

Capitolo I. Giustizia come equità

In questo capitolo introduttivo illustrerò alcune idee fondamentali della teoria della giustizia che intendo sviluppare. L'esposizione è informale e si propone di preparare il terreno agli argomenti più approfonditi che seguiranno. Inevitabilmente, vi è qualche sovrapposizione tra questa parte della discussione e quella che segue. Inizierò con una descrizione del ruolo della giustizia nella cooperazione sociale, e con una breve esposizione dell'oggetto principale della giustizia, la struttura di base della società. Esporrò quindi l'idea centrale della giustizia come equità, una teoria della giustizia che generalizza e porta a un più alto livello di astrazione la tradizionale concezione del contratto sociale. Il patto di società è sostituito da una situazione iniziale che incorpora determinati vincoli procedurali su argomenti il cui scopo è di condurre a un accordo originario sui principi di giustizia. Prenderò anche in esame, per essere chiaro, concezioni della giustizia contrapposte, come quelle dell'utilitarismo classico e dell'intuizionismo, considerando alcune delle differenze tra queste posizioni e quella della giustizia come equità. Il mio scopo principale è la costruzione di una teoria della giustizia che costituisca un'alternativa praticabile a queste dottrine che hanno a lungo dominato la nostra tradizione filosofica.

1. Il ruolo della giustizia

La giustizia è la prima virtù delle istituzioni sociali, così come la verità lo è dei sistemi di pensiero. Una teoria, per quanto semplice ed elegante, deve essere abbandonata o modificata se non è vera. Allo stesso modo, leggi e istituzioni, non importa quanto efficienti e ben congegnate, devono essere riformate o abolite se sono ingiuste. Ogni persona possiede un'inviolabilità fondata sulla giustizia, su cui neppure il benessere della società nel suo complesso può prevalere. Per questa ragione la giustizia nega che la perdita della libertà per qualcuno possa essere giustificata da maggiori benefici goduti da altri.

Non permette che i sacrifici imposti a pochi vengano controbalanciati da una maggior quantità di vantaggi goduti da molti. Di conseguenza, in una società giusta sono date per scontate eguali libertà di cittadinanza; i diritti garantiti dalla giustizia non possono essere oggetto né della contrattazione politica, né del calcolo degli interessi sociali. L'unico motivo che ci permette di conservare una teoria erronea è la mancanza di una teoria migliore; analogamente, un'ingiustizia è tollerabile solo quando è necessaria per evitarne una ancora maggiore. Poiché la verità e la giustizia sono le virtù principali delle attività umane, esse non possono essere soggette a compromessi.

Queste proposizioni sembrano esprimere le nostre convinzioni intuitive sul primato della giustizia. Senza dubbio sono state espresse in modo troppo radicale. In ogni caso intendo vedere se queste affermazioni, o altre simili a esse, sono valide e, in questo caso, in che modo se ne può tentare una ricostruzione razionale. Per questo scopo è necessaria la costruzione di una teoria della giustizia, alla luce della quale si possano interpretare e valutare queste affermazioni. Inizierò da una analisi del ruolo dei principi di giustizia. Per chiarire questo punto, assumiamo che la società sia un'associazione più o meno autosufficiente di persone che, nelle loro relazioni reciproche, riconoscono come vincolanti certe norme di comportamento e che, per la maggior parte, agiscono in accordo con esse. Supponiamo poi che queste norme specifichino un sistema di cooperazione teso ad avvantaggiare coloro che vi partecipano. Quindi, nonostante la società sia un'impresa cooperativa per il reciproco vantaggio, essa è normalmente caratterizzata sia da conflitto sia da identità di interessi. Esiste un'identità di interessi, poiché la cooperazione sociale rende possibile per tutti una vita migliore di quella che chiunque potrebbe avere se ciascuno dovesse vivere unicamente in base ai propri sforzi. Esiste un conflitto di interessi dal momento che le persone non sono indifferenti rispetto al modo in cui vengono distribuiti i maggiori benefici prodotti dalla loro collaborazione: ognuno di essi infatti, allo scopo di perseguire i propri obiettivi, ne preferisce una quota maggiore piuttosto che minore. Un insieme di principi serve così per scegliere tra i vari assetti sociali che determinano questa divisione dei vantaggi e per sottoscrivere un accordo sulla corretta distribuzione delle quote. Questi principi sono i principi della giustizia sociale: essi forniscono un metodo per assegnare diritti e doveri nelle istituzioni fondamentali della società, e definiscono la distribuzione appropriata dei benefici e degli oneri della cooperazione sociale.

