contrario, di investire le persone di un pieno valore.

Dal punto di vista di Hampton, pertanto, non solo è irrazionale sacrificarsi, ma anche trattare qualcuno senza rispettare il suo *worth*.

A theory of human worth - scrive Hampton - tells one what sort of treatment is appropriate or required or prohibited for certain types of individuals on the basis of an assessment of *how valuable* these individuals are.⁵⁶

Nel caso di Hobbes, come è stato più volte ribadito, il valore degli individui «can only be instrumental», mentre la posizione kantiana, come è noto,

⁵³ Cfr. A. Pyle, *Key Philosophers in Conversation. The Cogito Interviews*, cit., p. 236.

⁵⁴ Ruth Abbey sostiene che l'uso del contratto in Hampton sia, in realtà, superfluo. Cfr. R. Abbey, *The Return of Feminist Liberalism*, cit., p. 132.

⁵⁵ Cfr. J. Richardson, *On Not Making Ourselves the Prey of Others: Jean Hampton's Feminist Contractarianism*, cit., p. 35.

⁵⁶ J. E. Hampton, *Forgiveness, Resentment and Hatred*, cit., pp. 45-46.

evidenzia che «we are intrinsically valuable as ends-in-ourselves»⁵⁷. Al di là della dicotomia Hobbes-Kant, che viene proficuamente risolta in un'interessante coniugazione dei due paradigmi da parte di Hampton, la filosofa nota in realtà che «Kant has other opponents»:

There are objective theories of our intrinsic worth which do not accord all of us equal rank; consider, for example, views of human beings which propose that certain people, by virtue of being members of a race or caste or sex, are higher in value and deserving of better treatment than those who are in different race or caste or sex. That women are more frequent targets than men for certain kinds of violence shows that many assailants see males, but not females, as having a value that rules out the infliction of this sort of violence.⁵⁸

Questa possibilità è però sconfessata, nell'impianto hamptoniano, da quella che potremmo definire come *concordanza di morale e razionale* e, viceversa, *piena equiparazione di irrazionale e immorale*. Seguendo Gauthier su questo punto, Hampton sostiene che:

The term “immoral” could, at most, designate those irrational agents who violate a species of rationally dictated imperative - for example, the imperatives that direct people as to how to achieve peace, or cooperation, or impartial behavior. Philosophers such as David Gauthier [...] are committed to assimilating immorality to irrationality in this way.⁵⁹

Le implicazioni morali della condotta individuale rappresentano un tema importante nella riflessione della filosofa. Nel saggio *Mens Rea*, ad esempio, pur riflettendo essenzialmente sulla nozione di colpa, Hampton sostiene che è necessario trovare la via per convincere le persone ad agire bene, dal momento che è ragionevole condannare il male: «The defiant mental act that I claim is distinctive in human beings is not just the act of disobeying a command; it is the choice which leads to the disobedience. Specifically, *it is the choice to supplant*

⁵⁷ Ivi, p. 46.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ J. E. Hampton, *Mens Rea*, cit., p. 85.

*what one knows to be an authoritative rule with a different authority that sanctions the act one wishes to take*⁶⁰.

La filosofa intende sottolineare il carattere immorale - nonché irrazionale - del mettere deliberatamente in atto comportamenti sbagliati. Allo stesso modo, discutendo di problematiche connesse alla giustizia, Hampton indica come razionale, e morale, rispettare le clausole contrattuali, dal momento che solo attraverso un accordo esplicito possiamo perseguire un ideale di giustizia.

Ciò che le persone possono razionalmente preferire e su cui è possibile ragionevolmente concordare - tenendo conto dell'idea di *intrinsic worth* - sono gli elementi e i principi minimi che garantiscono la giustizia nel privato, secondo rispetto e reciprocità:

If we understand the structure and the role of the contractarian device in our moral thinking, the contract idea isn't in any sense foundational, or even necessary, for effective moral reasoning. It is merely a test that is heuristically valuable for the moral agent, in virtue of the fact that it is informed by the ideas that are the real source of moral reasoning.⁶¹

Più precisamente Hampton sostiene che richiamarsi all'idea kantiana di valore intrinseco consente davvero di formulare un contratto ideale fra eguali. Il *contractarian test*, peraltro, non può essere considerato come «a morally neutral device», come invece accade, sostiene Hampton, nella teoria rawlsiana⁶²: «I see it as an image fed by normative ideas that one is ultimately relying on when using the test to make moral evaluations»⁶³; ecco perché non è possibile considerare la contrattazione, e le parti in essa coinvolte, in termini meramente strumentali.

⁶⁰ Ivi, p. 91-92; cfr. J. E. Hampton, *The Nature of Immorality*, cit., p. 27. Per un ulteriore approfondimento sulla relazione fra razionalità e morale, sebbene le argomentazioni siano a volte frammentarie, cfr. Id., *The Authority of Reason*, R. Healey (ed.), Cambridge U.P., New York 1998, con particolare attenzione per i capitoli 4 e 5.

⁶¹ J. E. Hampton, *Feminist Contractarianism*, cit., p. 30.

⁶² Cfr. Ivi, p. 26.

⁶³ *Ibidem*.

{ 1 } AUTOINTERESSE E RECIPROCIÀ

Al netto di alcune fondamentali differenze, la mia opinione è che il *contractarian test* svolga, nel contesto della teoria hamptoniana, una funzione paragonabile a quella del velo di ignoranza rawlsiano, poiché, seppure in contesti dissimili (relazioni intime per un verso, posizione originaria per l'altro), è possibile, grazie a tali strumenti, il raggiungimento di un ragionevole consenso fra le parti.

Mi rendo conto, tuttavia, che la formulazione del *contractarian test* con un così diretto richiamo all'essere motivati *esclusivamente* dall'interesse personale, potrebbe far pensare a una significativa vicinanza all'impianto di Gauthier, nel quale l'autointeresse è presentato come l'elemento principale della negoziazione, poiché solo in vista dei fini personali è possibile accettare i vincoli da essa derivanti⁶⁴. L'individuo di Gauthier, pur avendo ben chiari i suoi obiettivi, non è un massimizzatore diretto, come lo stolto hobbesiano ad esempio, ed è per questo che risulta disposto ad accettare alcune clausole contrattuali, ma solo se esse garantiscono, comunque, la massimizzazione delle preferenze. Come sostiene apertamente il filosofo, «we shall develop moral theory as part of choice theory»⁶⁵, indicando che anche Rawls «has insisted

⁶⁴ Come indica chiaramente Tito Magri, in *Morals by Agreement* «non si tratta di dare alla morale un modello in termini di scelta razionale, a partire da premesse morali, di ripercorrere la strada di Rawls o di Harsanyi, ma di generare la morale come vincolo razionale, a partire dalle premesse *non* morali della scelta razionale», T. Magri *Fuga dalla strategia. A proposito del neo-hobbesismo di D. P. Gauthier*, «Teoria politica», vol. III, n. 2, 1987, p. 85. In Hampton, tuttavia, il contratto sembra essere animato proprio da premesse morali, sebbene certamente la filosofa condivide con Gauthier il tentativo di «applicare la teoria dei giochi all'etica, o meglio, alla teoria della giustizia» (Ivi, p. 86), considerando l'accordo contrattuale alla stregua di «una strategia congiunta in un gioco cooperativo», *Ibidem*. Tuttavia, al fine di superare alcuni «punti deboli» della proposta di Gauthier, Hampton insiste fortemente sulle sollecitazioni kantiane.

⁶⁵ D. Gauthier, *Morals by Agreement*, cit., p. 4. Per una lettura sulle tesi di Gauthier cfr. P. Marrone, *David Gauthier: strategia, mercato, natura*, in «Giornale di metafisica», n.s., 17, 1995 e S. Fratini, *David Gauthier: pensare la reciprocità. Una lettura critico-analitica*, Pavia U.P., Pavia 2011.

that the theory of justice is ‘perhaps the most significant part, of the theory of rational choice’»⁶⁶.

Il perseguimento del proprio “self-interest” rappresenta certamente un punto fermo nella teoria di Hampton, ribadito a più riprese in diversi saggi, ma a ciò si aggiunge il necessario uguale riconoscimento dell’*intrinsic worth* di tutte le parti coinvolte. Ecco perché nel tentativo di indicare dove si situa il confine fra “giusto” e “ingiusto” lo strumento del contratto gioca, per Hampton, un ruolo significativo: se assumiamo che gli individui siano liberi, uguali e razionali, sappiamo che non potranno optare per vincoli controproducenti e che, una volta stabiliti i termini di un accordo, non rispettare i patti sarebbe non solo irragionevole, ma anche immorale.

Per quanto certamente Hampton sia influenzata dalle riflessioni di *Morals by Agreement*, il meccanismo di negoziazione proposto dalla filosofa non è perfettamente coincidente, ed anzi per altri versi si discosta abbastanza, da quello di Gauthier, dal momento che in Hampton la giustizia sembra essere un vero e proprio *fine da perseguire* e non un semplice risultato indiretto della contrattazione razionale. Il richiamo alla tradizione kantiana, come si è detto, non consente di abbracciare un’idea così strumentale della morale come quella proposta dal filosofo inglese. Scrive Hampton:

One’s concern to cooperate with someone whom one cannot dominate leads one to behave in ways that mimic the respect that one ought to show to her simply by virtue of her worth as a human being.⁶⁷

La proposta di Hampton si configura, dunque, come una teoria molto più deontologica che non teleologica e cerca di rispondere a una questione che non trova posto nella teoria di Gauthier: come è possibile difendere gli interessi di tutte le parti, quindi anche dei più deboli?⁶⁸

⁶⁶ *Ibidem*. Cfr. J. Rawls, *A Theory of Justice*, cit., p. 16. L’affermazione è stata successivamente rettificata da Rawls (cfr. *Justice as Fairness*, cit., p. 82). In ogni caso, anche nell’analisi di Gauthier, non c’è un profondo sviluppo della relazione fra morale e teoria della scelta razionale.

⁶⁷ J. E. Hampton, *Feminist Contractarianism*, cit., p. 13.

⁶⁸ La questione viene apertamente sollevata da Hampton, cfr. *Two Faces of Contractarian*

{ 2 } RAGIONE, RAGIONEVOLEZZA, GIUSTIZIA

Per Gauthier l'unico principio desumibile da una contrattazione è quello del *minimax*: ha senso collaborare con gli altri solo se, in tal modo, si giunge a massimizzare le proprie preferenze, ma poiché gli individui si trovano naturalmente (nonché socialmente) in condizioni di asimmetria - che potrebbero pregiudicare le loro capacità di contrattazione, oltre che di realizzazione dei loro obiettivi - è necessario pensare a dei correttivi, per evitare che la società civile, o le relazioni intime, se ci limitiamo a Hampton, assuma le sembianze di uno *stato di natura temperato*.

Anche in Rawls, ad esempio, una certa idea di massimizzazione delle preferenze sembra rivestire un ruolo importante, tanto è vero che i decisori razionali, sotto il velo di ignoranza, si accordano sul principio di differenza, optando quindi per una redistribuzione secondo la regola del *maximin*⁶⁹; ma tale scelta avviene all'oscuro della propria condizione, cioè si ritiene, ragionevolmente, che quanto stabilito debba effettivamente valere per tutti e garantisca possibilità eque soprattutto, ma non esclusivamente, per i meno avvantaggiati⁷⁰. L'utopia realistica che mira all'equità deve essere retta da un

Thought, cit., p. 47. Come nota Kymlicka: «Se sia vantaggioso attenersi a una particolare convenzione dipende dalle proprie preferenze e dai propri poteri. Le persone forti e ben dotate, possedendo un potere contrattuale molto maggiore, avranno più interesse a farlo di quelle deboli e scarsamente dotate. Queste ultime arrecano ben pochi benefici agli altri, e quel poco che producono può essere loro semplicemente sottratto senza paura di ritorsioni. Poiché la collaborazione con loro dà frutti alquanto scarsi e le loro ritorsioni non fanno paura, i forti non hanno nulla da guadagnare nell'accettazione di convenzioni che riconoscono o tutelano gli interessi dei deboli», W. Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy. An introduction*, Clarendon, Oxford 1990, tr. it.; *Introduzione alla filosofia politica contemporanea*, Feltrinelli, Milano 1996, p. 147; cfr. anche pp. 151-2.

⁶⁹ Per una discussione sulla regola del *maximin* cfr. Ivi, pp. 79-81.

⁷⁰ Scrive Rawls: «First, a statement of the maximin rule: it tells us to identify the worst outcome of each available alternative and then to adopt the alternative whose worst outcome is better than the worst outcomes of all the other alternatives. [...] being guided by the maximin rule [...] is compatible with the familiar principle of maximizing the fulfillment of one's interests, or (rational) good. The parties' use of the rule to organize their deliberations in no way violates this familiar principle of rationality. Rather, they use the rule to guide them in deciding in accordance with that principle in the highly unusual, if not unique, circumstances of the original position when the matter at hand is of such fundamental significance» (J. Rawls, *Justice as Fairness*, cit., pp. 97-99).

criterio di imparzialità, conformemente all'idea per cui la giustizia è la prima tra le *virtù sociali*. Per Gauthier, al contrario, «Morality [...] can be generated as a rational constraint from the non-moral premises of rational choice»⁷¹.

