

## Postfazione

di Maria Chiara Pievatolo

*Justice, Gender and the Family* è un testo di filosofia politica che parla di donne, bambini ed asili infantili. Un lettore europeo di formazione accademica potrebbe convincersi di avere buoni motivi per riesumare il dileggio di Hegel nei confronti dei filosofi che si perdevano in questioni empiriche ed esteriori: "Platone poteva tralasciare di raccomandare alle balie di non star mai ferme con i bambini, di dondolarli sempre sulle braccia."<sup>1</sup> Ma la Okin giunge a questi temi per motivi tutt'altro che esteriori, dopo aver scritto un libro importante come *Women in Western Political Thought*,<sup>2</sup> nel quale si confronta con la tradizione filosofica occidentale, da Platone fino a John Stuart Mill, sul problema del ruolo della donna nell'essere e nel dover essere politico e sociale.

Alle origini di questa tradizione, nella *Repubblica*, Platone affronta il problema della famiglia come luogo di potere e di interessi privati, che si contrappongono all'interesse pubblico. E lo affronta con tale radicalità, da proporre di eliminare la famiglia e di trasformare la comunità politica in una grande comunità fraterna, nella quale perfino gli accoppiamenti sono determinati in base agli interessi eugenetici della città. Egli, naturalmente, ha di mira la famiglia del mondo greco a lui contemporaneo: una comunità economica schiavista e patriarcale, che si occupava dei bisogni materiali e riproduttivi, mentre a quelli affettivi ed erotici provvedevano, fuori casa, la pederastia e le cortigiane. Numerosi interpreti del Novecento hanno rigettato questa proposta, ritenendola totalitaria, lesiva dei più profondi affetti individuali, o semplicemente inattuabile. Ma la Okin, su questo tema, è una voce fuori dal coro. Secondo lei non è possibile sostenere, come G.M.A. Grote, che il sistema di accoppiamento eugenetico previsto nella *Repubblica* violenti le più profonde emozioni umane: la famiglia greca non era affatto il centro delle più profonde emozioni umane. Contro Leo Strauss, il quale afferma che il progetto platonico è fallimentare semplicemente perché gli uomini desiderano per natura avere figli propri, e perché il controllo politico sul comportamento eterosessuale mette a tacere le normali pretese dell'eros, ella osserva che questa critica si regge sul presupposto che famiglia nucleare borghese-cristiana sia qualcosa di naturale, quando, nell'Atene del V secolo, il luogo prevalente dell'amore erano le relazioni omosessuali, non certo il matrimonio. Grube, A.E. Taylor e Strauss, che trattano la proposta platonica come inattuabile ed eccessivamente severa, non ricordano che la vita di una qualsiasi donna greca rispettabile era molto più controllata di quella dei componenti delle classi superiori nella *polis* ideale della *Repubblica*. Le donne ateniesi rimanevano in uno stato di minorità, e il loro tutore legale poteva, a suo arbitrio, farle sposare a chi voleva o darle a un bordello. Se leggiamo la *Repubblica* nel suo contesto storico, ci accorgiamo che Platone chiede semplicemente agli uomini di scindere i doveri coniugali dall'affettività personale, com'era già loro abitudine, ma offre alle donne quell'accesso paritario all'istruzione e alla vita politica che era loro rigorosamente negato.<sup>3</sup>

Platone, quando pone il problema della famiglia come luogo di potere privato, va preso sul serio. Perché mai famosi interpreti del suo pensiero trascurano circostanze, altrimenti notissime, della vita e del costume dell'Atene del V secolo? Perché soltanto una studiosa femminista si ricorda di leggere il filosofo confrontando le sue proposte con la vita familiare degli uomini e delle donne del suo tempo, e non con la famiglia nucleare borghese-cristiana? La tesi fondamentale della Okin può rispondere a queste domande: l'esclusione delle donne e della famiglia dall'oggetto della filosofia politica induce a dare acriticamente per scontato un modello di famiglia particolare, storico, e dunque esposto, come ogni altra istituzione sociale, alla discussione e al superamento, e bisognoso di giustificazione.

