

Recensione

Kolers A., *A Moral Theory of Solidarity*, Oxford University Press, 2016, 194 pp.

Francesco Camboni

A dispetto del suo ancoramento a tradizioni culturali profondamente influenti quali il socialismo, i nazionalismi e la dottrina sociale cattolica, la solidarietà non ha decisamente ricevuto una fortuna filosofica paragonabile a quella di cui hanno goduto i concetti di libertà ed eguaglianza ad essa imparentati, che sono al centro di dibattiti teorico-politici di lunga data e tuttora più fiorenti che mai. Come ha osservato Alessandro Ferrara, infatti, «vari sforzi sono stati ripetutamente compiuti di recuperare la fraternità come comunità, o come solidarietà, ma nel complesso il pantheon liberal-democratico offre un posto d'onore solo ai cittadini “liberi ed eguali”, e nessuno si preoccupa di aggiungere l'aggettivo “fraterni”»¹. Contrariamente a questa radicata incuria filosofica rispetto al tema, tuttavia, proprio nell'ultimo decennio sono comparse numerose pubblicazioni filosofiche di rilievo sulla solidarietà, prevalentemente di matrice analitica anglosassone². L'obiettivo teorico comune a questi autori può essere compendiato nello sforzo di restituire chiarezza analitica al concetto di solidarietà e di definirne l'ambito di validità, di modo da renderlo non solo compatibile, ma anche *complementare* rispetto ai valori più consolidati della tradizione liberale.

A Moral Theory of Solidarity di Avery Kolers (Oxford University Press, 2016) è un testo denso e complesso che si incunea nella fase aurorale di questo dibattito (p. 2)³, articolando intuizioni originali in un contesto teorico che cercherò di suddividere, discostandomi parzialmente dall'impostazione dell'autore (p. 18), lungo due assi: la critica interna alla tradizione liberale e la questione della giustificazione della solidarietà.

1. *Riformare il liberalismo ripensando la solidarietà.*

L'analisi rigorosa del nebuloso (*fuzzy*, p. 4) concetto di solidarietà è tanto necessaria sul piano *metodologico*, quanto inseparabile dalla ricostruzione delle *motivazioni* della sua scarsa

¹ A. Ferrara, *La forza dell'esempio. Il paradigma del giudizio*, Feltrinelli, Milano 2008, p. 11.

² M. Pinsky, *The Ends of Solidarity. Discourse Theory in Ethics and Politics*, State University of New York Press, Albany 2008; S. J. Scholz, *Political Solidarity*, The Pennsylvania University Press, Pennsylvania 2008; A. Sangiovanni, *Solidarity in the European Union*, in «Oxford Journal of Legal Studies», XXXIII, n. 2, 2013, pp. 1–29; Idem, *Solidarity as Joint Action*, in «Journal of Applied Philosophy», XXXII, n. 4, 2015, pp. 340–59; K. Banting, W. Kymlicka (eds.), *The Strains of commitment. The Political Sources of Solidarity in Diverse Societies*, Oxford University Press, Oxford 2017.

³ Tutte le citazioni senza nome sono riferite al testo di Kolers.

fortuna filosofica. A questo proposito, mi pare significativo che in sede introduttiva Kolers articoli un esplicito *j'accuse* tra i cui destinatari rientrano Rawls e i suoi discepoli i quali, qualificando la solidarietà (che nei testi rawlsiani è più solito incontrare in veste di *fraternity*) come principio di redistribuzione alla base del welfare state, hanno contribuito a neutralizzarne il potenziale di *mobilizzazione* politica. In altri termini, la tradizione rawlsiana sarebbe responsabile di un'indebita riduzione della solidarietà *politica* a solidarietà *civica*, ovvero da principio ispiratore di movimenti organizzati "dal basso" per conto degli oppressi a principio di redistribuzione di risorse e opportunità di benessere da parte dello Stato⁴. Evidentemente, Kolers non intende negare l'efficacia e le conquiste conseguite dall'istituzione dello stato sociale, né invalidarne la legittimità, bensì rifiutare che attraverso la contribuzione fiscale i cittadini possano considerare esauriti i propri doveri nei confronti delle vittime di iniquità.