Diciamo così che una società è bene-ordinata quando non soltanto è tesa a promuovere il benessere dei propri membri, ma è anche regolata in modo effettivo da una concezione pubblica della giustizia. Ciò significa che si tratta di una società in cui 1) ognuno accetta e sa che gli altri accettano i medesimi principi di giustizia e 2) le istituzioni fondamentali della società soddisfano generalmente, e

in modo generalmente riconosciuto, tali principi. In questo caso, anche se si possono avanzare richieste eccessive verso i propri simili, si riconosce nondimeno un punto di vista comune in base al quale possono essere giudicate le pretese. Se la tendenza degli uomini verso il proprio interesse rende necessaria la vigilanza reciproca, il loro senso pubblico di giustizia rende possibile una stabile associazione. In mezzo a individui che hanno scopi e finalità diverse, una concezione condivisa di giustizia stabilisce legami di convivenza civile; il generale desiderio di giustizia limita la ricerca di altri obiettivi. Si può pensare che una pubblica concezione di giustizia costituisca lo statuto fondamentale di un'associazione umana bene-ordinata.

Naturalmente le società esistenti sono raramente bene-ordinate in questo senso, perché ciò che è giusto o ingiusto è generalmente in discussione. Gli esseri umani sono in disaccordo rispetto a quali principi devono definire i termini fondamentali della loro associazione. Nonostante questo disaccordo, è ancora possibile dire che ognuno di essi possiede una concezione della giustizia. Ciò significa che essi sono pronti a riconoscere e ad affermare la necessità di uno specifico insieme di principi che assegnino diritti e doveri fondamentali, e determinino quella che essi considerano la corretta distribuzione dei benefici e degli oneri della cooperazione sociale. Sembra perciò naturale considerare il concetto di giustizia come distinto dalle differenti concezioni della giustizia, e come specificato dal ruolo che questi diversi insiemi di principi, queste diverse concezioni hanno in comune.¹ Coloro che sostengono differenti concezioni della giustizia possono ancora essere d'accordo sul fatto che le istituzioni sono giuste quando non viene fatta alcuna distinzione arbitraria tra le persone nell'assegnazione dei diritti e doveri fondamentali, e quando le norme determinano un appropriato equilibrio tra pretese contrastanti riguardo ai vantaggi della vita sociale. I singoli possono trovarsi d'accordo su questa descrizione delle istituzioni giuste, poiché le nozioni di distinzione arbitraria e di equilibrio appropriato, che fanno parte del concetto di giustizia, lasciano spazio per ciascuno a un'interpretazione in accordo con i principi di giustizia che accetta. Questi principi mettono in evidenza quali differenze e similarità tra le persone sono rilevanti per determinare diritti e doveri, e specificano l'appropriata divisione dei vantaggi. È chiaro che la distinzione tra il concetto e le varie concezioni della giustizia non risolve alcun problema importante, ma serve semplicemente a identificare il ruolo dei principi di giustizia sociale.

Un certo grado di accordo sulle concezioni della giustizia non è però l'unico prerequisito per una comunità umana accettabile. Esi-

¹ Su questo punto seguo H.L.A. Hart, *The Concept of Law*, The Clarendon Press, Oxford 1961, pp. 155-159; tr. it. *Il concetto di diritto*, Einaudi, Torino 1965.