*Women in Western Political Thought* vuole dimostrare che esiste un legame fra l'assunzione della famiglia come istituzione naturale e necessaria - come qualcosa di dato, al di qua della critica filosofica e della scelta politica - e una definizione filosofica della donna di tipo naturalistico e funzionale. La politica è il luogo della cultura e delle scelte: a coloro che vi sono ammessi è riconosciuto un certo grado di libertà. Chi, di contro, viene confinato nella natura resta fuori dal mondo della libertà. Il modo più semplice per sottrarre un'istituzione sociale alla critica e alla scelta è darla per scontata e trattarla come "naturale": così, il ruolo di chi fa parte di questa istituzione può essere determinato con strumenti e argomentazioni differenti da quelli impiegati per chi è ammesso al mondo della libertà. I filosofi politici, per millenni, hanno parlato dei maschi, in quanto esseri liberi, interrogandosi su che cosa dovessero e potessero fare. Ma questo interrogativo non è stato rivolto alle donne, escluse dal mondo della libertà. Le donne, pur essendo trattate come soggetti di morale e di diritto, sono state viste come enti naturali, in relazione all'uomo. Creature per le quali l'unica domanda appropriata è: "a che cosa servono?" L'arbitrarietà del confine fra natura e cultura e la doppia morale costruita dalla tradizione filosofica occidentale si rivelano insostenibili non appena la filosofia tenta produrre giustificazioni universalistiche.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. di G. Marini, Roma-Bari, Laterza, 1987, *Prefazione*, p. 14.

<sup>2</sup> S.M. Okin, *Women in Western Political Thought*, Princeton, Princeton UP, 1979, 1992.

<sup>3</sup> *Ibidem*, pp. 28-50.

<sup>4</sup> *Ibidem*, pp. 3-12.

In un mondo ferocemente esclusivo e misogino come quello greco antico, Platone scopre, quasi suo malgrado, il problema delle donne non appena tenta di formulare, in base a un canone di uguaglianza geometrica, un paradigma unitario e riformatore di giustizia politica. Aristotele - prosegue la Okin - subordina coerentemente la donna all'uomo, ma cristallizzando il mondo in una gerarchia metafisica e teleologica nella quale ciò che è inferiore è un semplice strumento di ciò che è superiore.<sup>5</sup> Ma è soprattutto interessante vedere in che modo i pensatori contrattualisti moderni, pur essendo convinti dell'uguaglianza universale degli uomini, introducano una logica gerarchica e naturalistica quando si tratta di parlare di donne, di bambini e di famiglia. Hobbes e Locke vedono lo stato come bisognoso di una giustificazione filosofico-politica *dal punto di vista degli individui*, ma assumono la famiglia come naturale, col semplice, ancorché paradossale, espediente di attenuare tacitamente il loro individualismo e l'esigenza di giustificare la coercizione in base alla volontà e agli interessi dei singoli. Nella loro prospettiva, un'autorità è legittima solo se è possibile vederla come esito di una contrattazione fra individui. Ma il potere familiare del marito e del padre non è negoziato, neppure idealmente: perciò, a ben guardare, gli "individui" protagonisti del mondo politico non sono uomini, donne e bambini, ma capi-famiglia maschi, i quali rappresentano organicamente, senza essere legittimati da nessun contratto, gli altri membri del nucleo familiare.<sup>6</sup>