Nondimeno, secondo Kolers, a Rawls e alla tradizione liberale più ampiamente intesa è imputabile soltanto una parte del discredito in cui è caduto, fino allo scorso decennio, il concetto di solidarietà; non meno responsabile di tale scetticismo marcatamente liberale verso la solidarietà, infatti, è l'accezione "comunitarista" del concetto, riferita a vincoli ascrittivi a gruppi antecedenti quali la famiglia e la nazione, da cui scaturisce un «impegno fondamentale illiberale a favore di gruppi antecedenti e di politiche irrazionali basate sul senso di appartenenza [*fellow-feeling*]⁵ (p. 4). Più generalmente, come ha osservato Portinaro, «la filosofia politica liberale si fonda sull'idea sull'ideale di individualità e guarda pertanto con sospetto (come minacce eteronome all'autonomia dell'individuo) le pretese che partono da gruppi e comunità».⁶ Evidentemente, è per questo motivo che Kolers si preoccupa di precisare che la concezione della solidarietà politica che si prefigge di difendere sia compatibile con gli assunti e i principi fondamentali del liberalismo (p. 5), tra i quali è opportuno menzionare almeno l'irriducibile separatezza (p. 91) delle persone. Tale precisazione viene sostanziata da una sistematica discussione della solidarietà come lealtà (*loyalty solidarity*, p. 28), nella formulazione datane da MacIntyre⁷; secondo Kolers, i limiti normativi di questa concezione sono riconducibili alla sua fondazione su criteri ascrittivi, *agent-relative* e in ultima analisi irrazionali, dal momento che l'oggetto dell'obbligazione solidale non sarebbe una ragione che fornisca un *principio formale di individuazione* di un gruppo, bensì un gruppo già esistente.

Come è stato anticipato, tuttavia, l'originalità del testo di Kolers non risiede nel suo tentativo di delineare un concetto liberale di solidarietà, dal momento che già altri autori riconducibili a tale tradizione, nell'ultimo decennio, hanno orientato i propri sforzi in questa direzione. Piuttosto, l'aspetto originale che Kolers intende opportunamente mettere in risalto in sede introduttiva risiede nel rifiuto dell'approccio recentemente proposto da tali autori liberali, i quali assegnano alla solidarietà un valore soltanto strumentale in relazione al perseguimento della giustizia. Con le parole di Banting e Kymlicka, ampiamente

⁴ Segnalo che Banting e Kymlicka qualificano tale concetto di solidarietà come *redistributivo*, assegnando invece alla solidarietà civica aspetti relativi alla tolleranza e all'atteggiamento di apertura e curiosità verso persone dal retroterra culturale diverso da quello della comunità accogliente (cfr. K. Banting e W. Kymlicka (eds.), *The Strains of Commitment*, cit., p. 4). Kolers, tuttavia, condivide l'uso del concetto di solidarietà civica che ho indicato nel testo (pp. 4-5).

⁵ Da ora in avanti, tutte le traduzioni dalle opere in lingua inglese sono di chi scrive.

⁶ P. P. Portinaro, *Introduzione*, in *L'interesse e il dono. Questioni di solidarietà*, Edizioni Comunità, Torino 2002, p. XXIX.

⁷ MacIntyre, Alasdair, *Is Patriotism a Virtue?*, Lindley Lecture. Lawrence, KS: University of Kansas, 1984.

rappresentative di questa impostazione, «la solidarietà [...] non è tanto importante per il suo valore intrinseco, ovvero come fattore di fioritura delle capacità individuali o come elemento di una vita virtuosa, bensì per il suo ruolo funzionale di motivare il soddisfacimento delle richieste della giustizia»⁸. Conseguentemente, Kolers qualifica tale approccio come *teleologico*.

Secondo Kolers, i sostenitori dell'approccio teleologico possono rivendicare il merito di aver introdotto una cruciale distinzione tra solidarietà sociale, che presuppone l'esistenza di gruppi antecedenti, e solidarietà politica, che si riferisce a collettivi costituiti in base a un'adesione *volontaria*⁹. Sotto questo aspetto, Kolers accoglie tale distinzione e qualifica la propria proposta teorica come una concezione politica della solidarietà (p. 5). Tuttavia, la sua critica all'approccio teleologico è densa e serrata, e si estende ben oltre il paragrafo ad essa dedicato (pp. 29-40), a testimonianza della sua centralità per la *pars destruens* dell'analisi di Kolers.