stono altri problemi sociali fondamentali, in particolare quelli riguardanti la coordinazione, l'efficienza e la stabilità. Perciò i piani degli individui devono essere resi coerenti tra loro in modo che le loro attività siano compatibili le une con le altre, e in modo che i piani possano essere realizzati senza che le legittime aspettative di alcuno vengano gravemente disattese. Inoltre, l'esecuzione di questi piani dovrebbe portare al raggiungimento di fini sociali in modi che siano efficienti e coerenti con la giustizia. E, da ultimo, lo schema della cooperazione sociale deve essere stabile: deve essere più o meno regolarmente osservato, e le sue norme fondamentali devono essere seguite volontariamente; e, nel caso avvengano infrazioni, devono esistere forze stabilizzatrici che prevengano ulteriori violazioni e tendano a ristabilire l'assetto sociale. Ora è evidente che questi tre problemi sono connessi con quello della giustizia. In mancanza di un certo grado di accordo su ciò che è giusto o ingiusto, risulta più difficile per gli individui coordinare efficacemente i propri piani in modo da assicurarsi il mantenimento di accordi reciprocamente vantaggiosi. Sfiducia e risentimento corrodono i legami della convivenza civile; sospetto e ostilità spingono gli uomini ad agire in modi che altrimenti essi eviterebbero. Così, mentre la funzione distintiva delle concezioni della giustizia è quella di specificare diritti e doveri fondamentali, e di determinare la corretta distribuzione delle quote, il modo in cui ogni concezione fa ciò è destinato a influenzare questioni di efficienza, coordinazione e stabilità. Generalmente, non possiamo determinare una concezione della giustizia soltanto sulla base del suo ruolo distributivo, per quanto questo ruolo possa essere utile nell'identificare il concetto di giustizia. Dobbiamo prendere in considerazione le sue implicazioni più ampie: poiché anche se la giustizia, essendo la più importante virtù delle istituzioni, ha una certa priorità, è pur vero che, a parità di condizioni, una concezione della giustizia è preferibile a un'altra quando le sue conseguenze più ampie sono maggiormente desiderabili.

2. L'oggetto della giustizia

Molti diversi generi di cose sono considerati giusti o ingiusti: non soltanto leggi, istituzioni e sistemi sociali, ma anche particolari azioni di diversi tipi, tra cui decisioni, giudizi e imputazioni. Chiamiamo giusti o ingiusti anche gli atteggiamenti e le inclinazioni delle persone, e le persone stesse. Il nostro tema però è quello della giustizia sociale. Secondo noi l'oggetto principale della giustizia è la struttura di base della società, o più esattamente il modo in cui le maggiori istituzioni sociali distribuiscono i doveri e i diritti fondamentali e determinano la suddivisione dei benefici della cooperazione sociale. Per istituzioni maggiori intendo la costituzione politi-

ca e i principali assetti economici e sociali. Così la tutela giuridica della libertà di pensiero e di coscienza, il mercato concorrenziale, la proprietà privata dei mezzi di produzione e la famiglia monogamica sono tutti esempi di istituzioni sociali maggiori. Considerate nell'insieme come un unico schema, le istituzioni maggiori definiscono i diritti e i doveri degli esseri umani e influenzano le loro prospettive di vita, ciò che essi possono attendersi e le loro speranze di riuscita. La struttura di base è l'oggetto principale della giustizia poiché i suoi effetti sono molto profondi ed evidenti sin dagli inizi. L'idea intuitiva è che questa struttura include differenti posizioni sociali e che persone nate in differenti posizioni hanno diverse aspettative di vita, parzialmente determinate sia dal sistema politico sia dalle circostanze economiche e sociali. In questo modo le istituzioni della società privilegiano certe situazioni di partenza rispetto ad altre. Queste ineguaglianze sono particolarmente profonde. Esse non soltanto sono assai diffuse, ma influenzano anche le opportunità iniziali che si hanno nella vita; perciò non possono essere giustificate da un ipotetico richiamo alle nozioni di merito o di valore. È a queste ineguaglianze, che probabilmente appartengono in modo inevitabile alla struttura di base di ogni società, che devono essere innanzitutto applicati i principi della giustizia sociale. Questi principi regolano poi la scelta di una costituzione politica e dei principali elementi del sistema economico e sociale. La giustizia di uno schema sociale dipende essenzialmente dal modo in cui sono ripartiti i diritti e i doveri fondamentali, dalle opportunità economiche e dalle condizioni sociali nei vari settori della società.