I valori fondamentali del pensiero politico di Jean-Jacques Rousseau sono l'uguaglianza e la libertà, che dovrebbero riavvicinarci alla natura, ponendo rimedio alla corruzione della civiltà: ma questi valori sono negati alle donne, viste come funzionali ai desideri del maschio e alla conservazione della famiglia in quanto cellula fondamentale della società. Conseguenza paradossale di questa doppia morale è che - se vogliamo criticare Rousseau alla luce di Jean-Jacques - la cellula fondamentale della società diviene il regno della corruzione e della dissimulazione: la donna, educata alla logica privatistica dell'asservimento al marito e al suo buon nome, potrà essere tutto tranne che una buona moglie e una buona cittadina.<sup>7</sup> Infine John Stuart Mill, che pure è l'unico filosofo liberale a sostenere l'uguaglianza politica e giuridica delle donne, tratta gli aspetti sociali e culturali della maternità come se fossero naturali: questo gli impedisce di interrogarsi sulla anomalia costituita dal lavoro domestico, non retribuito, delle donne,<sup>8</sup> per la quale solo queste ultime si trovano a dover scegliere fra famiglia e professione. La Okin approfondisce questo tema proprio in *Justice, Gender and the Family*, affrontando autori contemporanei.

La Okin, dunque, parla di problemi di donne, che sono anche problemi importanti per la filosofia politica: tutto il Novecento si è agitato, da Weber in poi, sugli interrogativi connessi ai valori, ai loro conflitti e al loro relativismo, mentre è stato assai meno consueto, una volta venuta meno la tradizione marxista, e fino all'affacciarsi di autrici femministe, discutere non *sull'oggetto*, ma sulla modalità in cui le teorie politiche e morali costruiscono i propri *soggetti*. Se disponiamo di una tassonomia metafisica delle creature, e di una gerarchia naturale fra loro, possiamo interrogarci sui valori dando per scontati i soggetti per i quali i valori si pongono; ma se questa tassonomia è venuta meno, chiedersi: "di chi stiamo parlando, ora?" può diventare una questione tutt'altro che banale. Questo vale, in particolare, per le teorie politiche moderne che vogliono essere universalistiche e ugualitarie: per esempio, a chi si riferiscono Hobbes, Locke o Nozick quando parlano di "individuo"? Più in generale: è possibile produrre una filosofia pratica ugualitaria coerente, fondandola su una descrizione *esclusiva* dei soggetti e dei luoghi di decisione che si ritengono politici?

Il modo di ragionare della Okin in merito ai diritti delle donne imbuca una via difficile, e dunque speculativamente interessante. Per imporre le donne all'attenzione della filosofia politica si può usare - ed è stato usato - un metodo semplice: produrre una descrizione della donna e delle sue eventuali peculiarità morali, e riservarle dei diritti corporativi che la integrino, o, meglio, la coordinino, al mondo politico maschile. Si tratta, insomma, di trovare la differenza sessuale, garantirla teoreticamente e sviluppare una morale e un diritto sessuato. Ma, molto significativamente, la riedizione del 1992 di *Women in Western Political Thought* reca un *Afterword*,<sup>9</sup> nel quale, tracciando un bilancio del pensiero femminista dell'ultimo quindicennio, la Okin mette in luce le ambiguità di quella corrente che si basa sulla constatazione teoretica e sulla valorizzazione pratica di una presunta differenza femminile.

La corrente criticata dalla Okin ha preso spunto dalle ricerche della psicologa Carol Gilligan, la quale ha creduto di poter generalizzare la tesi che le donne parlino con un linguaggio morale differente da quello degli uomini: la femminilità si associa ad un'etica della cura, concreta e contestuale, che viene contrapposta all'etica della giustizia, astratta e universalistica, nonché tipicamente maschile.<sup>10</sup> Questo passaggio dalla

<sup>5</sup>. *Ibidem*, pp. 73-96.

<sup>6</sup>. *Ibidem*, pp. 197-201. Su questo tema v. anche C. Pateman, *The Sexual Contract*, Stanford, Stanford UP, 1988 (trad. it. di C. Biasini, *Il contratto sessuale*, Roma, Editori Riuniti, 1997).

<sup>7</sup>. S. M. Okin, *Women in Western Political Thought*, cit., pp. 99-194. Sul tema v. anche N. O'Keohane, "But for her Sex...": the Domestication of Sophie, in J. MacAdam, M. Neumann, G. Le France, *Trent Rousseau Papers*, Ottawa, University of Ottawa Press, pp.135-145, nonché L. Lange, *Rousseau and Modern Feminism*, in M. L. Shanley, C. Pateman (eds), *Feminist Interpretations and Political Theory*, Cambridge, Polity Press, 1996, pp. 95-109.