La solidarietà teleologica è azione strumentale collettiva (p. 29) definita dall'impegno a favore di due assunti fondamentali: in primo luogo (i), come è stato osservato, la solidarietà non avrebbe alcun valore intrinseco, bensì soltanto un valore *strumentale* in relazione alla qualità morale degli obiettivi cui è rivolta e dei mezzi per conseguirli. Tipicamente, gli approcci teleologici subordinano la solidarietà al perseguimento della giustizia, che è moralmente vincolante sulla base di giustificazioni *indipendenti* dal concetto di solidarietà. Secondo Kolers, infatti, l'ambito di applicazione paradigmatico della solidarietà teleologica risiede nelle teorie del *bellum iustum* e delle rivoluzioni. Conseguentemente, vi è un parallelo strutturale tra la giustificabilità morale degli obiettivi della solidarietà teleologica e dei mezzi adoperati per realizzarli, da un lato, e le rispettive questioni dello *jus ad bellum* e dello *jus in bello*, dall'altro. In secondo luogo (ii), l'approccio teleologico assegna alla *coscienza morale individuale* l'ultima parola in merito alla partecipazione alle attività organizzate dal collettivo in solidarietà. In altre parole, il consenso morale accordato – e per definizione revocabile – dal soggetto agli obiettivi e ai mezzi scelti dal collettivo è una condizione necessaria della sua partecipazione. Per dirla con Kolers, nella solidarietà teleologica «è la coscienza che guida l'autobus» (p. 37).

Alla discussione di (i) Kolers assegna un duplice argomento, che ambisce a dimostrare che il perseguimento della giustizia non sia una condizione né sufficiente, né necessaria della solidarietà. Il primo argomento afferma che è del tutto plausibile promuovere un trattamento più giusto per un soggetto vulnerabile, senza entrare in solidarietà con esso. A questo proposito, Kolers adduce come esempio la risposta dei chierici bianchi a M. L. King, che ritennero più efficace una compatibile con il rispetto delle leggi vigenti piuttosto che la disobbedienza civile propugnata dal leader del movimento per i diritti civili. Secondo Kolers, è del tutto ragionevole assumere che i chierici bianchi fossero animati dalle migliori intenzioni nei confronti della condizione sociale degli afroamericani, e che fossero sinceramente disposti a entrare in azione per migliorarla. Tuttavia, una delle intuizioni centrali della teoria di Kolers è che essere disposti ad aiutare gli oppressi facendo esclusivamente “di testa propria”, ovvero in accordo con le proprie convinzioni empiriche e morali, non soddisfi una condizione necessaria della solidarietà, ovvero, come si vedrà nel seguito, la deferenza verso il suo oggetto. Pertanto, si dà il caso che alcuni soggetti (S) interessati a promuovere un trattamento giusto per un gruppo oppresso (G) non entrino *per*

⁸ K. Banting e W. Kymlicka (eds.), *The Strains of Commitment*, cit., p. 7.

⁹ S. Scholz, *Political Solidarity*, cit., p. 21.

ciò stesso in solidarietà con esso; più brevemente, il fatto che S persegua giustizia per G non implica solidarietà di S con G. Questo argomento prepara il terreno per la tesi secondo cui la solidarietà ha un carattere intrinsecamente *agonistico*, ovvero basato su una scelta di campo *al fianco* degli oppressi e non sul perseguimento di un obiettivo *a favore* degli oppressi (pp. 38-40). Inoltre, secondo Kolers, adoperarsi per promuovere la giustizia non è nemmeno una condizione necessaria della solidarietà. Entrare in solidarietà con G, infatti, non assicura l'esito di contrastarne efficacemente il trattamento iniquo e di migliorarne la condizione sociale, né esclude un suo effettivo peggioramento. Le strategie di G, per esempio, potrebbero rivelarsi grossolane e inefficaci. Pertanto, perfino se retrospettivamente la strategia dei chierici bianchi si fosse rivelata più efficace della disobbedienza civile per contrastare l'iniquità di cui soffrivano gli afroamericani, non potremmo comunque qualificarne l'attuazione come parte di un piano in solidarietà con essi.