Ma la scelta razionale alla quale Rawls fa riferimento si riduce, nell'interpretazione di Gauthier⁷² - e che mi pare essere almeno in parte condivisa da Hampton - alla scelta asettica che “chiunque farebbe”, senza alcun legame con le preferenze specifiche dei contraenti. Per Hampton, come è stato già sostenuto, questo è un palese limite della proposta del professore di Harvard, dal momento che il ricorso a un'idea di imparzialità così forte rende la negoziazione vuota; motivo per cui la filosofa sostiene che la teoria di Rawls non possa definirsi, in ultima istanza, contrattualistica⁷³. Trovo che questo punto sia particolarmente interessante e meritevole di maggiore attenzione.

In Rawls, come è noto, è possibile raggiungere e garantire l'equità solo partendo da una non conoscenza dei propri fini: nella posizione originaria il velo di ignoranza rappresenta un vero e proprio criterio di neutralità, anche se la contrattazione è guidata dalla razionalità dei decisori⁷⁴, che operano una scelta di cui intuizionismo e utilitarismo sono comunque componenti essenziali. In Hampton, come in Gauthier, abbiamo, invece, la situazione

⁷¹ D. Gauthier, *Morals by Agreement*, cit., p. 4.

⁷² «Rawls argues that the principles of justice are the objects of a rational choice - the choice that any person would make, were he called upon to select the basic principles of his society from behind a 'veil of ignorance' concealing any knowledge of his own identity. The principles so chosen are not directly related to the making of individual choices [...] They may be, in Rawls's terminology, reasonable constraints, but what is reasonable is itself a morally substantive matter beyond the bounds of rational choice» (Ivi, pp. 4-5).

⁷³ Cfr. J. E. Hampton, *Contracts and Choices: Does Rawls Have a Social Contract Theory?*, cit., e Id., *Political Philosophy*, cit., pp. 133 sgg.

⁷⁴ Sebbene questa idea sia stata modificata da Rawls nel corso del tempo e in buona parte sostituita da quella di “ragionevolezza”, i decisori sono presentati come razionali anche in *Justice as Fairness* (cit., cfr. p. 16). Tuttavia, Rawls suggerisce che i termini dell'accordo, e dunque i principi di giustizia, siano ragionevoli, secondo la definizione avanzata già nel saggio *Kantian Constructivism in Moral Theory*: «The Reasonable presupposes and subordinates the Rational. It defines the fair terms of cooperation acceptable to all within some group of separately identifiable persons, each of whom possesses and can exercise the two moral powers. All have a conception of their good which defines their rational advantage, and everyone has a normally effective sense of justice: a capacity to honor the fair terms of cooperation. The Reasonable presupposes the Rational, because, without conceptions of the

inversa: gli individui che si occupano della contrattazione sono reali⁷⁵, e non potrebbe essere altrimenti, perché solo una piena conoscenza dei propri fini, sostengono i due filosofi, consente di giungere a un risultato desiderabile. Bisogna però tener presente, a questo punto, che se nella teoria di Gauthier, a differenza di quanto accade in quella di Rawls, non c'è alcun richiamo a elementi deontologici, in Hampton il riferimento alla giustizia, intesa come valore, è evidente e imprescindibile. Discutendo della teoria rawlsiana Hampton sostiene:

Rawls might ask how we can construct a “real” contract argument, using “real” people with all their differing views, talents, and so on, without introducing into the contracting process biases, prejudices, and differences in bargaining power that destroy the impartiality, and thus the moral authority, of the whole process. Some critics, for example, David Gauthier, have tried to show that we can do so, construction non-Rawlsian contract situations where people have some (or even complete) knowledge of their circumstances and who contract upon non-Rawlsian - and far more conservative - conceptions of justice. But these critics have in turn had their arguments attacked by those who question the moral acceptability of the starting points of their contracting parties [...] How can one construct such theory so that it includes only morally relevant information and no prejudicial ideas and yet ensure that a genuine contract among the parties can take place? And what grounds does (should) one use to determine when information is “morally

good that move members of the group, there is no point to social cooperation nor to notions of right and justice, even though such cooperation realizes values that go beyond what conceptions of the good specify taken alone. The Reasonable subordinates the Rational because its principles limit, and in a Kantian doctrine limit absolutely, the final ends that can be pursued», J. Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Theory*, cit., p. 530. Cfr. Id, *Justice as Fairness*, cit., pp. 81 sgg.

⁷⁵ Credo sia opportuno sottolineare, tuttavia, che nella prefazione alla raccolta di saggi *The Intrinsic Worth of Persons*, Gauthier avanza un argomento critico su questo preciso punto, affermando che: «In “Feminist Contractarianism” Jean insists that “every contract theory...has used the idea of a contract as a heuristic tool that points us toward the correct form of moral reasoning and has not relied on the notion of contract in any literal way to do any justificatory work.” This seems to me to sell contractarianism short. For at least on my view, the contract is intended to do real work. Only by determining what rational persons would agree to in a suitable pre-moral situation can we give content to and a rationale for moral principles. Proposed or alleged moral principles can be put to the contractarian test – might they be agreed to by rational persons seeking principles to govern their interactions? I leave to the reader the question whether this role is merely a “heuristic tool.” Would that I could argue the issue with Jean herself!» (cit., p. xii).

relevant”? Such questions remain live ones for contractarian theorists today.⁷⁶

L’opera di Gauthier si configura come un tentativo di offrire un fondamento logico di tipo contrattualistico (*contractarian*) per distinguere fra ciò che ciascuno può e non può fare; mentre i principi morali sono intesi come l’oggetto di un accordo pienamente volontario stretto *ex-ante* da individui razionali. Sebbene l’accordo sia ipotetico, le parti dell’accordo sono, come si è visto, assolutamente concrete e reali, veri e propri individui fra loro diversi per capacità e obiettivi. Il terreno di incontro fra gli individui razionali dovrebbe essere rappresentato proprio dalla “dimensione morale”; in questo senso il contrattualismo è da intendersi, per Gauthier, come fondamento logico della morale. La morale non fa la sua comparsa in maniera “magica”, piuttosto essa scaturisce direttamente dall’idea razionale di massimizzazione.

Tuttavia, in Hampton la questione non è altrettanto lineare. La filosofa sembra presupporre che, se è vero, da un lato, che i patti si istituiscono per il mutuo vantaggio, è altrettanto vero, dall’altro, che gli accordi non si esauriscono in questo, dal momento che essi devono garantire un certo livello di giustizia per essere considerati validi.

Certamente il test contrattualistico è pensato per essere utilizzato da persone reali che abbiano piena consapevolezza - e questa è certamente una difficoltà da considerare - dei propri desideri⁷⁷, nonché dei propri mezzi;

⁷⁶ J. E. Hampton, *Political Philosophy*, cit., pp. 142-143.

⁷⁷ Si ricordi, a questo proposito, la critica che Hampton riserva all’opera di Rawls, cfr. *Contracts and Choices: Does Rawls Have a Social Contract Theory?*, cit. Il problema, agli occhi della filosofa, è rappresentato proprio dal fatto che i decisori razionali non hanno contezza delle proprie caratteristiche; nell’argomentazione di Hampton la teoria rawlsiana potrebbe dirsi contrattualistica solo se si potesse fare a meno tanto della posizione originaria quanto del velo di ignoranza - cioè eliminando gli elementi di cui quella stessa teoria si sostanzia, motivo per il quale non mi sembra che il discorso di Hampton risulti, in questo caso, accoglibile. Peraltro, come avrò modo di illustrare a breve, la mia idea è che il *contractarian test* a cui la filosofa si riferisce svolga, essendo un vero e proprio strumento ipotetico, una funzione simile a quella del velo di ignoranza in posizione originaria, poiché è capace di investire i partner di una razionalità perfetta evidentemente diversa da quella posseduta da individui in carne ed ossa, creando dunque le condizioni per un accordo ragionevole. Cfr. cap. dodicesimo pp. 226 sgg.

tuttavia lo strumento sembra presentare dei caratteri di *imparzialità* nel momento in cui esso consente ai contraenti di pensarsi su un piano di perfetta parità e piena uguaglianza, fungendo da correttivo rispetto anche alle semplici asimmetrie nella forza contrattuale:

the test - scrive Hampton - must be informed by a set of normative concepts that, taken together, enable us to define exploitation and recognize it when it occurs.⁷⁸

Quando ricorrono al *contractarian test* le parti di Hampton sono investite di una perfetta *razionalità* - che garantisce di pervenire a un *ragionevole* accordo - anzitutto perché sono in grado di focalizzare con piena lucidità i propri obiettivi, e perché, anche se pensano primariamente a se stessi, riescono a percepire allo stesso tempo gli interessi degli altri. Pur essendo certamente influenzata da un'idea di contrattazione come pura "negoziazione", le clausole normative del *contractarian test*, e in particolare modo il richiamo a un identico potere contrattuale delle parti, allontanano la teoria di Hampton dal modello di Gauthier, per renderla molto più simile alla ricerca della giustizia intesa come *fairness* di stampo rawlsiano. Nelle intenzioni di Hampton è importante evitare, infatti, che chi è pienamente consapevole di avere un maggior potere contrattuale cerchi di piegare la disposizione cooperativa dei più deboli a proprio vantaggio. Il problema, che è presente evidentemente in *Morals by Agreement*, viene efficacemente superato dalla filosofa attraverso il richiamo a una precisa idea della persona, che implica un identico "bargaining power" per i contraenti.

⁷⁸ J. E. Hampton, *Feminist Contractarianism*, cit., p. 22.

{ CAPITOLO DODICESIMO }

UNA MATRICE RAWLSIANA

Il ricorso all'idea di contratto non vuole essere, nella teoria di Hampton, «a simple appeal to equality»⁷⁹: come si è detto più volte, infatti, il test contrattualistico, richiamandosi a una precisa idea di reciprocità, non può richiedere solo una distribuzione simmetrica di responsabilità, compiti e benefici, dal momento che un simile modello di giustizia non sarebbe utile a risolvere le più profonde controversie del privato. Lo sfruttamento, del resto, non necessariamente si configura laddove qualcuno venga maggiormente incontro alle necessità dell'altro, se questo rientra, ad esempio, nelle sue disponibilità di mezzi in senso lato e, più in genere, laddove il valore intrinseco della persona sia comunque integralmente rispettato. Il *contractarian test*, quindi, può essere considerato come un correttivo per gli squilibri evidenti, ma anche - e forse soprattutto - per le situazioni in cui ogni appello all'equità sia stato sistematicamente disatteso. L'obiettivo della filosofa sembra quello di trovare un modo per combattere le ingiustizie palesi che caratterizzano le relazioni private; eppure il test contrattualistico non pare possedere tale potere, almeno nell'interpretazione che di esso ha dato la critica. Ruth Abbey sostiene che

Hampton freely admits that her thought experiment poses questions rather than yielding clear and distinct answers [...] No lexically ordered principles of justice arise from this, nor even anything approaching Okin's desideratum of an equal division of domestic labour.⁸⁰

Riferendosi all'affermazione di Hampton secondo la quale, data la complessità delle circostanze in cui le persone possono venire a trovarsi «there is no formula applicable in all situations»⁸¹; Abbey ritiene che:

⁷⁹ Cfr. J. E. Hampton, *Feminist Contractarianism*, cit., p. 22.

⁸⁰ R. Abbey, *The Return of Feminist Liberalism*, cit., p. 126.

⁸¹ J. E. Hampton, *Feminist Contractarianism*, cit., p. 35.

Hampton's focus on the question posed rather than the answer provided suggests that her primary concern in FC [*Feminist Contractarianism*] is consciousness-raising: the contractarian thought experiment encourages women to think about themselves as beings with intrinsic worth and to review their relationships, and their own behaviour, from this standpoint.⁸²

Il test contrattualistico di Hampton viene presentato, da Abbey, come un semplice *mezzo* attraverso il quale prendere coscienza dello sfruttamento e dell'ingiustizia, ma incapace di fornire dei solidi principi di giustizia per il privato. Hampton afferma, però, che dal "contract test" sia determinabile una certa forma di *political liberalism*⁸³, precisamente «not a morally neutral form of political liberalism but rather (and quite deliberately) a morally loaded liberalism informed by a conception of the person prescribing the creation and sustenance of institutions that respect the worth and legitimate interests of persons»⁸⁴, e Abbey fa correttamente notare che «given her intimate knowledge of Rawls's writings, this depiction of her liberalism as political is unlikely to be accidental»; eppure: «When measured by Rawlsian criteria, Hampton's feminist liberalism fails to qualify as a political doctrine»⁸⁵.

⁸² R. Abbey, *The Return of Feminist Liberalism*, cit., p. 127.