<sup>8</sup>. S.M. Okin, *Women in Western Political Thought*, cit., pp. 201-231.

<sup>9</sup>. S.M. Okin, *Women in Western Political Thought*, pp. 309-340.

<sup>10</sup>. C. Gilligan, *In a Different Voice*, Cambridge (Mass.), Harvard UP, 1982 (trad. it. *Con voce di donna*, ). Vale la pena ricordare la critica alla Gilligan compiuta da Susan Moller Okin in *Thinking like a Woman*, in D.L. Rhode (ed.),

constatazione empirica di una differenza alla sua celebrazione teorica è ambiguo, secondo la Okin, sia sul piano filosofico, sia su quello politico. In primo luogo, il dato empirico viene assunto nel cielo della teoria come se fosse naturale, senza che venga in mente di interrogarsi sulla sua origine storica e sociale. In secondo luogo, la celebrazione della differenza è un'arma a doppio taglio: se valorizzare le donne significa valorizzarne la differenza *esistente*, perché criticare lo *status quo* nel quale questa differenza si è formata e si colloca?

La critica femminista all'ideale dell'uguaglianza,<sup>11</sup> che è stata generata da questo sfondo teorico, si basa sulla tesi che l'uguaglianza sia, semplicemente, la conformità a un modello già dato, e non invece, nel suo uso giuridico e morale, qualcosa che ha a che vedere con le relazioni e le possibilità di persone assunte come libere e dunque in grado di sfuggire alle classificazioni. In questa prospettiva, la Okin non condivide la tesi di C. Pateman, per la quale, se per femminismo s'intende una lotta per l'uguaglianza delle donne come individui, lavoratrici e cittadine, allora è difficile trovare una difesa contro coloro che lo accusano di voler trasformare le donne in uomini.<sup>12</sup> Questo modo di ragionare, secondo la Okin, si basa sulla discutibile premessa che le femministe vogliano semplicemente estendere alle donne lo stesso *status* degli uomini, senza ripensare la sfera non politica della vita domestica e senza interrogarsi sulle radici storiche della disuguaglianza - interrogativo, questo, che una attenzione acritica alla differenza tende a dimenticare. Dal suo punto di vista, la questione fondamentale non è capire *in che cosa* le donne sono diverse, ma chiedersi *perché* le donne sono state diversamente trattate: questo non può essere fatto senza una critica politica.

Secondo la Okin, il femminismo della differenza, che insiste sulla peculiarità dei problemi delle donne, ha comportato l'autolesionistica conseguenza culturale di confinare simili questioni nei cosiddetti *Women's Studies*. Queste discipline vorrebbero riconoscere e valorizzare la differenza sessuale, ma rischiano di rinchiudere le questioni femminili in ghetti accademici, la cui presenza autorizza la storia e la filosofia politica istituzionali a disinteressarsi di tutto ciò che concerne le donne, come se queste non facessero parte della storia dell'umanità e non fossero soggetti - e oggetti - politici. Le domande sull'identificazione del soggetto della morale e del diritto, e sul rapporto fra il potere pubblico e formale dello stato e quello privato e largamente informale della famiglia non sono soltanto cose da donne, proprio perché nessuna differenza data e nessuna istituzione radicata può riempire coerentemente quello spazio della libertà, cioè della storia e del progetto, che deve essere presupposto da qualsiasi teoria politica normativa.