Mi sembra che il secondo argomento sia decisamente meno convincente del primo, nella formulazione datane da Kolers. Infatti, l'autore stesso precisa che la concezione teleologica «non implica che la giustificazione debba essere intesa in senso *consequenzialistico*, ma soltanto che la solidarietà sia caratterizzata e giustificata in riferimento ai fini perseguiti dall'agente» (p. 29, corsivo mio)¹⁰. Pertanto, anche un difensore dell'approccio teleologico potrebbe sganciare l'efficacia dell'azione solidale dal suo valore morale, in accordo con un modello *anticonsequenzialistico* della giustificazione. Per richiamare, semplificandolo un po', un esempio discusso dallo stesso Kolers, un difensore dell'approccio teleologico potrebbe indicare come obbligo morale l'entrare in solidarietà con il movimento BDS, in virtù delle *ingiustizie* e delle umiliazioni patite dal popolo palestinese per mano di Israele, e a condizione che le *strategie* da esso impiegate per contrastarle siano moralmente accettabili¹¹. Una posizione siffatta non implicherebbe alcuna svalutazione morale della partecipazione al movimento BDS, nel caso in cui essa non producesse i risultati sperati. Se la mia ricostruzione è corretta, pertanto, anche un difensore dell'approccio teleologico potrebbe convenire con Kolers che «alcune battaglie valgono la pena di essere perse» (p. 134). Presumibilmente, l'aspetto degli approcci teleologici contestato da Kolers è che questi, a fronte della richiesta di supporto da parte di G, per un verso giustificerebbero la partecipazione in base alla legittimità delle sue rivendicazioni, ma per l'altro verso considererebbero le probabilità di successo – di breve o lungo termine – dell'azione solidale come *fattore rilevante* sul piano deliberativo, dal momento che la solidarietà avrebbe valore soltanto nella misura in cui sia orientata a promuovere la giustizia. Al contrario, secondo Kolers, la solidarietà è un dovere perfetto di equità il cui carattere vincolante è *del tutto* sganciato dal calcolo empirico della sua presumibile efficacia – seppur le valutazioni teleologiche vengano riabilitate da Kolers come criteri sussidiari e subordinati a D_s, come si vedrà nel seguito.

¹⁰ In un altro passaggio, Kolers si esprime in termini opposti su questo punto, affermando che la solidarietà non è qualificabile come un principio teleologico poiché non è giustificabile in base alle conseguenze che contribuisce a realizzare (p. 139). Pertanto, in questo contesto Kolers sembra assegnare agli approcci teleologici un modello *consequenzialistico* della giustificazione.

¹¹ Un esempio analogo riguarda la partecipazione a una marcia o manifestazione contro la guerra sulla base della convinzione che i) la guerra sia moralmente ingiusta e ii) che la marcia possa efficacemente contribuire alla cessazione della guerra (p. 34).

Strettamente connesso a (i), evidentemente, è il contenuto di (ii) relativo alla priorità normativa della coscienza morale individuale sul dovere di solidarietà. Kolers non si impegna a sostenere che (ii) implichi (i), bensì registra, più modestamente, una tendenza della tradizione liberale a considerarle entrambe valide. Pertanto, il primato della coscienza morale (ii) sull'obbligazione non è condizione necessaria, ma soltanto un tratto distintivo (*ballmark*, p. 35) della solidarietà teleologica (i) e un luogo comune del liberalismo. Alla critica di (ii), Kolers dedica il primo capitolo nella sua interezza, dove delinea un'autopsia morale (*ethical autopsy*) della coscienza spagnola del sedicesimo secolo. In questo contesto, infatti, trova accomodamento una provvisoria definizione della coscienza come impulso morale (*moral impulse*, p. 12) guidato da criteri di razionalità, coerenza e atteggiamento post-convenzionale; tuttavia, essa rimane costitutivamente soggetta all'errore deduttivo e all'interiorizzazione di pregiudizi socialmente diffusi.