⁸³ Del quale, tuttavia, non vengono discussi i dettagli nel saggio, cfr. J. E. Hampton, *Feminist Contractarianism*, cit., p. 36.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ R. Abbey, *The Return of Feminist Liberalism*, cit., p. 255. Questo sarebbe motivato, secondo Abbey, dal fatto che «Hampton's principles of justice do not apply to the basic structure alone and thus violate the first criterion of political liberalism», sebbene «her reworked conception of care also includes what Rawls calls "ideals of personal character, as well as ideals of friendship and of familial and associational relationships"», Ivi, pp. 255-256. Abbey nota ancora che «Hampton's ideal of self-authorship could, of course, be simply a perfectionist dream with no ramifications for politics and thus might not, on its own, move her liberalism from political to comprehensive» (Ivi, p. 256), dunque «although she does not specify the mechanisms by which this provision is to occur, it seems fair to assume that the state would be called on to supply some of these things or, at very least, to create and enforce public policy ensuring their provision. On this count too, then, Hampton's position overshoots the boundaries of a purely political liberalism» (*Ibidem*). Una argomento critico piuttosto simile, tuttavia, viene elaborato da Hampton all'indirizzo di Rawls (cfr. J. E. Hampton, *Should Political Philosophy Be Done Without Metaphysics?*, cit.). La filosofa sostiene infatti che: «Given that modern constitutional democracies are still not societies in which there is widespread agreement that all people should be accorded the same rights and

Mi sia consentito di suggerire una possibile interpretazione alternativa. Alla luce delle considerazioni avanzate finora credo sia possibile, al contrario, ravvisare una certa vicinanza fra le due proposte, in particolare, fra l'analisi delle relazioni private basata sul *contractarian test* di Hampton e i meccanismi decisionali che intervengono nell'ambito della posizione originaria di Rawls. L'accostamento delle due teorie, che potrebbe apparire azzardato se ci si limita alla lettura delle dichiarazioni critiche che la filosofa rivolge al suo maestro⁸⁶,

opportunities, we have an obligation as philosophers committed to arguing with, and thus respecting, our fellow human beings to persuade opponents of that idea and thus to change their minds. Arguing that they ought to do so because such respect promotes stability is one kind of Socratic argument (it is an argument that is supposed to assert a true causal connection). But even better in the eyes of those who have been denied such respect is an argument maintaining that disrespectful ideas and practices ought to be rejected because they are wrong. These reflections are meant to suggest that the activity of philosophy is itself based upon substantive metaphysical beliefs about the nature of human beings. I would argue that those political philosophers who share Socrates' delight in the pursuit of knowledge with their fellow human beings should not want to give up that pursuit, or the fight for the conditions of free and equal respect that make it possible» (Ivi, pp. 813-814). Non è mio interesse, in questa sede, indagare se la teoria rawlsiana possa effettivamente considerarsi un esempio di liberalismo politico perfetto o se, come suggerisce Hampton, nessuna teoria politica possa prescindere da elementi metafisici (cfr. anche Id., *Hobbes's Science of Moral Philosophy*, cit., pp. 61 sgg.; Id., *The Common Faith os Liberalism* (1994), in D. Farnham (ed.), *The Intrinsic Worth of Persons*, cit.); tuttavia credo che le idee che Hampton definisce *sbagliate*, sostantivando moralmente il suo liberalismo, sono esattamente le idee *irragionevoli*, nel lessico di Rawls. Si può supporre, come Rawls fa, che esse rappresentino anche dei valori morali per qualcuno, ma la loro fondazione è, e deve essere, politica se si vuole giungere a un livello pienamente normativo. Del resto, anche le posizioni irragionevoli si basano spesso sui medesimi presupposti normativi: si tratta, in genere, di richieste di riconoscimento di libertà e di uguaglianza. Può risultare problematico capire "quanto pluralismo" sia davvero contenuto in una teoria così costruita, ma è altresì evidente che solo tramite un accordo ampio e non morale sia possibile costruire la nostra vita insieme, proprio in virtù del fatto che il dissenso (ragionevole) deve essere preso sul serio. L'idea di dignità umana può essere considerata anche come un valore morale, ma si pone come fondamento politico dal momento che tale fondamento è (o almeno si suppone che sia) massimamente condivisibile. Se questo discorso è valido, credo che si possa intendere il *contractarian test* come una sorta di *overlapping consensus* familiare, anche se Hampton forse non approverebbe un simile accostamento. Si deve però tener presente, inoltre, che - come è stato precedentemente ricordato - Hampton definisce il valore umano come una delle due idee normative alla base del *contractarian test* (cfr. J. E. Hampton, *Feminist Contractarianism*, cit., p. 22). Se prendiamo sul serio le idee di libertà e uguaglianza, o di dignità per dirla con Hampton, è necessario pensare a un terreno di sviluppo per esse, motivo per cui gli accordi che sperano di essere equi e duraturi non possono strutturarsi su basi squisitamente morali.

⁸⁶ Cfr. J. E. Hampton, *Contracts and Choices: Does Rawls Have a Social Contract Theory?*, cit., e Id., *Should Political Philosophy Be Done Without Metaphysics?*, cit.

sembra tuttavia essere utile per superare alcuni punti problematici che emergono in maniera evidente alla lettura di *Feminist Contractarianism*. Oltretutto, nell'opera pubblicata postuma, *Political Philosophy*, si rintraccia una visibile apertura da parte di Hampton nei riguardi della posizione rawlsiana⁸⁷.

{ 1 } CONTRACTARIANISM O CONTRATTUALISMO IDEALE?

Nelle pagine dedicate al modello contrattualistico kantiano nel saggio del 1992, Hampton afferma che vi sono delle significative critiche femministe alla rielaborazione rawlsiana dell'idea di imperativo categorico:

These feminists charge [...] that Rawls's stripping people of their socially defined identities and sending them off to an "Archimedean point" to choose among or between moral conceptions asks us to do the impossible.⁸⁸

Come è stato ricordato, anche Hampton aveva sostenuto, in un saggio giovanile, che la teoria di Rawls non può considerarsi una vera teoria contrattualistica⁸⁹, dal momento che la fase decisionale, rappresentata attraverso l'espedito ipotetico dell'*original position*, fa leva su un'idea di

⁸⁷ Cfr. J. E. Hampton, *Political Philosophy*, cit., p. 164. Si ricorda che l'opera è stata editata e curata da Richard Healey, marito della filosofa.

⁸⁸ J. E. Hampton, *Feminist Contractarianism*, cit., p.14.

⁸⁹ È interessante notare che una critica simile viene rivolta all'indirizzo di Hampton da parte di Abbey la quale sostiene che, nonostante la filosofa recuperi alcuni elementi del contrattualismo kantiano - mentre il ricorso alla tradizione hobbesiana sarebbe, come si è visto, assolutamente superfluo - risulta chiaro che «the contract terminology is metaphorical only, performing no real normative work» (R. Abbey, *The Return of Feminist Liberalism*, cit., p. 128). Tale ruolo sarebbe, invece, effettivamente giocato «by the ideal of humans seeing themselves, and all humans, as ends in themselves» (*Ibidem*). Questa lettura sarebbe supportata dal fatto che in *Selflessness and the Loss of Self*, Hampton propone un ragionamento simile a quello di *Feminist Contractarianism*, ma senza fare riferimento ad alcun elemento contrattualistico (cfr. Ivi, p. 132). Non condivido la lettura di Abbey e trovo, invece, che *Feminist Contractarianism* debba essere considerata come l'opera più densa di teoria politica. I motivi per cui in *Selflessness and the Loss of Self* non è presente alcun richiamo al contrattualismo possono essere rintracciati nel taglio argomentativo del saggio, molto più orientato a far emergere la questione del rispetto di sé come dovere morale verso se stessi.

contratto puramente simbolica e non realmente essenziale per il buon funzionamento della teoria. Spogliati di ogni caratteristica propria, poiché sottoposti al velo di ignoranza, i decisori razionali non sono in grado, sostiene Hampton⁹⁰, di esprimere un effettivo consenso, né tantomeno pervengono a un compromesso contrattuale:

Any single person, reasoning alone, would prefer Rawls's two principles if he reasoned in this way. So has Rawls presented his theory of justice as endorsed by *contract thinking*?⁹¹

La risposta a questa domanda sembra essere, per Hampton, alla metà degli anni Novanta, ancora negativa. Poiché in posizione originaria gli individui sono coperti dal velo di ignoranza, la loro razionalità li induce verso un unico esito possibile, per cui i principi di giustizia che dovrebbero derivare dalla contrattazione pre-sociale non sono l'esito di una negoziazione in forza di posizioni differenti, piuttosto il risultato del fatto che la logica adottata da Rawls, grazie alla quale possiamo comprendere il ragionamento delle parti in posizione originaria a partire dal punto di vista di qualunque decisore razionale, annulla in sostanza qualsiasi possibile appello alla differenza. Scrive Hampton:

But if the choice of the two principles is not a function of any contract in Rawls's hypothetical contract situation, why should we take his argument to be contractarian?⁹²

L'idea di Hampton, dunque, è che Rawls non utilizzi davvero una metodologica contrattualistica poiché nella posizione originaria non è possibile

⁹⁰ Cfr. J. E. Hampton, *Contracts and Choices: Does Rawls Have a Social Contract Theory?*, cit.

⁹¹ J. E. Hampton, *Political Philosophy*, cit., p. 141.

⁹² *Ibidem*. Per offrire un ulteriore elemento a vantaggio della tesi per cui la teoria di Rawls non può considerarsi realmente contrattualistica, Hampton fa riferimento alla critica utilitarista, la quale evidenzia, ad esempio, che in condizioni di incertezza è più razionale «to use the "principle of insufficient reason" to establish reasonable probabilities in this situation and then decide on the basis of those probabilities», Ivi, p. 142.

rintracciare alcuna forma di negoziazione per la scelta dei principi di giustizia; mentre il contratto, nella lettura che Hampton propone, dovrebbe nascere da una situazione di contrasto e disaccordo. Certamente si deve convenire sul fatto che il contratto come strumento serva per porre ordine fra concezioni alternative o parzialmente divergenti, ma poiché il fine perseguito è quello di stabilire le condizioni che garantiscano stabilità e durata, è evidentemente necessario individuare gli elementi base che rendono possibile l'accordo. Oltretutto, anche se in posizione originaria si suppone che i decisori razionali non siano direttamente a conoscenza delle proprie specifiche preferenze, gli individui rappresentativi sono pienamente consapevoli del fatto di avere, in quanto individui particolari, delle preferenze, le quali si manifesteranno progressivamente con l'assottigliarsi del velo di ignoranza. Non sapendo quali dotazioni saranno loro assegnate dalla lotteria sociale e naturale, i decisori hanno interesse a salvaguardare le differenze, e devono quindi trovare un modo attraverso il quale garantire condizioni eque per tutti. Questo è il problema dal quale parte Rawls, e dal quale, a mio parere, dovrebbe prendere le mosse qualsiasi teoria che tenga realmente in considerazione l'individuo.

Mi pare inoltre che la critica di Hampton perda di consistenza, se consideriamo gli obiettivi che la sua riflessione teorica dichiara di voler perseguire. Se si esclude qualsiasi richiamo all'imparzialità, in che modo la difesa dell'*intrinsic worth* richiesta da Hampton può coniugarsi con punti di vista reali, carichi di pregiudizi? Come la filosofa ammette, e come è stato ricordato in una precedente citazione, i teorici contrattualisti - ad eccezione di Rawls, aggiungo io - non sono stati in grado di fornire una risposta soddisfacente per questo quesito. Il disaccordo, che in Hampton è considerato un elemento cardine di ogni contrattazione, è in realtà presupposto anche in *A Theory of Justice*. Ma disaccordo e diversità, che certo sono i motivi per i quali è necessario ricorrere a una *mediazione*, devono condurre su un terreno di incontro sicuro, non particolarmente ampio, ma stabile, che in Rawls coincide con l'accettazione dei principi di giustizia, intesi come fondamenti minimi dell'accordo politico. Anche Hampton indica delle basi minime per l'accordo privato, le quali sono rappresentate da quelli che chiamo "principi di giustizia",

ma che in ultima istanza devono essere considerati almeno come delle vere e proprie clausole della *negoziiazione ragionevole*⁹³.

Le relazioni che non rispettano i più basilari requisiti di giustizia non sono in grado di superare il test contrattualistico, pertanto i patti da cui derivano non possono essere considerati validi; va da sé, dunque, che chi mette in pratica azioni non conformi alle clausole di giustizia fa qualcosa che non può essere ammesso, dunque le clausole dell'accordo devono non solo essere condivise, ma sono indicate da Hampton come "condivisibili in sé"⁹⁴ in forza della razionalità delle parti, esattamente come accade in posizione originaria per la "scelta" dei principi di giustizia.

{ 2 } EQUITÀ E GIUSTIZIA PROCEDURALE PURA

La mia idea è che quando Hampton sostiene che il test contrattualistico non debba essere inteso come «a simple appeal to equality», riproponga, di fatto, la lezione rawlsiana che porta il professore di Harvard a contrapporre, in *A Theory of Justice*, il concetto di giustizia procedurale pura a quelli di giustizia procedurale perfetta e imperfetta. Anche in *A Theory of Justice* non assistiamo a un semplice appello all'uguaglianza e all'identica distribuzione dei beni.