Susan Moller Okin, che, nel suo corso di *Political Science* presso la Stanford University, parla delle donne nel pensiero politico occidentale,<sup>13</sup> non si propone di celebrare e valorizzare differenze esistenti, in una prospettiva particolaristica, ma vuole rivelare il carattere storico e politico del problema del genere, inteso come percezione sociale del sesso. Per questo, è fondamentale affrontare il tema della famiglia e del suo potere: la famiglia è il luogo in cui ha origine la divisione sessuale del lavoro e in cui si costruisce ricorsivamente la percezione sociale del sesso (genere). Il problema della famiglia è politico: la distinzione fra pubblico e privato, sulla quale, per tanto secoli, ha riposato l'ideologia della spolticizzazione della famiglia, non soltanto è arbitraria, ma deriva essa stessa da una decisione politica.<sup>14</sup> Il rifiuto di una logica corporativa e particolaristica - della "zoologia dell'umanità",<sup>15</sup> per dirla con il giovane Marx - conduce la Okin, nella sua ultima produzione, a discutere il multiculturalismo, perché le sue classificazioni sono in potenziale contrasto con l'autodeterminazione delle donne:<sup>16</sup> il rispetto per le culture non è identico al rispetto per le persone.

---

*Theoretical Perspectives on Sexual Difference*, New Haven, Yale UP, 1990, pp. 145-159: Per una prospettiva italiana favorevole ad una declinazione femminile dell'etica cfr. V. Franco, *Etiche possibili*, Milano, Donzelli, 1996.

<sup>11</sup>. Per una prospettiva italiana v. ad esempio T. Pitch, *Diritto e diritti. Un percorso nel dibattito femminista*, "Democrazia e diritto", 1993, 33/2, pp. 3-44, nonché, nello stesso numero, L. Ferrajoli, *La differenza sessuale e le garanzie dell'uguaglianza*, pp. 49-73, e L. Gianformaggio, *Correggere le disuguaglianze, valorizzare le differenze: superamento o rafforzamento dell'uguaglianza?*, "Democrazia e diritto", 1, 1996, pp. 53-71.

<sup>12</sup>. C. Pateman, *Introduction* a C. Pateman, E. Gross (eds.), *Feminist Challenges: Social and Political Theory*, Boston, Northwestern U.P., 1987, pp. 7-8.

<sup>13</sup>. V. a questo proposito il capitolo dedicato al femminismo accademico da M.C. Nussbaum, in *Cultivating Humanity*, Harvard U.P., Cambridge, Massachusetts, 1997.

<sup>14</sup>. Cfr. il VI capitolo di questo volume. La Okin sostiene che l'insistenza sulla politicità del personale non elimina il concetto di *privacy*, come sfera di autodeterminazione individuale: perché nel mondo privato sia possibile l'autodeterminazione di ciascuno, tutti devono essere uguali. E l'uguaglianza non è un dato naturale, ma una costruzione politica e morale. Sul carattere politico della distinzione fra pubblico e privato v. almeno F.E. Olsen, *The Myth of State Intervention in the Family*, "University of Michigan Journal of Law Reform", 18/4, 1985, pp. 835-864.

<sup>15</sup>. MEW, I, 205, [114].

<sup>16</sup>. Si veda ad esempio S.M. Okin, *Recognizing Women's Rights as Human Rights*, in "APA Newsletters", Vol. 97/2 (Spring, 1998); *Is Multiculturalism Bad for Women? When minority cultures win group rights, women lose out*, "Boston Review", October/November 1997 (trad. it. presso <<http://lgxserver.uniba.it/lei/filpol/okin.htm>>, con una mia scheda sull'autrice e un link al sito della "Boston Review", che ospita un dibattito sull'articolo in questione); *Un conflitto sui diritti umani fondamentali? I diritti umani delle donne, la formazione dell'identità e le differenze culturali e religiose*, "Filosofia e questioni pubbliche", 3/1, pp. 5-28, con un dibattito sul testo; infine S.M. Okin, *Feminism and Multiculturalism: Some Tensions*, "Ethics", 108/4, 1998.

Il libro qui tradotto è soltanto una tappa di un itinerario filosofico complessivo, ma offre spunti per almeno due riflessioni possibili, a seconda che si ritenga o no affidabile, in relazione agli scopi critici della sua teoria, la fondazione rawlsiana dell'autrice.