Attraverso un esame approfondito degli atteggiamenti diametralmente opposti tenuti, rispettivamente, da Francisco de Vitoria e dall'ultimo Bartolomé De Las Casas sulla legittimità della *Conquista*, Kolers associa il primo alla figura dell'intellettuale liberale, impegnato a giustificare gli interventi umanitari più sulla base di un miope universalismo morale che di un pregiudizio eurocentrico, e il secondo all'agente morale che entra in solidarietà con gli oppressi in accordo con il modello difeso da Kolers. Da un lato Vitoria, pur considerando illegittima la spedizione transatlantica per motivi legali e teologici, la giustificò in base a principi familiari alla tradizione liberale, quali la dignità umana, il diritto al commercio e la protezione di vittime innocenti da pratiche barbare come l'antropofagia e il sacrificio umano. L'atteggiamento di Vitoria verso gli Indiani d'America, pertanto, oscilla tra lo sguardo dell'osservatore antropologico e lo scrutinio del paternalismo morale (p. 23, p. 178). Dall'altro lato, al contrario, Las Casas si schierò in difesa degli Indiani nonostante la sua personale aberrazione per le pratiche barbare che perpetravano, parlando non solo *a proposito di loro e per il loro interesse* – diversamente da Vitoria –, ma anche *con loro e da parte loro*. A questo proposito, Kolers traccia una distinzione – pressoché in traducibile in italiano – tra «acting in behalf of another» e «acting on behalf of another» (p. 22, p. 52): nel primo caso, si persegue il proposito di apportare benefici all'altro affidandosi alle proprie intuizioni su cosa sia giusto fare; nel secondo caso, invece, si tenta di agire come agirebbe l'altro che desideriamo aiutare, indipendentemente dal nostro consenso morale o prudenziale. In altre parole, Las Casas non si lasciò guidare dalla propria coscienza morale, bensì da un principio di deferenza a favore degli oppressi. La conclusione dell'autopsia morale di Kolers evidenzia i limiti epistemici della coscienza morale, riconducibili all'interiorizzazione di pregiudizi e lealtà antecedenti che opacizzano il nostro giudizio: per quanto istruito e animato dall'intenzione di promuovere giustizia per gli Indiani, Vitoria non seppe cogliere la necessità di elaborare un giudizio politico dal *loro* punto di vista.

Inoltre, Vitoria rispecchia la figura moralmente deplorabile del «white moderate» che, nella concezione di King, accorda alle rivendicazioni afroamericani una comprensione tanto superficiale da renderle preferibile la totale incomprendimento da parte dei razzisti. Il «white moderate», con le parole di King, «non fa altro che ripetere: “Condivido il tuo obiettivo, ma non posso condividere i tuoi metodi di azione diretta”» (p. 1). A questa condanna sono soggetti tanto i chierici bianchi che rifiutarono di praticare la strategia indicata da King, quanto la maggior parte di noi in relazione alle sterminate ingiustizie per cui tuttalpiù ci preoccupiamo senza mobilitarci per contrastarle.

Infine, mi sembra che Vitoria incarni efficacemente i limiti della coscienza morale anche su un altro piano di ambiguità: per un verso, l'intellettuale liberale pratica la propria libertà di pensiero e di critica nei confronti delle istituzioni esistenti – del resto, come è stato osservato, Vitoria avanzò obiezioni di rilievo contro la legittimità della *Conquista* – (p. 19); per l'altro verso, Kolers afferma che «i liberali tendono a essere riluttanti ad allargare i propri doveri troppo al di là dei limiti indicati dalle convenzioni sociali» (p. 37), rallentando perciò le lotte contro le ingiustizie e il progresso morale della società. Evidentemente, pertanto, il destinatario principale del testo di Kolers (p. 5) non sono le vittime di iniquità che chiedono supporto (*callers*), bensì i cittadini liberali che desiderano aiutarle (*joiners*).

2. Azione politica vicaria in nome dell'equità.

La critica di Kolers agli approcci teleologici confluisce e culmina nella sua ontologia sociale, dove prende in esame quale modello di associazione sia più adeguato a descrivere la solidarietà. Kolers considera la solidarietà teleologica così distante dall'essere propriamente qualificabile come “solidarietà”, da ricondurla a una teoria dell'associazione o della coalizione (p. 37), per tenerla terminologicamente e concettualmente distinta dalle *congregazioni solidali* (pp. 64-7). Una sorte simile, come è stato osservato, spetta alla solidarietà come lealtà (*loyalty solidarity*), che sembra più utile sul piano *descrittivo* delle solidarietà sociali che convincente sul piano normativo delle solidarietà politiche.

La solidarietà, secondo Kolers, è azione politica vicaria di un soggetto S per conto del gruppo oppresso G ed è guidata da un principio di *deferenza* di S verso G. Agire in un collettivo conta come solidarietà, almeno in senso *disposizionale* (*dispositional*, p. 37), se soddisfa il seguente test controfattuale: a certe condizioni, accetteremmo di lasciare il gruppo se questo giudicasse ingiustificato il nostro agire, e supporteremmo il gruppo perfino se fossimo in disaccordo sui suoi mezzi o fini (p. 40). L'intuizione che guida la riflessione di Kolers è che la scelta di campo, contrariamente agli approcci teleologici tipici della tradizione liberale, sia logicamente e normativamente *prioritaria* alla condivisione degli obiettivi da perseguire e dei mezzi per realizzarli (*Ibid.*); in altre parole, S non sta dalla stessa parte di G perché condivide un suo obiettivo, bensì condivide un obiettivo con G perché sta dalla sua parte. Segue come corollario che la solidarietà politica è per definizione capace di sopportare il disaccordo dei suoi partecipanti non *solo* sull'efficacia e la qualità morale dei mezzi, ma *anche* sui fini.