Il ricorso all'equità emerge con evidenza nella formulazione della seconda parte del secondo principio di giustizia e induce Rawls a fare alcune precisazioni sull'ideale di giustizia proposto nella sua opera. Anzitutto, come ho già avuto modo di sostenere, solo il ricorso all'espedito della posizione originaria è capace di garantire la scelta di principi minimi atti a salvaguardare i diritti fondamentali dell'individuo, consentendo a ciascuno di perseguire il proprio ideale di buona vita. Nessun decisore è a conoscenza di quali saranno

⁹³ Il *contractarian test* di Hampton implica alcuni fondamentali assiomi per cui, data la sua applicazione, non è possibile non accettare la difesa del valore umano - dunque la piena uguaglianza degli individui - e la nozione di non sfruttamento - ovvero il ricorso a un'idea di cooperazione reciproca.

⁹⁴ Le concezioni normative alla base del test rispondono, di fatto, alla domanda contrattualistica su cosa le persone potrebbero ragionevolmente essere d'accordo.

le sue dotazioni sociali e naturali, né i suoi desideri e le sue aspirazioni, convinzioni morali e religiose, tantomeno il suo sesso (espressamente nelle formulazioni successive al 1971), la sua età, e così via dicendo. Solo ricorrendo a una totale, sebbene ipotetica, imparzialità possiamo determinare le condizioni per l'applicazione di principi equi, garantendo in primo luogo un'identica libertà e pari opportunità per tutti, ma seguendo la logica del "a ciascuno secondo il suo bisogno" per quanto concerne la distribuzione dei beni primari, di cui reddito e ricchezza sono solo un punto in un variegato elenco.

Allo stesso modo Hampton propone una teoria distributiva, valida per l'ambito nel quale, tradizionalmente, la giustizia era stata considerata superflua. Per come comprendo l'argomentazione della filosofa, seguendo i richiami alla razionalità e al rispetto del valore di sé che il test contrattualistico richiede, i partner di una relazione finirebbero per acquisire caratteristiche simili a quelle dei decisori razionali coperti dal velo di ignoranza nel momento in cui rispondono alla domanda cruciale: «Could both of us reasonably accept the distribution of costs and benefits?»⁹⁵

Una conferma di quanto sostenuto arriva direttamente da Hampton che, in *Political Philosophy*, sostiene:

The contract test [...] is a device that if used in the right circumstances will call to mind the fundamental Kantian idea that all people are equal and deserving of equal regard, in a way that will enable us to diagnose successfully the presence of injustice in a relationship. In the end, I would argue, *this is also the way Rawls tries to use his original position procedure* (although it is, as I noted above, controversial whether or not he succeeds).⁹⁶ (corsivo mio)

Ad ogni modo, le differenze fra i due modelli emergono con chiarezza: per Rawls la posizione originaria presuppone l'interazione di individui rappresentativi, sotto l'effetto del velo di ignoranza, e quindi privati della

⁹⁵ J. E. Hampton, *Feminist Contractarianism*, cit., p. 21.

⁹⁶ J. E. Hampton, *Political Philosophy*, cit., p. 164.

possibilità di essere a conoscenza di fatti particolari e condizioni personali⁹⁷; mentre per Hampton il *contractarian test* richiede, per agenti in carne ed ossa, un'ipotetica imparzialità derivante dalla consapevolezza del proprio «intrinsic value». Abbey nota che:

There is some universalism, in that all parties are encouraged to think of everyone as possessing intrinsic worth. There is some abstraction in the way people are invited to think about their relationships, but this is not highly advanced. It is far less exiguous than that of the Rawlsian OP [original position], for example, for it does not ask the person to shed all knowledge of the features that particularize her nor to recuse herself from central relationships in her life [...] all Hampton's thought experiment demands is that the person undertaking it assume some distance from her relationships to ask whether their burdens and benefits are compatible with acknowledgment of the intrinsic worth of all participants.⁹⁸

Tuttavia mi pare di ravvisare degli importanti elementi di contatto fra i due strumenti, primo fra tutti il fatto che svolgono una funzione assai simile, avendo il compito di prevenire le ingiustizie ai danni degli individui coinvolti nel contratto. Per quanto il test contrattualistico possa essere utilizzato ripetutamente, mentre l'espedito della posizione originaria è solo il presupposto teorico per l'elaborazione dei principi guida, entrambi risultano essere degli strumenti ipotetici normativi.

Hampton, allo stesso modo di Rawls, sembra fare ricorso a un modello di giustizia procedurale pura, non presentando nell'utilizzo del *contractarian test* alcun criterio *ex ante* che consenta di giudicare indiscutibilmente l'equità dell'esito. Come nella società rawlsiana l'applicazione corretta di una procedura garantisce l'equità dell'esito⁹⁹, anche nelle relazioni private non possiamo

⁹⁷ Per una lettura critica delle principali tematiche rawlsiane cfr. S. Freeman, *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge U.P., 2003; F. Sciacca (a cura di), *Libertà fondamentali in John Rawls*, Giuffrè Editore, Milano 2002 (in particolare P. Tincani, *Chi sono le parti? Per una posizione pre-originaria*, pp. 37-73). Cfr. anche T. Pogge, *John Rawls, his Life, and Theory of justice*, Oxford U.P., New York 2007 e S. Maffettone, *Introduzione a Rawls*, Laterza, Roma-Bari 2010.

⁹⁸ R. Abbey, *The Return of Feminist Liberalism*, cit., p. 127.

⁹⁹ Cfr. S. Veca, *Sull'idea di giustizia procedurale*, cit.

servirci di un modello di giustizia procedurale perfetta che garantisca una simmetrica divisione di costi e benefici, per il semplice fatto che i risultati non sarebbero realmente *equi*, non tenendo conto delle specifiche esigenze e capacità¹⁰⁰ degli individui coinvolti.

Se il pensare che tra amici non via alcun bisogno di giustizia ha permesso lo sfruttamento incontrollato di alcuni individui a vantaggio di altri, solo un nuovo modello di giustizia può ristabilire un equilibrio che tenga conto delle reali necessità degli individui che stringono un patto sentimentale.

Trovo interessante evidenziare, inoltre, che tanto per Rawls quanto per Hampton, la razionalità guida la scelta e indica la cooperazione come unica via per raggiungere una piena giustizia. L'accordo non può mai basarsi solo sulla convenienza, e infatti la pura razionalità strategica di stampo hobbesiano è superata dal richiamo "morale" di matrice kantiana. Anche da questo punto di vista, sembra che Hampton riproponga, ancora una volta, uno schema che si rintraccia già in Rawls¹⁰¹, dove utilitarismo e scelta razionale guidano il processo decisionale degli individui rappresentativi, che preferiscono optare per il principio del *maximin* nel tentativo di assicurare per se stessi il massimo vantaggio possibile, in questo senso compiendo una scelta primariamente autointeressata, sebbene ammorbidita, soprattutto nel corso delle revisioni, dal richiamo alla ragionevolezza. Se i decisori razionali non fossero coperti dal velo di ignoranza, potrebbero davvero accodarsi sul principio di differenza? Probabilmente no. Allo stesso modo, se non è possibile investire il test contrattualistico di Hampton di un qualche potere normativo e di un certo grado di imparzialità esso rischia di essere uno strumento inutile, dal momento che nelle relazioni più inique sarebbe sostanzialmente impossibile servirsene.

¹⁰⁰ A dispetto della ferrea logica della giustizia procedurale perfetta, avanzata già da James Harrington in *Oceana*, sarebbe opportuno domandarsi quanto sia effettivamente *giusto* dividere una torta in parti uguali se non tutti hanno la stessa fame. L'equità tiene conto di fattori che l'applicazione di una procedura perfetta non può ammettere.

¹⁰¹ Per un'analisi approfondita sul confronto Hobbes-Rawls cfr. L. Foisneau, *Hobbes. La vie inquiète*, Gallimard, Paris 2016, in particolar modo pp. 464 sgg.

Janice Richardson sostiene che il test di Hampton possa essere uno strumento valido, ma forse solo per accrescere la consapevolezza della propria condizione:

Hampton's contractarian test is a tool to help us imagine what would be acceptable if we were to be treated as free and equal persons who could consent to the way in which we live. To the extent that this image has some bite it is because it encourages a leap of the imagination. Those employing a thought experiment are to gain critical distance from their current position and imagine it otherwise. There is an assumption that this is possible, for example, that women are not so oppressed in their society that it is impossible to imagine themselves as persons who are to be treated with respect. To be fair, Hampton is clear that her test cannot replace social analyses of why individuals are in such a position as to need the test.¹⁰²

Anche Hampton, del resto, sostiene direttamente che la sua proposta deve essere considerata come «the beginning of wisdom about how we should relate to our fellow human beings», ponendo l'accento sul fatto che «it is only the beginning»¹⁰³. L'uso del "contract device" consente di valutare qualsiasi relazione umana, sulla base degli elementi che sono stati precedentemente discussi, ma, nota Hampton, esso non è certamente in grado di suggerire in che modo agire fattivamente nelle suddette relazioni:

It doesn't tell us all the ways we should respond to human beings in order to build a fine friendship, a loving marriage, a bond with our children. It tells us the harmful emotional responses we must control in order to accord people their worth; it does not tell us the emotions we ought to cultivate if we wish to develop enriching ties to others. And outside of explaining their instrumental value, it can never tell us what our lives, and our relationships with others, are *for*.¹⁰⁴

Rispondendo forse preventivamente alle possibili critiche che il ricorso al contratto nel privato poteva suscitare, Hampton sottolinea che non è

¹⁰² J. Richardson, *Contemporary Feminist Perspectives on Social Contract Theory*, cit., p. 49.

¹⁰³ J. E. Hampton, *Feminist Contractarianism*, cit., p. 38.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

attraverso uno strumento normativo che si possono avere risposte circa il senso delle relazioni umane, né, in ultima istanza, su quali comportamenti permettano di costruire legami solidi. Il contratto *come metodo* permette invero di delineare le condizioni di possibilità della giustizia privata e può, se usato “concretamente”, essere d’aiuto per individuare squilibri e iniquità.

Il *contractarian test* si basa sull’idea di *intrinsic worth* e richiede che gli individui non siano mai considerati come mezzi, bensì, kantianamente, come fini; eppure non offre risposte esaustive per alcuna delle problematiche che possono sorgere nel privato. In particolar modo, Hampton non fornisce alcuna indicazione circa il quesito più spinoso: a quali esiti conduce l’uso del test, ovvero in che modo dobbiamo comportarci quando appuriamo che le nostre relazioni sono ingiuste?

È evidente che non sia possibile offrire una soluzione definitiva per un problema così complesso. Pur essendo perfettamente consapevole del fatto che nessuna relazione umana sorga con il fine di perseguire un’ideale di giustizia¹⁰⁵, Hampton insiste nel sostenere che «our relationship are subject to the demands of justice» ed infatti, «real love can exist only if there is also moral respect»¹⁰⁶. Affinché tale richiamo al rispetto non risulti vano, è necessario pensare a una qualche forma di coerenza per il *contractarian test*, almeno a livello puramente ideale. Può essere proficuo immaginare un utilizzo del medesimo test in qualunque momento, conferendo ad esso anche un forte valore pratico - come si ricordava in una precedente nota, anche l’idea di *overlapping consensus* persegue un fine simile - ma anzitutto esso deve dare un indirizzo normativo, per evidenziare quali siano i caratteri più generali di un equo accordo per il privato.

¹⁰⁵ «A person doesn’t become a parent so that she can be just toward her children. None of us fosters a friendship with another out of a concern to be fair. Joining a church or a charity organization, volunteering in one’s community, organizing charities for people in other countries, committing oneself in the manner of Mother Theresa to the needs of the desperately poor, are ways of creating a role for oneself that are prompted by interests that may have a good deal to do with honoring the worth of these individuals but perhaps have much more to do with the love one feels toward others», J. E. Hampton, *Feminist Contractarianism*, cit., p. 37.

¹⁰⁶ Ivi, pp. 37-38.

Il contratto equo, tanto nella sfera pubblica quanto in quella privata, si configura come l'unico sul quale si può pensare un ragionevole consenso, e rappresenta, in questa prospettiva, lo scudo di fronte ai possibili abusi, di fronte al rischio, sempre presente, che i più forti (o i più avvantaggiati) diventino tiranni. In chiave femminista tale esigenza si traduce nel tentativo di perseguire gli obiettivi di quello che Hampton ha denominato «social equality feminism»¹⁰⁷: uguaglianza, consapevolezza e rispetto.