*Justice, Gender and the Family*, risalendo al 1989, precede di qualche anno la pubblicazione di *Political Liberalism* (1993),<sup>17</sup> testo nel quale Rawls chiarisce, in risposta alle critiche ricevute, le tesi di *A Theory of Justice* (1971). Secondo la teoria della giustizia di Rawls, le regole di una società giusta sono quelle che potrebbero stipulare idealmente individui posti in una "posizione originaria", nella quale un velo d'ignoranza copre tutte le loro particolarità storiche e sociali. In questo modo, viene pattuita una giustizia equa e senza privilegi: sarebbe imprudente stabilire norme che discriminano, ad esempio, donne o neri, perché, dietro il velo di ignoranza, a qualsiasi contraente potrebbe capitare di essere egli stesso donna o nero. In *Political Liberalism*, Rawls difende questa tesi dalle critiche dei *communitarians*, che lo accusavano di descrivere i suoi contraenti ideali in una maniera talmente rarefatta da non avere nulla a che vedere con gli individui reali per i quali dovrebbe valere la sua giustizia: nelle nostre società pluralistiche, il contratto serve a produrre una mediazione politica fra i diversi sistemi di valore concretamente esistenti. Ma questa apologia comporta l'esplicita ammissione che la costruzione contrattualistica non è una vera e propria posizione normativa, ma un mero artificio politico, il quale richiede che ci siano sistemi di valore plurali, esistenti, e assunti nella discussione filosofica come dati, al di qua di ogni critica.

La posizione originaria con i suoi vincoli è solo un espediente per definire il mondo comune della giustizia pubblica. L'origine dei sistemi di valore particolari, l'acculturazione e l'educazione morale primaria sono questioni che, a rigore, non riguardano la filosofia politica di Rawls: il problema *politico* della giustizia si pone solo a condizione che ci siano sistemi di valore diversi, sorti prima e al di fuori del negoziato politico: sorti, perciò, in comunità non contrattuali, come la famiglia. Usare strumenti rawlsiani - come fa la Okin - per porre il problema della famiglia come questione di giustizia politica significa essere, nei confronti dell'esistente, molto più radicali e molto più prescrittivi di Rawls. Significa trattare il contratto come una norma e non come un simbolo dei "nostri" valori comuni.

La Okin pensa che la teoria della giustizia rawlsiana possa essere un utile strumento per una teoria normativa della giustizia, per due motivi principali:<sup>18</sup> in primo luogo, Rawls riconosce la famiglia come una delle istituzioni sociali fondamentali che devono essere oggetto della giustizia politica, anche se ne dà per scontate le strutture esistenti. In secondo luogo, l'espediente della contrattazione dietro un velo d'ignoranza non solo permette di sospendere, in quella sede, il genere, ma, soprattutto, mostra che giustizia e cura non sono prospettive reciprocamente inconciliabili. Infatti, sospendere il genere e altri aspetti concreti della condizione delle persone significa chiedere a ciascuno di mettersi nei panni di un gran numero di altri e considerare il loro punto di vista, nel decidere i principi di giustizia: se mi capitasse, per esempio, di essere donna, troverei accettabile la divisione sessuale del lavoro domestico?

Secondo la Okin, in base al neocontrattualismo così riformulato, è possibile costruire una teoria liberale della giustizia, che richieda una distribuzione equa del lavoro domestico,<sup>19</sup> e che connetta ciò che avviene nella famiglia al mondo della politica e del lavoro, finora strutturato in base al presupposto implicito che il lavoratore sia un uomo con la moglie a casa. Questa prima proposta, costruita su Rawls e dunque, di fatto, sui valori costituzionali della società americana, può certo essere tacciata di provincialismo filosofico, ma - nei limiti della sua provincia - ha già il merito di sottolineare il ruolo del comportamento gratuito<sup>20</sup> e non contrattuale non solo entro la famiglia, ma anche nel mondo dell'economia. La stessa organizzazione attuale del mondo del lavoro si basa su presupposti non completamente contrattualistici, e mutarla per rendere giusta la vita familiare e per rispondere alle esigenze vitali delle persone non comporterebbe certo una gran rivoluzione concettuale.<sup>21</sup>