Evidentemente, alcuni elementi di questa concezione richiedono un chiarimento, compatibilmente con lo spazio disponibile in questa sede. Lo sganciamento della partecipazione alle congregazioni solidali dal consenso individuale prelude a scenari moralmente controversi: in base a quale criterio potremmo scegliere dalla parte di chi stare, se non affidandoci al nostro giudizio debitamente istruito e ponderato? Inoltre, potrebbe tale criterio assicurarci di aver scelto la parte giusta, invece che un violento gruppo terroristico che si autorappresenti come vittima di iniquità (p. 175)? Si tratta di questioni cruciali, in quanto su questo terreno si gioca la compatibilità della teoria di Kolers con il liberalismo e, in particolare, con la scelta assiologica a favore del principio di autonomia.

Il principio di autonomia, inteso come valore (PA_v), afferma che, *ceteris paribus*, è auspicabile che gli agenti agiscano autonomamente piuttosto che eteronomamente, ovvero in accordo con il proprio giudizio in merito ai corsi di azione alternativi. Il principio di deferenza, al contrario, enuncia che *in alcune circostanze* è doveroso rimettere ad altri le decisioni sul da farsi, perfino se queste si rivelassero contrarie alle proprie preferenze. Kolers osserva che il

principio di deferenza non contraddice PA_v, perché lo soverchia soltanto in alcune circostanze. Kolers osserva che l'onere della prova ricade su chi intenda porre restrizioni a PA_v piuttosto che su chi intenda ampliarne l'ambito di validità, dal momento che PA_v è supportato, *mutatis mutandis*, dalla maggior parte delle principali tradizioni morali, dalle etiche deontologiche alle etiche delle virtù.

Il primo argomento di Kolers a favore della deferenza è di carattere pragmatico ed empirico, e afferma che l'azione politica implica organizzazione e divisione del lavoro, che a sua volta implica un'applicazione del principio di deferenza dei neofiti verso i soggetti che occupano le posizioni superiori; in altre parole, entrare a far parte di una congregazione solidale comporta l'accettazione di gerarchie esistenti e procedure di *decision-making* non del tutto congrue con le nostre intuizioni comuni sull'autonomia. Tale accettazione, tuttavia, non comporta alcuna violazione di PA_v, poiché, secondo Kolers, un neofita che pretendesse di occupare fin da subito il ruolo di leader del movimento sarebbe *arrogante*, piuttosto che un cultore della propria autonomia (p. 81). Tuttavia, la deferenza non è imprescindibile per l'azione politica soltanto in ambito propriamente pratico, ovvero relativamente a mezzi e scopi di un'azione, ma anche indirettamente e in ambito epistemico, approvando l'autorevolezza dei risultati raggiunti da comunità scientifiche su temi di rilevanza politica come il cambiamento climatico o la sicurezza dei vaccini.

Il secondo e il terzo argomento di Kolers a favore della deferenza sono di carattere deontologico. Il primo di questi afferma che se, per un verso, la deferenza limita la nostra autonomia sincronicamente, per l'altro verso la migliora (*enhances*, p. 90) diacronicamente, valorizzando il confronto con punti di vista che non avremmo mai conosciuto per conto nostro. L'ultimo argomento di Kolers ha per oggetto l'idea di separatezza delle persone, che costituisce un valore centrale della tradizione liberale, e richiama la contrapposizione attitudinale tra Vitoria e Las Casas. Mentre Vitoria, infatti, non concepiva gli Indiani come soggetti autonomi e capaci di elaborare un proprio giudizio sulla base del quale, per esempio, rifiutare con buone ragioni di ascoltare il Vangelo, Las Casas, al contrario, riconosceva e rispettava l'alterità dell'universo di senso teologico e sociale abitato dagli Indiani. La deferenza, in altre parole, «è un mezzo per riconoscere che l'altro non è soltanto una versione ridotta del sé, bensì qualcuno di completamente altro» (p. 91).