¹⁰⁷ Cfr. J. E. Hampton, *The Case for Feminism*, cit., p. 11.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

BIBLIOGRAFIA PRIMARIA

- J. E. HAMPTON, *Contracts and Choices: Does Rawls Have a Social Contract Theory?*, «The Journal of Philosophy», vol. 77, n. 6, 1980, pp. 315-338.
- J. E. HAMPTON, *Review: Judging Justice: An Introduction to Contemporary Political Philosophy by Philip Pettit*, «The Philosophical Review», vol. 91, n. 4, 1982, pp. 645-648.
- J. E. HAMPTON, *The Moral Education Theory of Punishment*, «Philosophy and Public Affairs», vol. 13, n. 3, 1984, pp. 208-238; anche in J. Simmons, M. Cohen, J. Cohen, C. R. Beitz (eds.), *Punishment: a Philosophy and Public Affairs Reader*, Princeton U.P., Princeton 1995, pp. 112-142.
- J. E. HAMPTON, *Hobbes's State of War*, «Topoi», vol. 4, 1985, pp. 47-60.
- J. E. HAMPTON, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge U.P., New York 1986.
- J. E. HAMPTON, *Free-Rider Problems in the Production of Collective Goods*, «Economics and Philosophy», vol. 3, n. 2, 1987, pp. 245-273.
- J. E. HAMPTON, *Can We Agree on Morals?*, «Canadian Journal of Philosophy», vol. 18, n. 2, 1988, pp. 331-355.
- J. E. HAMPTON, *Comments On "Hobbes' Social Contract"*, «Noûs», vol. 22, n. 1, 1988, pp. 85-86.
- J. E. HAMPTON, J. G. MURPHY, *Forgiveness and Mercy*, Cambridge U.P., New York 1988.
- J. E. HAMPTON, *Forgiveness, Resentment and Hatred*, in J. E. Hampton, J. G., Murphy, *Forgiveness and Mercy*, cit., pp. 35-87.
- J. E. HAMPTON, *The Retributive Idea*, in J. E. Hampton, J. G., Murphy, *Forgiveness and Mercy*, cit., pp. 111-161.
- J. E. HAMPTON, *Hobbes's Science of Moral Philosophy*, in M. Dascal, O. Gruengard (eds.), *Knowledge and Politics: Case Studies in the Relationship Between Epistemology and Political Philosophy*, Westview Press, Boulder 1989, pp. 48-67.
- J. E. HAMPTON, *Review: Hobbes by Tom Sorrell*, «The Philosophical Review», vol. 98, n. 3, 1989, pp. 408-411.
- J. E. HAMPTON, *Should Political Philosophy Be Done Without Metaphysics?*, «Ethics», vol. 99, n. 4, 1989, pp. 791-814.

- J. E. HAMPTON, *The Nature of Immorality*, «Social Philosophy and Policy», vol. 7, n. 1, 1989, pp. 22-44.
- J. E. HAMPTON, *Mens Rea*, «Social Philosophy and Policy», vol. 7, n. 2, 1990, pp. 1-28; anche in D. Farnham (ed.), *The Intrinsic Worth of Persons: Contractarianism in Moral and Political Philosophy*, Cambridge U.P., New York 2007, pp. 72-107.
- J. E. HAMPTON, *The Contractarian Explanation of the State*, «Midwest Studies in Philosophy», vol. 15, 1990, pp. 344-371; in D. Farnham (ed.), *The Intrinsic Worth of Persons*, cit., pp. 185-218.
- J. E. HAMPTON, *A New Theory of Retribution*, in R. G. Frey, C. W. Morris (eds.), *Liability and Responsibility: Essays in Law and Morals*, Cambridge U.P., New York 1991, pp. 377-414.
- J. E. HAMPTON, *Two Faces of Contractarian Thought*, in P. Vallentyne (ed.), *Contractarianism and Rational Choice. Essays on David Gauthier's Morals by Agreement*, Cambridge U.P., New York 1991, pp. 31-55.
- J. E. HAMPTON, *Equalizing Concessions in the Pursuit of Justice: a Discussion of Gauthier's Bargaining Solution*, in P. Vallentyne (ed.), *Contractarianism and Rational Choice. Essays on David Gauthier's Morals by Agreement*, cit., pp. 149-161.
- J. E. HAMPTON, *Cooperating and Contracting: A Reply to I. Haji's "Hampton on Hobbes on State-of-Nature Cooperation"*, «Philosophy and Phenomenological Research», vol. 51, n. 3, 1991, pp. 603-609.
- J. E. HAMPTON, *Cement of Society by Jon Elster*, «The Journal of Philosophy», vol. 88, n. 12, 1991, pp. 728-738.
- J. E. HAMPTON, *Review: A Treatise on Social Justice: Volume I, Theories of Justice by Brian Barry*, «Political Theory», vol. 19, n. 1, 1991, pp. 112-115.
- J. E. HAMPTON, *Correcting Harms versus Righting Wrongs: The Goal of Retribution*, «UCLA Law Review», vol. 39, n. 6, 1992, pp. 1659-1702; anche in D. Farnham (ed.), *The Intrinsic Worth of Persons*, cit., pp. 108-150.
- J. E. HAMPTON, *Hobbes and Ethical Naturalism*, «Philosophical Perspectives», vol. 6, 1992, pp. 333-353.
- J. E. HAMPTON, *Rational Choice and the Law*, «Harvard Journal of Law and Public Policy», vol. 15, n. 3, 1992, pp. 649-681.
- J. E. HAMPTON, *Feminist Contractarianism*, in L. M. Antony, C. Witt (eds.), *A Mind of One's Own, Feminist Essays on Reason and Objectivity*, Westview

- Press, Boulder 1992; anche in D. Farnham (ed.), *The Intrinsic Worth of Persons*, cit., pp. 1-38.
- J. E. HAMPTON, *An Expressive Theory of Retribution*, in W. Cragg (ed.), *Retributivism and Its Critics*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1992, pp. 1-25.
- J. E. HAMPTON, *Rethinking Reason*, «American Philosophical Quarterly», vol. 29, n. 3, 1992, pp. 219-236.
- J. E. HAMPTON, *Contract and Consent*, in R. E. Goodin, P. Pettit, T. W. Pogge (eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Basil Blackwell Ltd, Cambridge Massachusetts 1993, pp. 379-393.
- J. E. HAMPTON, *Selflessness and the Loss of Self*, «Social Philosophy and Policy», vol. 10, n. 1, 1993, pp. 135-165; anche in D. Farnham (ed.), *The Intrinsic Worth of Persons*, cit., 39-71.
- J. E. HAMPTON, D. COOP, J. E. ROEMER (eds.), *The Idea of Democracy*, Cambridge U. P., Cambridge-New York 1993.
- J. E. HAMPTON, *The Moral Commitments of Liberalism*, in J. E. Hampton, D. Coop, J. E. Roemer (eds.), *The Idea of Democracy*, cit., pp. 292-313.
- J. E. HAMPTON, *The Failure of Expected-Utility Theory as a Theory of Reason*, «Economics and Philosophy», vol. 10, n. 2, 1994, pp. 195-242.
- J. E. HAMPTON, *The Common Faith of Liberalism*, «Pacific Philosophical Quarterly», vol. 75, n. 3-4, 1994, pp. 186-216; anche in D. Farnham, (ed.), *The Intrinsic Worth of Persons*, cit., pp. 151-184.
- J. E. HAMPTON, *Retribution and the Liberal State*, «Journal of Contemporary Legal Issues», vol. 5, n. 1, 1994, pp. 117-144.
- J. E. HAMPTON, *On Instrumental Rationality*, in J. B. Schneewind (ed.), *Reason, Ethics, and Society: Themes from Kurt Baier, with His Responses*, Open Court, Chicago 1996, pp. 84-116.
- J. E. HAMPTON, *Naturalism and Moral Reason*, «Canadian Journal of Philosophy», vol. 21 (suppl.), 1995, pp. 107-133.
- J. E. HAMPTON, *Does Hume Have an Instrumental Conception of Practical Reason?*, «Hume Studies», vol. 21, n. 1, 1995, pp. 57-74.
- J. E. HAMPTON, *Democracy and the Rule of Law*, in I. Shapiro (ed.), *The Rule of Law*, «Nomos XXXVI, Yearbook of The American Society for Political and Legal Philosophy», New York U.P., pp. 13-44; anche in C. Finkelstein (ed.) *Hobbes on Law*, Ashgate Publishing Company, Burlington 2005, pp. 485-516.

- J. E. HAMPTON, *Immigration, Identity and Justice*, in W. F. Schwartz (ed.), *Justice in Immigration*, Cambridge U.P., New York 1995, pp. 67-93.
- J. E. HAMPTON, *How You Can Be Both a Liberal and a Retributivist: Comments on Legal Moralism and Liberalism by Jeffrie Murphy*, «Arizona Law Review», vol. 37, 1995, pp. 105-116.
- J. E. HAMPTON, *The Case for Feminism*, in M. Leahy, D. Cohn-Sherbok (eds.), *The Liberation Debate. Rights at Issue*, Routledge, London-New York 1996, pp. 3-24.
- J. E. HAMPTON, *Review: "The limits of Hobbesian Contractarianism, Jody Krauss"*, «Economics and Philosophy», vol. 12, n. 1, 1996, pp. 125-132.
- J. E. HAMPTON, *Feminism, Moral Objectivity and Christianity*, in D. A. Hoekema, B. Fong (eds.), *Christianity and Culture in the Crossfire*, Eerdmans, Grand Rapids Michigan 1997, pp. 113-128.
- J. E. HAMPTON, *The Wisdom of the Egoist: The Moral and Political Implications of Valuing the Self*, «Social Philosophy and Policy», vol. 14, n. 1, 1997, pp. 21-51.
- J. E. HAMPTON, *The Hobbesian Side of Hume*, in A. Reath, B. Herman, C. M. Korsgaard (eds.), *Reclaiming the History of Ethics. Essays for John Rawls*, Cambridge U. P., New York 1997, pp. 66-101.
- J. E. HAMPTON, *Punishment, Feminism, and Political Identity: A Case Study in the Expressive Meaning of the Law*, «Canadian Journal of Law and Jurisprudence», vol. 11, n. 1, 1998, pp. 23-45.
- J. E. HAMPTON, *The Knavish Humean*, in J. L. Coleman, C. W. Morris (eds.), *Rational Commitment and Social Justice. Essays for Gregory Kavka*, Cambridge U. P., New York 1998, pp. 150-167.
- J. E. HAMPTON, *Defining Wrong and Defining Rape*, in K. Burgess-Jackson (ed.), *A Most Detestable Crime, New Philosophical Essays on Rape*, Oxford U.P., New York 1999, pp. 118-156.
- J. E. HAMPTON, *Political Philosophy*, Westview Press, Boulder 1997.
- J. E. HAMPTON, *The Authority of Reason*, R. Healey (ed.), Cambridge U.P., New York 1998.
- J. E. HAMPTON, *The Authority of Reason*, in R. Shafer-Landau, T. Cuneo (eds.), *Foundations of Ethics: An Anthology*, Blackwell, Malden 2007, pp. 206-209.
- J. E. HAMPTON, *The Intrinsic Worth of Persons*, D. Farnham (ed.), Cambridge University Press, New York 2007.

BIBLIOGRAFIA SECONDARIA

- R. ABBEY, *Back Toward a Comprehensive Liberalism? Justice as Fairness, Gender, and Families*, «Political Theory», vol. 35, n.1, 2007, pp. 5-28.
- R. ABBEY, *The Return of Feminist Liberalism*, Acumen, Durham 2011.
- R. ABBEY, (ed.), *Feminist Interpretations of John Rawls*, The Pennsylvania State U.P., University Park, Pennsylvania 2013.
- F. M. ALACEVICH, A. TONARELLI, *Convinte o disperate: casalinghe italiane in tempo di crisi*, «About Gender», vol. 2, n. 4, 2013, pp. 120-140.
- S. S. ALEXANDER, *Social Evaluation Through Notional Choice*, «The Quarterly Journal of Economics», vol. 88, n. 4, 1974, pp. 597-624.
- J. ANNAS, *Jean Elizabeth Hampton*, «Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association», vol. 70, n. 2, 1996, pp. 191-193.
- L. M. ANTONY, C. WITT (eds.), *A Mind of One's Own, Feminist Essays on Reason and Objectivity*, cit.
- D. ARCHARD, *What Difference Does Democracy Make?*, «Radical Philosophy», vol. 68, 1994, pp. 48-50.
- ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, tr. it. a cura di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 1999.
- R. AXELROD, *The Emergence of Cooperation Among Egoists*, «The American Political Science Review», vol. 75, n. 2, 1981, pp. 306-318.
- R. AXELROD, *The Evolution of Cooperation*, Basic Books, New York 1984.
- A. R. BAEHR, *Toward a New Feminist Liberalism: Okin, Rawls, and Habermas*, «Hypatia», vol. 11, n. 1, 1996, pp. 49-66.
- A. R. BAEHR, (ed.), *Varieties of Feminist Liberalism*, Rowman & Littlefield, Lanham 2004.
- C. BAGNOLI, *L'autorità degli affetti*, «Etica e Politica», vol. 16, n. 1, 2014, pp. 220-236.
- A. C. BAIER, *What Do Women Want in a Moral Theory?*, «Noûs», vol. 19, n. 1, 1985, pp. 53- 63.
- J. BAKER MILLER, *Psychoanalysis and Women*, Brunner/Mazel, New York 1974; tr. it., *Le donne e la psicoanalisi*, Boringhieri, Torino 1976.
- J. BAKER MILLER, *Connections, Disconnections, and Violations*, «Feminism and Psychology», vol. 18, n. 3, 2008, pp. 368-380.