Ma le tesi della Okin potrebbero offrire spunti di riflessione assai più radicali se investissero il problema speculativo della relazione fra antropologia e libertà, invece di basarsi implicitamente e ambiguamente sui valori americani<sup>22</sup> e sulla richiesta di una loro realizzazione meno settoriale e più coerente. Com'è consapevole la stessa Okin, per dare a tutti la possibilità dell'autodeterminazione non è sufficiente suddividere l'antropologia in un'andrologia e in una ginecologia morale, o frammentarla in una miriade di

<sup>17</sup>. J. Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993 (trad. it. di G. Rigamonti, *Liberalismo politico*, Milano, Comunità, 1994, a cura di S. Veca).

<sup>18</sup>. Cfr. il V capitolo di questo volume.

<sup>19</sup>. Si veda, sul tema della famiglia, l'integrazione di I.M. Young alla proposta della Okin: eliminare ogni vestigia di diritti sessuali, e trattare la famiglia come una "domestic partnership" che non abbia a che vedere col numero e col genere, ma solo coll'effettiva collaborazione e condivisione di risorse vitali (Iris M. Young, *Reflections on Families in the Age of Murphy Brown: on Justice, Gender and Sexuality*, in Id. *Intersecting Voices*, Princeton, Princeton UP., 1997, pp. 95-113):

<sup>20</sup>. Si veda in particolare il brillante argomento con cui la Okin riduce alla contraddizione la tesi nozickiana che identifica la libertà delle persone con la proprietà privata e al titolo legittimo su di essa (cap. IV di questo volume).

<sup>21</sup>. Si veda l'ultimo capitolo di questo volume. Sul tema cfr. anche V. Held, *Feminist Morality: Transforming Culture, Society and Politics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1993 (trad.it. di L. Cornalba, *Etica femminista*, Milano, Feltrinelli, 1997).

<sup>22</sup>. V. in particolare l'*incipit*, del I capitolo di questo volume.

culture e stili di vita riconosciuti. In questo modo si ottiene, tutt'al più, una zoologia dell'umanità, per la quale le persone godono di diritti e libertà solo nei confini fissati dalla loro tassonomia. E siccome le tassonomie sono classificazioni finite e attuali, una simile prospettiva disconoscerà fatalmente le variazioni non classificate e quelle non classificabili, perché ancora nel regno della possibilità. Il problema dell'autodeterminazione dei soggetti morali e giuridici si pone genuinamente solo nella misura in cui ci si rende conto che l'aspetto fondamentale della libertà come autonomia non è fiorire lungo una linea di sviluppo determinata, secondo una qualche classificazione teoretica - aristotelica o, più modestamente, rawlsiana -, ma *poter andare oltre la propria immagine sociale*. Le comunità etiche - a partire dalla famiglia - non possono mai essere intese come "naturali" e come date, sulla scorta di constatazioni teoretiche, ma vanno sempre viste come costruzioni che, per diventare etiche, devono essere aperte non solo ad una mera contrattazione ideale, ma soprattutto alla discussione e alla decisione effettiva, su un piede di libertà e di uguaglianza. Perciò, devono sempre interrogarsi su come comprendere e contenere gli strumenti che rendano possibile il loro superamento.

Si potrebbe obiettare che vedere la famiglia come un'associazione non più naturale, ma convenzionale e politicamente rilevante, conduce ad abbattere la distinzione fra pubblico e privato, cioè quella linea di confine sulla quale il liberalismo moderno ha combattuto la sua battaglia contro lo stato totalitario e il moralismo giuridico. Si potrebbe, anzi, sostenere che sia necessario lasciare, al di là dei confini dello stato, degli ambiti di poteri informali e naturali, perché il potere dello stato possa essere formalizzato e convenzionalmente limitato. E poco importa se il prezzo di questa limitazione è pagato per lo più dalle donne e dai bambini.