Una volta acquisita la giustificazione dell'inevitabilità e del valore morale della deferenza per la vita politica, Kolers deve individuarne una *specificazione* che consenta di sostanziare il tipo di ragioni in base a cui identificare l'oggetto di solidarietà (G). Le prime alternative esaminate sono costituite dalla deferenza epistemica (D_e) e dalla deferenza relazionale (D_r), rispettivamente riferite alle competenze degli esperti nel merito della causa e ai soggetti con cui siamo entrati in solidarietà e con cui abbiamo interesse a mantenere una relazione ispirata all'eguaglianza. Infatti, se, per un verso, gli esperti possono non essere di alcuna utilità per scegliere da che parte schierarsi in una lotta politica, suddividendosi a propria volta tra le fazioni coinvolte, per l'altro verso non sempre è desiderabile mantenere le relazioni egualitarie costruite nella lotta politica – per esempio, nel caso in cui G chiedesse a S di colpire un gruppo ancora più vulnerabile: «il dovere [di solidarietà] finisce dove comincia una nuova iniquità [causata da G]» (p. 148). Kolers intende far rientrare nella propria concezione alcuni elementi catturati da D_e e D_r, ma subordinandoli alla deferenza strutturale (D_s), ovvero deferenza a favore di coloro che, entro un certo contesto sociale, sono i meno abbienti (*least well-off*, p. 93).

D_s, pertanto, implica una concezione del benessere in relazione alla quale delineare una struttura sociale gerarchicamente ordinata. Secondo Kolers, il welfarismo esibisce il limite

di fornire una concezione soltanto psicologica, e pertanto apolitica, del benessere. Inoltre, tale modello va incontro a difficoltà relative alle responsabilità degli individui per le proprie preferenze, per cui potremmo dover entrare in solidarietà per combattere per i gusti particolarmente costosi di alcuni soggetti (p. 105), a discapito di coloro che vivono in contesti sociali meno agiati e calibrano in relazione ad essi le proprie preferenze cosiddette “adattive” – in altre parole, come osserva Carter, «le persone molto svantaggiate adattano le proprie preferenze alle situazioni in cui si trovano, impedendosi di desiderare ciò che sembra irraggiungibile e accontentandosi di ciò che realmente riescono ad acquisire»¹². Kolers identifica il criterio per D_s nell’*equità*, che è un concetto politico e strutturale:

il fatto che qualcuno soffra di iniquità è del tutto indipendente dalle sue relazioni personali e dal suo benessere soggettivo od oggettivo. [...] Pertanto, se abbiamo il dovere di deferire a favore dei più svantaggiati, allora dobbiamo mettere da parte le sfere di lealtà, le relazioni e perfino il disaccordo personale e focalizzarci sulla struttura sociale per determinare a favore di chi applicare il principio di deferenza (p. 106)

A questo proposito, Kolers precisa che l’*equità* è cosa diversa dall’*eguaglianza*. Entrambe costituiscono principi di giustizia, ma il soddisfacimento (o la violazione) dell’una non implica il soddisfacimento (o la violazione) dell’altra. In altre parole, è possibile che un individuo non abbia ricevuto una quota di risorse od opportunità di benessere inferiore a quella accordatagli da una certa teoria della giustizia distributiva, eppure sia vittima di trattamento iniquo – per esempio, vedendo i propri beni confiscati per il solo sospetto di coinvolgimento in attività illegali (p. 107). Conseguentemente, secondo Kolers, intendere la solidarietà come *equità* spezza la correlazione liberale tra solidarietà e teoria non-ideale, e giustifica il dovere di solidarietà *anche* nell’ambito della teoria ideale; in altre parole, perfino in una società ideale che soddisfi le condizioni stabilite dalla teoria della giustizia rawlsiana potrebbero verificarsi trattamenti iniqui che giustifichino l’azione solidale¹³. L’*equità*, inoltre, non è soltanto distinta dall’*eguaglianza*, ma anche logicamente prioritaria ad essa: le quote distributive e i diritti di proprietà, che sostanziano l’idea di *eguaglianza*, rimangono indeterminati fintanto che non vengano implementati da un governo, mentre il principio di *equità* è conoscibile già nella condizione prepolitica dello stato di natura e giustifica l’obbligo di costituire una società civile¹⁴. Kolers qualifica tale nozione come «*equità kantiana*» e come dovere naturale di giustizia o imperativo categorico, ovvero come «forma di legislazione per un regno dei fini» (p. 123). Paradossalmente, pertanto, attraverso D_s Kolers introduce un elemento eteronomo in un *framework* presentato come liberale e kantiano (p. 5). Sostanziano D_s con il principio di *equità*, pertanto Kolers acquisisce un risultato teorico cruciale, dal momento che su tale base può definire la solidarietà come azione politica vicaria *costitutiva* di *equità* (p. 118) o come dovere perfetto di *equità* (p. 8), ovvero come azione *intrinsecamente* apprezzabile – diversamente dal valore meramente strumentale assegnatole dall’approccio teleologico.