- B. BECCALLI (a cura di), *Donne in quota: è giusto riservare posti alle donne nel lavoro e nella politica?*, Feltrinelli, Milano 1999.
- B. BECCALLI, C. MARTUCCI (a cura di), *Con voci diverse. Un confronto sul pensiero di Carol Gilligan*, La Tartaruga, Milano 2005.
- S. BENHABIB, *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton U.P., Princeton 2002.
- S. BENHABIB, *The Rights of Others. Aliens, Residents, and Citizens*, Cambridge U.P., New York 2004.
- R. BIANCHIERI (a cura di), *Il genere della partecipazione. Come promuovere la cittadinanza attiva delle donne*, Plus-Pisa U.P., Pisa 2010.
- C. BICCHIERI, *Rationality and Coordination* (1993), Cambridge U.P., New York 1997.
- F. BIMBI, A. DEL RE (a cura di), *Genere e democrazia: la cittadinanza delle donne a cinquant'anni dal voto*, Rosenberg & Sellier, Torino 1997.
- N. BOBBIO, *Introduzione a Opere politiche di Thomas Hobbes* (1959), Utet, Torino 1971, pp. 7-41.
- N. BOBBIO, *Thomas Hobbes* (1989), Einaudi, Torino 2004.
- M. L. BOCCIA, *La differenza politica*, il Saggiatore, Milano 2002.
- J. BOHMAN, *Domination, Epistemic Injustice and Republican Epistemology*, «Social Epistemology», vol. 26, n. 2, 2012, pp. 175-187.
- G. BONACCHI, A. GROPPI, ANGELA (a cura di), *Il dilemma della cittadinanza*, Laterza, Roma-Bari 1993.
- T. BØE, *Evolutionary Game Theory and the Battle of Sexes*, Working Paper, Chr. Michelsen Institute. Development Studies and Human Rights, Bergen Norway 1997.
- P. BONO, *Virtù femminili o soggettività politica. Il dibattito anglosassone sulla moralità oltre proposta da Gilligan*, «Reti: pratiche e saperi di donne», n. 2-3, 1990, pp. 47-53.
- S. BORDO, *Unbearable Weight. Feminism, Western Culture, and the Body*, University of California Press, Berkeley 1993.
- M. BORRELLI, *Telling It Slant: Gender Roles, Power, and Narrative Style in the First Ladies' Autobiographies*, «Sex Roles», vol. 47, n. 7/8, 2002, pp. 355-370.
- P. BOURDIEU, J.-C. PASSERON, *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Les Éditions de minuit, Paris 1970.
- P. BOURDIEU, *La Domination masculine*, Édition du Seuil, Paris 1998.
- R. BRAIDOTTI, *Patterns of Dissonance*, Routledge, New York 1991.

- J. M., BUCHANAN, *Can Democracy Promote the General Welfare?*, «Social Philosophy and Policy», vol. 14, n. 2, 1997, pp. 165-179.
- J. M., BUCHANAN, *Review: Political Philosophy*, «Economics and Philosophy», vol. 14, n. 1, 1998, pp. 131-135.
- J. M., BUCHANAN, *Contractualism*, in C. K. Rowley, F. Schneider, «The Encyclopedia of Public Choice» 2 voll., Kluwer Academic Publishers, Boston-New York 2004, vol. 2., pp. 121-23.
- J. BUTLER, *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of Sex*, Routledge, London 1993.
- A. BUTTAFUOCO, *Questioni di cittadinanza: donne e diritti sociali nell'Italia liberale*, Protagon editori toscani, Siena 1997.
- E. CAPPUCILLI, R. FERRARI, *Il discorso femminista. Storia e critica del canone politico moderno*, «Scienza e Politica», vol. XXVIII, n. 54, 2016, pp. 5-20.
- C. CARD, *Caring and Evil*, «Hypatia», vol. 5, n. 1, 1990, pp. 101-108.
- T. CASADEI (a cura di), *Diritti umani e soggetti vulnerabili. Violaçioni, trasformazioni, aporie*, Giappichelli Editore, Torino 2012.
- T. CASADEI (a cura di), *Donne, diritto, diritti. Prospettive del giusfemminismo*, Giappichelli Editore, Torino 2015.
- B. CASALINI, *L'etica della cura e il pensiero femminista: tra dipendenza e autonomia*, in T. Casadei (a cura di), *Donne, diritto, diritti. Prospettive del giusfemminismo*, cit., pp. 171-192.
- M. A. CATTANEO, *Dignità umana e pena nella filosofia di Kant*, Giuffè Editore, Milano 1981.
- A. CAVARERO, F. RESTAINO, *Le filosofie femministe*, Mondadori, Milano 2002.
- C. CHAMBERS, «*The Family as a Basic Institution*». *A Feminist Analysis of the Basic Structure as Subject*, in R. Abbey (ed.), *Feminist Interpretations of John Rawls*, cit., pp. 75-95.
- M.-M. CHATEL, *Malaise dans la procréation. Les femmes et la médecine de l'enfantement*, Éditions Albin Michel S. A., Paris 1993.
- N. CHODOROW, *The Reproduction of Mothering*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1978; tr. it., *La funzione materna: psicoanalisi e sociologia del ruolo materno*, La Tartaruga, Milano 1991.
- F. COLOMBO, *Introduzione alla teoria dei giochi*, Carocci, Roma 2003.
- S. DARWALL, *Jean E. Hampton*, *The Authority of Reason*, in «The Philosophical review», vol. 109, part 4, 2000, pp. 583-586.

- S. DARWALL (ed.), *Contractarianism/Contractualism*, Blackwell Publishing, Oxford 2003.
- M. DAVIS, *Heavenly Philosophy: What Thomas Hobbes Said to Jean Hampton*, «Social Theory and Practice», vol. 32, n. 3, 2006, pp. 341-364.
- M. D'AMELIA (a cura di), *Storia della maternità*, Laterza, Roma-Bari 1997.
- S. DE BEAUVOIR, *Le deuxième sexe* (1949), Gallimard, Paris 1976; tr. it., *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano 2008.
- J. W. DECEW, *Jean E. Hampton*, The Authority of Reason, «Journal of Value Inquiry», vol. 35, part 2, 2001, pp. 263-267.
- DEL RE, ALISA, *Questioni di genere: alcune riflessioni sul rapporto produzione/riproduzione nella definizione del comune*, «About Gender», vol. 1, n. 1, 2012, pp. 151-170.
- J. DEULOFEU, *Dilemma del prigioniero e strategie dominanti: la teoria dei giochi*, RBA Italia, Milano 2011.
- O. DONATH, *Regretting Motherhood: A Sociopolitical Analysis*, «Journal of Women in Culture and Society», vol. 40, n. 2, 2015, pp. 343-367.
- J. DREIER, *Review of Jean Hampton's The Authority of Reason*, «Economics and Philosophy», vol. 15, n. 2, 1999, pp. 311-318.
- R. A. DUFF, *Jean Hampton*, The Authority of Reason, «Philosophy in Review», vol. 19, n. 3, 1999, pp. 185-188.
- A. DWORKIN, *Right-Wing Women*, Perigee Book, New York 1983.
- R. DWORKIN, *Taking Rights Seriously*, Harvard U.P., Cambridge Massachusetts 1977.
- H. EISENSTEIN, *A Dangerous Liaison? Feminism and Corporate Globalization*, «Science and Society», vol. 69, n. 3, 2005, pp. 487-518.
- J. ENGLISH, *Justice between Generations*, «Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition», vol. 31, n. 2, 1977, pp. 91-104.
- A. FACCHI, *Il pensiero femminista sul diritto: un percorso da Carol Gilligan a Tove Stang Dabl*, in G. Zanetti, *Filosofi del diritto contemporanei*, Raffaello Cortina, Milano 1999, pp. 129-150.
- A. FACCHI, *A partire dall'eguaglianza. Un percorso nel pensiero femminista sul diritto*, «About Gender», vol. 1, n. 1, 2012, pp. 118-150.
- A. FACCHI, *Breve storia dei diritti umani: dai diritti dell'uomo ai diritti delle donne*, il Mulino, Bologna 2013.

- A. FERRARA, *Comunitarismo e liberalismo*, Editori riuniti, Roma 1992.
- R. FESTA, *Teoria dei giochi ed evoluzione delle norme morali*, «Etica e Politica», IX, 2, 2007, pp. 148-181.
- S. FIRESTONE, *The Dialectic of Sex. The Case for Feminist Revolution*, William Morrow and Company, New York 1970.
- L. FOISNEAU, *Hobbes. La vie inquiète*, Gallimard, Paris 2016.
- M. FRAIRE (a cura di), *Lessico politico delle donne: teorie del femminismo*, FrancoAngeli, Milano 2002.
- N. FRASER, *Oltre l'ambivalenza: la nuova sfida del femminismo*, «Scienza e Politica», vol. XXVIII, n. 54, 2016, pp. 87-102.
- S. FRATINI, *David Gauthier: pensare la reciprocità. Una lettura critico-analitica*, Pavia U.P., Pavia 2011.
- S. FREEMAN (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge U.P., New York 2003.
- S. FREEMAN, *The Capabilities Approach Vs Contractarianism*, «Texas Law Review», vol. 85, n. 2, 2006, pp. 385-430.
- M. FRICKER, *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*, Clarendon Press, Oxford 2007.
- G. FUOCHI, *I padri coinvolti e i mariti egualitari: per scelta o per vincoli? Uno sguardo alle coppie italiane con figli piccoli*, «About Gender», vol. 3, n. 6, 2014, pp. 54-86.
- A. GALOPPINI, *Il lungo viaggio verso la parità: i diritti civili e politici delle donne dall'Unità ad oggi*, Zanichelli, Bologna 1980.
- D. P. GAUTHIER, *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford U.P., Oxford 1969.
- D. P. GAUTHIER, (ed.), *Morality and Rational Self-interest*, Englewood Cliffs, N.J. Prentice-Hall, 1970.
- D. P. GAUTHIER, *Morals by Agreement*, Oxford U.P., New York 1986.
- D. P. GAUTHIER, R. SUGDEN (eds.), *Rationality, Justice and the Social Contract: Themes from Morals by Agreement*, The University of Michigan Press, Ann Arbor 1993.
- C. GILLIGAN, *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Harvard U.P., Cambridge Massachusetts 1982.
- C. GILLIGAN, *Moral Orientation and Moral Development* (1987), in V. Held (ed.), *Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics*, Westview Press, Boulder 1995, pp. 31-46.

- C. GILLIGAN, *Hearing the Difference: Theorizing Connection*, «Hypatia», vol. 10, n. 2, 1995, pp. 120-127.
- C. GILLIGAN, *Da Con voce di donna a La nascita del piacere: un percorso intellettuale*, in B. Beccalli, C. Martucci (a cura di), *Con voci diverse. Un confronto sul pensiero di Carol Gilligan*, cit., pp. 53-70.
- M. M. GOLDSMITH, *The Hobbes Industry*, «Political Studies», vol. 39, n. 1, 1991, pp. 135-147.
- K. GREEN, *Rawls, Women and the Priority of Liberty*, «Australasian Journal of Philosophy», vol. 64 (suppl.), 1986, pp. 26-36.
- O. GUARALDO, *Introduzione a C. Pateman, Il contratto sessuale* (tr. it.), Moretti e Vitali, Bergamo 2015.
- J. HABERMAS, *Reconciliation Through the Public use of Reason: Remarks on John Rawls' Political Liberalism*, «The Journal of Philosophy», vol. 92, n. 3, 1995, pp. 109-131.
- C. HANISCH, *The Personal is Political*, in S. Firestone, A. Koedt (eds.), *Women's Liberation, Notes from the Second Year*, N.Y. Radical Feminism, New York 1970, p. 76-78.
- S. HARGREAVES HEAP, M. HOLLIS, B. LYONS, R. SUGDEN, A. WEALE, *The Theory of Choice. A Critical Guide*, Blackwell, Oxford 1992.
- C. HARTLEY, L. WATSON, *Is a Feminist Political Liberalism Possible?*, «Journal of Ethics and Social Philosophy», vol. 5, n. 1, 2010, pp. 1-21.
- V. HELD, *Feminist Morality: Transforming Culture, Society and Politics*, The University of Chicago Press, Chicago 1993.
- L. HIRSHMAN, *Is the Original Position Inherently Male-Superior?*, «Columbia Law Review», vol. 94, n. 6, 1994, pp. 1860-1881.
- N. HIRSCHMANN, J. WRIGHT (eds.), *Feminist Interpretations of Thomas Hobbes*, Pennsylvania State U.P., University Park, Pennsylvania 2012.
- T. HOBBS, *Leviathan* (1651), in Sir W. Molesworth (ed.), *The English Works of Thomas Hobbes* (1839), Scientia, Aalen 1962.
- D. R. HOFSTADTER, *The Calculus of Cooperation is Tested Through a Lottery*, «Scientific American», vol. 248, n. 6, 1983, pp. 14-28; tr. it., *Il calcolo della cooperazione è messo alla prova con un nuovo dilemma*, «Le Scienze», vol. XXXI, n. 180, 1983, pp. 108-114.
- D. HUME, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1748), T. L. Beauchamp (ed.), Oxford U.P., Oxford-New York 1998.