Una tesi del genere riposa sulla convinzione che l'esito inevitabile di una critica politica alla famiglia sia l'assimilazione e la confusione fra famiglia e stato: si presuppone, cioè, che la forza della società politica convenzionale possa essere contrastata solo da comunità pensate come naturali e quindi intangibili. Ma le cose non stanno esattamente così: per rendercene conto, può essere d'aiuto un testo kantiano non molto frequentato dai filosofi politici,<sup>23</sup> *La religione entro i limiti della sola ragione*.<sup>24</sup> Qui, Kant distingue fra uno stato giuridico-civile e uno stato etico-civile; e aggiunge allo stato di natura giuridico della tradizione contrattualistica uno stato di natura etico. Per uscire dallo stato di natura giuridico occorre un diritto garantito formalmente, che comporta il monopolio pubblico della coercizione, e dunque l'abolizione della coercizione privata. Per uscire dallo stato di natura etico, cioè per formare comunità etiche, è assolutamente indispensabile la libertà individuale, perché la coercizione può imporre un comportamento esteriore, ma non certo la disposizione interiore che caratterizza la virtù. Ma questo requisito concerne tanto la coercizione pubblica statale, quanto, e a maggior ragione, la coercizione privata interindividuale.

Le comunità etiche, per essere tali, non devono basarsi sulla coercizione. Non a caso, il problema del controllo e della formalizzazione della coercizione fra gli individui ricade nella sfera di competenza dello stato, e non in quella delle comunità etiche. Anzi, si può pensare a uno stato di natura etico accanto a quello giuridico proprio perché lo spazio delle comunità etiche si può costituire solo *a condizione che* sia già stato posto e risolto politicamente il problema della coercizione e della manipolazione interindividuali. Non esistono comunità etiche "naturali": anche le comunità etiche, secondo Kant, sono qualcosa che dobbiamo costruire, sulla base di una libertà che non si trova nella natura, ma può essere da noi conosciuta solo come presupposto della legge. Ma da ciò segue che uno stato che accogliesse in sé disuguaglianze formatesi naturalmente, solo per rispettare il santuario della famiglia, accetterebbe, da una parte, di farsi dettar legge da una zona franca allo stato di natura, con sue proprie forme, non statali, di coercizione, e dall'altra, impedirebbe che in questa zona si costituissero le condizioni di libertà necessarie al sorgere di una genuina comunità etica. Per questo, trattare la famiglia come una questione politica non conduce necessariamente a riscrivere la *Repubblica* di Platone: tutt'al più, ci può dare lo stimolo a rileggerla - come ha fatto la Okin - con uno spirito simile a quello di Kant,<sup>25</sup> piuttosto che alla maniera di chi ha voluto ridurre un testo filosofico fondamentale per il pensiero occidentale ad uno spauracchio totalitario.<sup>26</sup>

<sup>23</sup>. Cfr. G. Marini, *Kant e il diritto cosmopolitico*, "Iride", IX, 17, 1996, pp. 126-140.

<sup>24</sup>. I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, B131/A123-B134/A126 (trad. it. di A. Poggi, riv. da M. Olivetti, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Roma-Bari, Laterza, 1985, pp. 101-102).

<sup>25</sup>. Si veda il celebre omaggio kantiano alla *Repubblica* di Platone in *Kritik der reinen Vernunft*, B370/A314-B374/A317 (trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo Radice, *Critica della ragion pura*, Roma-Bari, Laterza, 1985, pp. 300-301).

<sup>26</sup>. K.R. Popper, *The Open Society and Its Enemies, The Spell of Plato*, New York-Evanston, Harper Torchbooks, 1962, pp. 138-144 (trad. it. di R. Pavetto, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. I *Platone totalitario*, pp. 198-205), cui può essere contrapposta la lettura neokantiana di E. Cassirer in *The Myth of the State*, New Haven-London, Yale University Press, 1946, pp. 75-76 (trad. it. di C. Pellizzi, *Il mito dello stato*, Milano, Longanesi, 1971, pp. 138-139).