L’impostazione deontologica della concezione di Kolers, tuttavia, è soggetta a una combinazione con elementi e motivi di derivazione aristotelica. Come osserva Kolers, infatti, la solidarietà incorpora tre specifiche accezioni dell’*equità*: in primo luogo, l’*equità* in senso kantiano, ovvero come *norma fondamentale* che accorda eguale trattamento ed eguale

¹² I. Carter, *La libertà eguale*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 189.

¹³ Si tratta di un argomento già articolato in A. Kolers, *The Priority of Solidarity to Justice*, in «Journal of Applied Philosophy», XXXI, n. 4, 2014, p. 430 ss.

¹⁴ Un argomento simile è difeso da Sangiovanni in *Solidarity as Joint Action*, cit., p. 354 ss.

statuto morale ad ogni persona; in secondo luogo, l'equità come *criterio aristotelico*, ovvero come «correzione della giustizia generale in relazione a casi particolari» (p. 128), dal momento che l'applicazione diretta di regole generali può svantaggiare alcuni soggetti a favore di altri; in terzo e ultimo luogo, l'equità come *virtù aristotelica*, ovvero come attitudine ad accettare meno di quanto accordato dalla legge, qualora esso venga iniquamente negato ad alcuni soggetti o gruppi sociali (pp. 133-35). Secondo Kolers, infatti, l'equità come virtù consente di catturare il senso della *condivisione del destino* che rientra tra le condizioni necessarie della solidarietà come azione collettiva vicaria (p. 63 ss.). Evidentemente, tale nozione è da intendersi come sganciata da qualsiasi criterio ascrittivo, e il suo ambito di validità deve rimanere rigorosamente circoscritto al corso di azione implicato dalla lotta politica; in altre parole, S deve condividere il destino di G soltanto contestualmente alla sua rivendicazione, fintanto che perduri la condizione di iniquità strutturale a suo danno – per esempio, un passeggero bianco ed equo sarebbe dovuto scendere dall'autobus da cui fu espulsa Rosa Parks, condividendo con lei la negazione del diritto civile al trasporto pubblico.

Conclusione.

Il testo di Kolers difende tesi originali e ambiziose, seppur di ardua conciliazione con alcuni capisaldi della tradizione liberale – alla quale, nondimeno, l'autore si iscrive. Un concetto deferenziale di solidarietà comporta implicazioni controverse, in particolare in relazione al rischio che la solidarietà verso G si riveli *ex post* come complicità verso un gruppo terroristico. In effetti, la questione della giustificazione della violenza sulla base del principio di equità costituisce un banco di prova cruciale per la concezione deferenziale della solidarietà, specialmente nella misura in cui, in primo luogo, con le parole di Kolers, «non ogni oppresso è Martin Luther King» (p. 174). Tuttavia, tale questione riceve uno spazio (pp. 174-8) indebitamente inferiore al suo peso teorico, a favore della trattazione più dettagliata, quando non ridondante, di argomenti decisamente meno centrali per gli obiettivi di Kolers; è il caso, tra gli altri, dell'autopsia etica della coscienza spagnola cinquecentesca (9-26), che può senz'altro rivendicare l'utilità metodologica di assegnare una figurazione storica alle principali categorie morali in gioco – coscienza “di” Vitoria *versus* deferenza “di” Las Casas –, o di «far luce [...] sulla coscienza come fenomeno» (p. 25), ma che in ultima analisi non aggiunge alcuna tesi sostantiva rispetto alle esemplificazioni sulla fallibilità della coscienza morale diffuse per tutta l'estensione del testo.

Nondimeno, è opportuno rimarcare che *A Moral Theory of Solidarity* è una delle prime, importanti monografie dedicate al concetto di solidarietà, che integra il potenziale analitico dell'ontologia sociale e della teoria dell'azione con un framework kantiano singolarmente eterodosso, offrendo un suggestivo modello sistematico a un dibattito ancora povero di riferimenti filosofici paradigmatici.