- M. IGNATIEFF, *Human Rights as Politics and Idolatry*, Princeton U.P., Princeton 2001; tr. it., *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, Feltrinelli, Milano 2003.
- G. ISRAEL, A. MILLÁN GASCA, *Il mondo come gioco matematico: John von Neumann scienziato del Novecento*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1995.
- M. M. JOHNSON, *Strong Mothers, Weak Wives. The Search for Gender Equality*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1988; tr. it., *Madri forti, mogli deboli*, il Mulino, Bologna 1995.
- R. N. JOHNSON, *Jean Hampton: The Authority of Reason*, «Mind: a Quarterly Review of Psychology and Philosophy», vol. 111, n. 443, 2002, pp. 676-679.
- C. JONES, *Jean Hampton: Political Philosophy*, «Mind: a Quarterly Review of Psychology and Philosophy», vol. 108, n. 432, 1999, pp. 769-773.
- F. M. KAMM, *The Noble Warrior: Feminism, Contractarianism, and Self in the Light of Hampton*, «Philosophical Studies», vol. 89, n. 2-3, 1998, pp. 237-258.
- I. KANT, *Die Metaphysik der Sitten* (1797); tr. it. *La metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 1991.
- L. S. KAUFFMAN, *American Feminist Thought at Century's End: a Reader*, Blackwell, Cambridge Massachusetts 1993.
- D. KEARNS, *A Theory of Justice and Love, Rawls on the Family*, «Politics», vol. 18, n. 2, 1983, pp. 36-42.
- D. KEETLEY, J. PETTEGREW (eds.), *Public Women, Public Words: A Documentary History of American Feminism*, Rowman & Littlefield, Lanham 2005.
- L. KENSINGER, *(In)Quest of Liberal Feminism*, «Hypatia», vol. 12, n. 4, 1997, pp. 178-197.
- E. KITTAY, *Love's Labor. Essays on Women, Equality, and Dependency*, Routledge, New York-London 1999.
- L. KOHLBERG, *Stage and Sequence: The Cognitive-Development Approach to Socialization*, in D. A. Goslin (ed.), *Handbook of Socialization Theory and Research*, Rand McNally, Chicago 1969, pp. 347-480.
- L. KOHLBERG, *The Psychology of Moral Development*, 2 voll., Harper & Row, San Francisco 1981-1984.
- J. S. KRAUS, *The Limits of Hobbesian Contractarianism*, Cambridge U.P., Cambridge Massachusetts 1993.

- D. M. KREPS, P. MILGROM, J. ROBERTS, R. WILSON, *Rational Cooperation in the Finitely Repeated Prisoners' Dilemma*, «Journal of Economic Theory», n. 27, 1982, pp. 245-252.
- W. KYMLICKA, *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Clarendon Press, Oxford 1990; tr. it., *Introduzione alla filosofia politica contemporanea*, Feltrinelli, Milano 1996.
- W. KYMLICKA, *Rethinking the Family*, «Philosophy and Public Affairs», vol. 20, n. 1, 1991, pp. 77-97.
- D. LA ROCCA, *Differenza di genere e responsabilità nell'ordinamento giuridico della crisi*, «About Gender», vol. 3, n. 6, 2014, pp. 139-174.
- A. S. LADEN, *Radical Liberals, Reasonable Feminists: Reason, Power and Objectivity in MacKinnon and Rawls*, «The Journal of Political Philosophy», vol. 11, n. 2, 2003, pp. 133-152.
- G. LAMONICA, *Contrattualismo e femminismo in Jean Hampton*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia di Cagliari», vol. LXX, 2010-2011, pp. 133-144.
- S.-H. P. LAU, V.-L. MUI, *Using Turn Taking To Mitigate Coordination and Conflict Problems in the Repeated Battle of the Sexes Game*, «Theory and Decision», vol. 65, n. 2, 2008, pp. 153-183.
- M. LEAHY, D. COHN-SHERBOK (eds.), *The Liberation Debate. Rights at Issue*, Routledge, cit.
- A. LENCI, A. CARNEVALE (a cura di), *Il «sociale» della giustizia. Questioni di genere e questioni di riconoscimento*, Pensa Multimedia, Lecce 2008.
- S. A. LLOYD, *Family Justice and Social Justice*, «Pacific Philosophical Quarterly», 75, 1994, pp. 353-371.
- S. A. LLOYD, *Situating a Feminist Criticism of John Rawls's Political Liberalism*, «Loyola of Los Angeles Law Review», vol. 28, 1995, pp. 1319-1344.
- S. A. LLOYD, *Power and Sexual Subordination in Hobbes's Political Theory*, in N. Hirschmann, J. Wright (eds.) *Feminist Interpretations of Thomas Hobbes*, cit., pp. 47-62.
- A. LOCHE, *I diritti delle donne e la rivoluzione possibile. La Déclaration di Olympe de Gouges*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia di Cagliari», vol. LXX, 2010-2011, pp. 117-132.
- A. LOCHE, *Libertà antropologica e libertà politica in Rousseau*, «Storia del pensiero politico», n. 1, 2016, pp. 3-26.

- K. E. LOMMERUD, *Battles of the Sexes: Non-Cooperative Games in the Theory of the Family*, in I. Persson, C. Jonung (eds.), *Economics of the Family and Family Policies*, Routledge, London-New York 1997.
- C. LONZI, *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, et al, Milano 2010.
- A. LORETONI, *Ampliare lo sguardo. Genere e teoria politica*, Donzelli Editore, Roma 2014.
- T. LOVELL (ed.), *British Feminist Thought: a Reader*, Basil Blackwell, Oxford 1990.
- R. LUCCHETTI, *Di duelli, scacchi e dilemmi: la teoria matematica dei giochi*, Mondadori, Milano 2008.
- C. A. MACKINNON, *Toward a Feminist Theory of the State*, Harvard U.P., Cambridge Massachusetts 1989.
- C. A. MACKINNON, *Reflections on Sex Equality under Law*, «The Yale Law Journal», vol. 100, n. 5, 1991, pp. 1281-1328.
- C. A. MACKINNON, *Only Words*, Harvard U.P., Cambridge Massachusetts 1993.
- C. A. MACKINNON, *Le donne sono umane?*, a cura di A. Besussi, A. Facchi., Laterza, Roma-Bari 2012.
- S. MAFFETTONE, *Introduzione a Rawls*, Laterza, Roma-Bari 2010.
- S. F. MAGNI, *Etica delle capacità*, il Mulino, Bologna 2006.
- J. MAHONEY, *Jean Hampton*, The Intrinsic Worth of Persons: Contractarianism in Moral and Political Philosophy, «Philosophy in Review», vol. 28, n. 2, 2008, pp. 120-122.
- S. MANCINI, *Un affare di donne. L'aborto tra libertà eguale e controllo sociale*, Cedam, Trento 2014.
- J. MANSBRIDGE, S. MOLLER OKIN, *Feminism*, in R. E. Goodin, P. Pettit, T. W. Pogge (eds.), *Blackwell Companion to Contemporary Political Philosophy*, cit., pp. 269-290.
- T. MAGRI, *Fuga dalla strategia. A proposito del neo-hobbesismo di D. P. Gauthier*, «Teoria politica», vol. III, n. 2, 1987, pp. 85-101.
- T. MAGRI, *Hobbes e lo Stolto*, in D. Bostrenghi (a cura di), *Hobbes e Spinoza, Scienza e politica. Atti del Convegno Internazionale Urbino, 14-17 ottobre 1988*, Bibliopolis, Napoli 1992, pp. 207-241.
- P. MARRONE, *David Gauthier: strategia, mercato, natura*, «Giornale di metafisica», n.s., 17, 1995, pp. 523-533.
- J. MEDINA, *The Epistemology of Resistance. Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*, Oxford U.P., New York 2013.

- L. MÉRÓ, *Mindenki másképp egyforma*, Tericum Kiadó, Budapest 1996; tr. it. (dall'inglese) a cura di E. Ioli, *Calcoli morali: teoria dei giochi, logica e fragilità umana*, Dedalo, Bari 2000.
- S. MENDUS, *The Importance of Love in Rawls's Theory of Justice*, «British Journal of Political Science», vol. 29, n. 1, 1999, pp. 57-75.
- S. MENDUS, *Jean Hampton*, The Authority of Reason, «International Journal of Philosophical Studies», vol. 8, 2000, pp. 256-259.
- E. MILLGRAM, *Jean E. Hampton*, The Authority of Reason, «Philosophical Quarterly», vol. 50, 2000, pp. 270-272.
- C. T. MOHANTY, *Feminism without Borders*, Duke U.P., Durham 2003.
- S. MOLLER OKIN, *Justice, Gender, and the Family*, Basic Books, New York 1989.
- S. MOLLER OKIN, *Reason and Feeling in Thinking about Justice*, «Ethics», vol. 99, n. 2, 1989, pp. 229-249.
- S. MOLLER OKIN, *Feminism, the Individual, and Contract Theory*, «Ethics», vol. 100, n. 3, 1990, pp. 658-669.
- S. MOLLER OKIN, *Sexual Difference, Feminism, and the Law*, «Law and Social Inquiry», vol. 16, n. 3, 1991, pp. 553-573.
- S. MOLLER OKIN, *Women in Western Political Thought* (1979), Princeton U.P., Princeton 1992.
- S. MOLLER OKIN, *Political Liberalism, Justice, and Gender*, «Ethics», vol. 105, n. 1, 1994, pp. 23-43.
- S. MOLLER OKIN, *Gender Inequality and Cultural Differences*, «Political Theory», vol. 22, n. 1, 1994, pp. 5-24.
- S. MOLLER OKIN, *Sexual Orientation, Gender, and Families: Dichotomizing Differences*, «Hypatia», vol. 11, n. 1, 1996, pp. 30-48.
- S. MOLLER OKIN, *Is Multiculturalism Bad for Women?*, J. Cohen, M. Howard, M. Nussbaum (eds.), Princeton U.P., Princeton 1999.
- S. MOLLER OKIN, *Feminism, Women's Human Rights, and Cultural Differences*, «Hypatia», vol. 13, n. 2, 1998, pp. 32-52.
- S. MOLLER OKIN, *"Mistresses of Their Own Destiny": Group Rights, Gender, and Realistic Rights of Exit*, «Ethics», vol. 112, n. 2, 2002, pp. 205-230.
- S. MOLLER OKIN, *Poverty, Well-Being and Gender: What Counts, Who's Heard?*, «Philosophy and Public Affairs», vol. 31, n. 3, 2003, pp. 280-316.
- S. MOLLER OKIN, *Justice and Gender: an Unfinished Debate*, «Fordham Law Review», vol. 72, n. 5, 2004, pp. 1537-1567.
- S. MOLLER OKIN, *"Forty Acres and a Mule" for Women: Rawls and Feminism*, «Politics, Philosophy and Economics», vol. 4, n. 2, 2005, pp. 233-248.

- O. MORGENSTERN, *Spieltheorie und Wirtschaftswissenschaft*, Oldenbourg, Wien 1963; tr. it., *Teoria dei giochi*, Editore Boringhieri, Torino 1969.
- C. W. MORRIS, *Jean E. Hampton*, «Economics and Philosophy», vol. 12, n. 2, 1996, pp. 251-252.
- V. MUNOZ-DARDÉ, *Rawls, Justice in the Family and Justice of the Family*, «The Philosophical Quarterly», vol. 48, n. 192, 1998, pp. 335-352.
- J. G. MURPHY, *Jean Hampton on Immorality, Self-Hatred, and Self-Forgiveness*, «Philosophical Studies», vol. 89, n. 2/3, 1998, pp. 215-236.
- J. F. NASH, *Equilibrium Points in N-Person Games*, «Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America», vol. 36, n.1, 1950, pp. 48-49.
- J. F. NASH, *The Bargaining Problem*, «Econometrica», vol. 18, n. 2, 1950 pp. 155-162.
- J. F. NASH, *Non-Cooperative Games*, «Annals of Mathematics», vol. 54, n. 2, 1951, pp. 286-295.
- J. F. NASH, *Two-Person Cooperative Games*, «Econometrica», vol. 21, n. 1, 1953, pp. 128-140.
- N. NODDINGS, *Caring: a Feminine Approach to Ethics and Moral Education* (1984), University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 2003.
- M. NOWAK, R. MAY, K. SIGMUND, *The Arithmetics of Mutual Help*, «Scientific American», vol. 272, n. 6, 1995, pp. 76-81.
- R. NOZICK, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York 1974.
- R. NOZICK, *The Nature of Rationality*, Princeton U.P., Princeton 1993.
- M. NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge U.P., New York 1986.
- M. NUSSBAUM, *Objectification*, «Philosophy and Public Affairs», vol. 24, n. 4, 1995, pp. 249-291.
- M. NUSSBAUM, *Cultivating Humanity. A Classical Defense of Reform in Liberal Education*, Harvard U.P., Cambridge Massachusetts 1997.
- M. NUSSBAUM, *Capabilities and Human Rights*, «Fordham Law Review», vol. 66, n. 2, 1997, pp. 273-300.
- M. NUSSBAUM, *Sex and Social Justice*, Oxford U.P., Oxford 2000.
- M. NUSSBAUM, *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge U.P., Cambridge-New York 2000.
- M. NUSSBAUM, *Women's Capabilities and Social Justice*, «Journal of Human Development», vol. 1, n. 2, 2000, pp. 219-247.

- M. NUSSBAUM, *The Future of Feminist Liberalism*, «Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association», vol. 74, n. 2, 2000, pp. 47-79.
- M. NUSSBAUM, *Disabled Lives: Who Cares?*, «The New York Review of Books», January 11, 2001, pp. 1-11 (versione online).
- M. NUSSBAUM, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge U.P., Cambridge-New York 2001.
- M. NUSSBAUM, *Capabilities and Disabilities: Justice for Mentally Disabled Citizens*, «Philosophical Topics», vol. 30, n. 2, 2002, pp. 133-165.
- M. NUSSBAUM, *Rawls and Feminism*, in S. Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, cit., pp. 488-520.
- M. NUSSBAUM, *Beyond the Social Contract: Capabilities and Global Justice*, «Oxford Development Studies», vol. 32, n. 1, 2004, pp. 3-18.
- M. NUSSBAUM, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Harvard U.P., Cambridge Massachusetts 2006.
- M. NUSSBAUM, *Robin West, Jurisprudence and Gender: Defending a Radical Liberalism*, «The University of Chicago Law Review», vol. 75, n. 3, 2008, pp. 985-996.
- M. NUSSBAUM, *From Disgust to Humanity: Sexual Orientation and Constitutional Law*, Oxford U.P., Oxford 2010.
- M. NUSSBAUM, *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*, Harvard U.P., Cambridge Massachusetts 2013.
- M. NUSSBAUM, F. COMIM (eds.), *Capabilities, Gender, Equality. Towards Fundamental Entitlements*, Cambridge U.P., New York 2014.
- V. OTTONELLI, *Leggere Rawls*, il Mulino, Bologna 2010.
- C. PATEMAN, *The Sexual Contract*, Polity Press, Cambridge 1988.
- C. PATEMAN, *A Comment on Johnson's Does Capitalism Really Need Patriarchy?*, «Women's Studies International Forum», vol. 19, n. 3, 1996, pp. 203-205.
- C. PATEMAN, *Self-Ownership and Property in the Person*, «The Journal of Political Philosophy», vol. 10, n. 1, 2002, pp. 20-53.
- C. PATEMAN, C. MILLS, *Contract and Domination*, Polity Press, Cambridge 2007.
- C. PATEMAN, *The Intrinsic Worth of Persons: Contractarianism in Moral and Political Philosophy by Jean Hampton, edited by Daniel Farnham*, «Hypatia», vol. 24, n. 1, 2009, pp. 188-191.

- F. PATRONE, *Decisori razionali interagenti*, Pisa U.P., Pisa 2006.
- R. PEPICELLI, *Femminismo islamico. Corano, diritti, riforme*, Carocci, Roma 2010.
- A. PHILLIPS, *Feminism and Liberalism Revisited. Has Martha Nussbaum Got It Right?*, «Constellations», vol. 8, n. 2, 2001, pp. 249-266.
- T. PITCH, *Un diritto per due*, il Saggiatore, Milano 1998.
- T. POGGE, *John Rawls, His Life, and Theory of Justice*, Oxford U.P., New York 2007.
- E. PULCINI, *Amour-passion e amore coniugale. Rousseau e l'origine del conflitto moderno*, Marsilio Editori, Venezia 1990.
- E. PULCINI, *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- A. PUNZI, (a cura di), *Omaggio a John Rawls, Giustizia, diritto, ordine internazionale*, «Quaderni della rivista internazionale di filosofia del diritto», 2004.
- A. PYLE (ed.), *Key Philosophers in Conversation. The Cogito Interviews*, Routledge, London-New York 1999.
- L. RADZIK, *Justice in the Family: a Defence of Feminism Contractarianism*, «Journal of Applied Philosophy», vol. 22, n. 1, 2005, pp. 45-54.
- J. RAWLS, *A Theory of Justice* (1971), Oxford U.P., Oxford 1973.
- J. RAWLS, *Fairness to Goodness*, «The Philosophical Review», vol. 84, n. 4, 1975, pp. 536-554.
- J. RAWLS, *The Basic Structures as Subject*, «American Philosophical Quarterly», vol. 14, n. 2, 1977, pp. 159-165.
- J. RAWLS, *Kantian Constructivism in Moral Theory*, «The Journal of Philosophy», vol. 77, n. 9, 1980, pp. 515-572.
- J. RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia U.P., New York 1993.
- J. RAWLS, *Political Liberalism: Reply to Habermas*, «The Journal of Philosophy», vol. 92, n. 3, 1995, pp. 132-180.
- J. RAWLS, *The Idea of Public Reason Revisited*, «The University of Chicago Law Review», 1997, pp. 765-807.
- J. RAWLS, *Lettera 14 luglio 1998*, in J. Rawls, *Liberalismo politico - Edizione ampliata* (tr. it.), Einaudi, Torino 2012, pp. 403-405.
- J. RAWLS, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, S. Freeman (ed.), Harvard U.P., Cambridge Massachusetts 2000.
- J. RAWLS, *Justice as Fairness: a Restatement*, Harvard U.P., Cambridge Massachusetts 2001.

- J. RAWLS, *Lectures on the History of Political Philosophy*, Harvard U.P., Cambridge Massachusetts 2007.
- J. RAWLS, *On My Religion*, in T. Nagel (ed.), *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith*, Harvard U.P., Cambridge Massachusetts 2009.
- M. RICCIARDI (a cura di), *L'ideale di giustizia: da John Rawls a oggi*, Università Bocconi, Milano 2010.
- H. S. RICHARDSON, P. J. WEITHMAN, *The Philosophy of Rawls*, Garland Publishing Inc, New York 1999.
- J. RICHARDSON, *Feminist Perspectives on the Law of Tort and the Technology of Risk*, «Economy and Society», vol. 33, n.1, 2004, pp. 98-120.
- J. RICHARDSON, *Selves, Persons, Individuals. Philosophical Perspectives on Women and Legal Obligations*, Ashgate, Burlington, 2004.
- J. RICHARDSON, *Contemporary Feminist Perspectives on Social Contract Theory*, «Ratio Juris», vol. 20, n. 3, 2007, pp. 402-423.
- J. RICHARDSON, *On Not Making Ourselves the Prey of Others: Jean Hampton's Feminist Contractarianism*, «Feminist Legal Studies», vol. 15, n. 1, 2007, pp. 33-55.
- J. RICHARDSON, *The Classic Social Contractarians: Critical Perspectives from Contemporary Feminist Philosophy and Law*, Ashgate Routledge, London 2009.
- J. RICHARDSON, *Feminism, Property in the Person and Concepts of Self*, «The British Journal of Politics and International Relations», vol. 12, n. 1, 2010, pp. 56-71.
- J. RICHARDSON, *Spinoza, Feminism and Privacy: Exploring an Immanent Ethics of Privacy*, «Feminist Legal Studies», vol. 22, n. 3, 2014, pp. 225-241.
- J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), texte établi et annoté par J. Starobinsky, in *Œuvres complètes*, édition publiée sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, vol. III, Gallimard, Paris 1964.
- S. RUDDICK, *Maternal Thinking*, «Feminist Studies», vol. 6, n. 2, 1980, pp. 342-367.
- L. SACCONI, *Teoria dei giochi, contratto sociale e giustizia distributiva*, Politeia, Milano 1986.
- L. SACCONI, *Teoria dei giochi: una risposta al problema dell'osservanza del contratto sociale*, in S. Maffettone, S. Veca (a cura di), *Manuale di filosofia politica*, Donzelli, Roma 1996, pp. 127-152.

- R. SAMPLE, *Why Feminist Contractarianism?*, «Journal of Social Philosophy», vol. 33, n. 2, 2002, pp. 257-281.
- C. SARACENO, *Differenza sessuale: una gabbia troppo stretta o una scorciatoia troppo facile?*, «Reti: pratiche e saperi di donne», n. 5, 1989, pp. 20-25.
- C. SARACENO, *Tra uguaglianza e differenza: il dilemma irrisolto della cittadinanza femminile*, «Il Mulino», n.4, 2008, pp. 603-614.
- C. SARACENO, *Coppie e famiglie. Non è questione di natura*, Feltrinelli, Milano 2012.
- D. SCHAEFFER, *Feminism and Liberalism Reconsidered: The Case of Catharine MacKinnon*, «The American Political Science Review», vol. 95, n. 3, 2001, pp. 699-708.
- P. SCHWARTZ-SHEA, *Theorizing Gender for Experimental Game Theory: Experiments with "Sex Status" and "Merit Status" in an Asymmetric Game*, «Sex Roles», vol. 47, n. 7/8, 2002, pp. 301-319.
- S. A. SCHWARZENBACH, *Jean Hampton*, *The Intrinsic Worth of Persons: Contractarianism in Moral and Political Philosophy*, «Ethics», vol. 119, n. 1, 2008, pp. 180-184.
- R. M. SCHOTT (ed.), *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*, The Pennsylvania State U.P., University Park, Pennsylvania 1997.
- F. SCIACCA (a cura di), *Libertà fondamentali in John Rawls*, Giuffrè editore, Milano 2002.
- J. SCOTT, *Gender: A Useful Category of Historical Analysis*, «The American Historical Review», vol. 91, n. 5, 1986, pp. 1053-1075.
- A. SEN, *The Impossibility of a Paretian Liberal*, «Journal of Political Economy», vol. 78, n.1, 1970, pp. 152-157.
- A. SEN, *The Impossibility of a Paretian Liberal: Reply*, «Journal of Political Economy», vol. 79, n. 6, 1971, pp. 1406-1407.
- A. SEN, *Inequality Reexamined*, Clarendon Press, Oxford 1992.
- A. SEN, *The Idea of Justice*, Harvard U.P., Cambridge Massachusetts 2009.
- C. SHALEV, *Birth Power. The Case for Surrogacy*, Yale U.P., New Haven 1989.
- T. SIEGFRIED, *A Beautiful Math: John Nash, Game Theory, And the Modern Quest for a Code of Nature*, National Academies Press, Washington 2006.
- K. SIGMUND, E. FEHR, M. NOWAK, *The Economics of Fair Play*, «Scientific American», vol. 286, n. 1, 2002, pp. 82-87.
- K. SIGMUND, *The Calculus of Selfishness*, Princeton U.P., Princeton 2010.
- P. SMITH, *Feminist Jurisprudence*, Oxford U.P., New York 1993.
- A. SOBLE (ed.), *Sex from Plato to Paglia: a Philosophical Encyclopedia*, Greenwood Press, Westport 2006.

- J. P. STERBA, *Controversies in Feminism*, Rowman & Littlefield, Lanham 2001.
- Q. SKINNER, *Liberty Before Liberalism*, Cambridge U.P., Cambridge-New York 1998.
- M. TAPPER, *Can a Feminist Be Liberal?*, «Australasian Journal of Philosophy», vol. 64, 1986, pp. 37-47.
- F. TIMETO (a cura di), *Culture della differenza. Femminismo, visualità e studi postcoloniali*, Utet, Torino 2008.
- J. C. TRONTO, *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, New York 1993; tr. it. *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, Diabasis, Parma 2013.
- A. W. TUCKER, *The Mathematics of Tucker: A Sampler*, «The Two-Year College Mathematics Journal», vol. 14, n. 3, 1983, pp. 228-232.
- N. URBINATI, *Le civili libertà. Positivismo e liberalismo nell'Italia unita*, Marsilio Editori, Venezia 1991.
- N. URBINATI, *Liberi e uguali: contro l'ideologia individualista*, Laterza, Roma-Bari 2011.
- S. VECA, *La società giusta*, il Saggiatore, Milano 1982.
- S. VECA, *La teoria politica e la qualità della vita*, «Rivista di filosofia», vol. XCII, n. 1, 2001, pp. 31-48.
- S. VECA, *Sull'idea di giustizia procedurale*, «Rivista di filosofia», vol. XCII, n.2, 2001, pp. 219-234.
- S. VECA, *La bellezza e gli oppressi: dieci lezioni sull'idea di giustizia*, Feltrinelli, Milano 2002.
- S. VECA, *Sulla disuguaglianza*, «Iride», vol. 29, n. 77, 2016, pp. 23-31.
- I. VECE, *Sul rapporto tra uguaglianza e differenza nel femminismo*, «Reti: pratiche e saperi di donne», n. 6, 1989, pp. 18-23.
- C. VOLPATO, *Psicosociologia del maschilismo*, Laterza, Roma-Bari 2013.
- M. C. VOPAT, *Children's Rights and Moral Parenting*, Lexington Books, Lanham, 2015.
- L. J. WALKER, *Sex Differences in the Development of Moral Reasoning: A Critical Review*, «Child Development», vol. 5, n. 3, 1984, pp. 677-691.
- M. B. WALSH, *Private and Public Dilemmas: Rawls on the Family*, «Polity», vol. 44, n. 3, 2012, pp. 426-445.

- E. WOOD, *The Impact of Parenting Experience on Gender Stereotyped Toy Play of Children*, «Sex Roles», vol. 47, n. 1/2, 2002, pp. 39-49.
- I. M. YOUNG, *Justice and Politics of Difference*, Princeton U.P., Princeton 1990.
- K. YURACKO, *Towards Feminist Perfectionism: A Radical Critique of Rawlsian Liberalism*, «UCLA Women's Law Journal», vol. 6, n. 1, 1995, pp. 1-48.