L'ambito della nostra ricerca è limitato in due sensi. In primo luogo, sono interessato a un caso particolare del problema della giustizia. Non prenderò in considerazione la giustizia di istituzioni e pratiche sociali in generale, e neppure, se non di sfuggita, la giustizia internazionale e dei rapporti tra stati (§58). Di conseguenza, se si suppone che il concetto di giustizia si applichi ogniqualvolta vi è una divisione di qualcosa che è razionalmente considerato vantaggioso o svantaggioso, allora siamo interessati soltanto a un tipo di applicazione. Non vi è ragione di supporre anticipatamente che principi adeguati alla struttura di base valgano per tutti i casi. Questi principi possono non applicarsi ai metodi e alle regole delle associazioni private o di gruppi sociali meno estesi. Essi possono risultare irrilevanti per le varie abitudini e convenzioni informali della vita quotidiana; essi possono mancare di spiegare la giustizia, o meglio l'equità degli accordi volontari di cooperazione o delle procedure che producono accordi contrattuali. Le condizioni del diritto internazionale possono richiedere principi diversi, ottenuti con procedure differenti. Mi riterrò soddisfatto della possibilità di formulare una concezione ragionevole della giustizia per la struttura di base della società, considerata, per il momento, come un sistema chiu-

ni, le sue ricompense, le sue cariche e simili, o dal negare a una persona ciò che le è dovuto, il mantenimento di una promessa, il pagamento di un debito, il tributo di un giusto rispetto e così via.³ È evidente che questa definizione è tale da applicarsi alle azioni, e le persone sono considerate giuste nella misura in cui possiedono, come elemento permanente del loro carattere, un vigoroso ed effettivo desiderio di agire con giustizia. D'altra parte la definizione di Aristotele presuppone evidentemente una versione di ciò che appartiene a una persona e di ciò che le è dovuto. Credo che queste attribuzioni di titoli siano molto spesso originate dalle istituzioni sociali e dalle legittime aspettative che queste fanno sorgere. Non c'è motivo di credere che Aristotele sarebbe stato in disaccordo con ciò, ed egli ha certamente una concezione della giustizia sociale in grado di rispondere a siffatte domande. Ho adottato una definizione tale da poter essere applicata direttamente al caso più importante, la giustizia della struttura di base. Non esiste quindi conflitto con la nozione tradizionale.

3. L'idea principale della teoria della giustizia

È mio scopo presentare una concezione della giustizia che generalizza e porta a un più alto livello di astrazione la nota teoria del contratto sociale, quale si trova per esempio in Locke, Rousseau e Kant.⁴ A questo scopo, non dobbiamo pensare che il contratto originario dia luogo a una particolare società o istituisca una particolare forma di governo. L'idea guida è piuttosto quella che i principi di giustizia per la struttura di base della società sono oggetto dell'accordo originario. Questi sono i principi che persone libere e razionali, preoccupate di perseguire i propri interessi, accetterebbero in una posizione iniziale di eguaglianza per definire i termini fondamentali della loro associazione. Questi principi devono regolare tutti gli accordi successivi; essi specificano i tipi di cooperazione sociale che possono essere messi in atto e le forme di governo che possono essere

³ Aristotele, *Etica a Nicomaco*, 1129b-1130b5. Ho seguito l'interpretazione di G. Vlastos, *Justice and Happiness in the "Republic"*, in *Plato: A Collection of Critical Essays*, a cura di G. Vlastos, Doubleday and Company, Garden City (N.Y.) 1971, vol. 2, pp. 70 sgg. Per una discussione su Aristotele e la giustizia, vedi W.F.R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, The Clarendon Press, Oxford 1968, cap. 10.

⁴ Come suggerisce il testo, considero il *Secondo trattato sul governo* di Locke, *Il contratto sociale* di Rousseau e i lavori di Kant sull'etica, a cominciare dai *Fondamenti della metafisica dei costumi*, come classici della tradizione contrattualista. Il *Leviatano* di Hobbes pone problemi a sé. Un panorama storico generale è fornito da J.W. Gough, *The Social Contract*, The Clarendon Press, Oxford 1957², e da O. Gierke, *Natural Law and Theory of Society*, tr. ingl. e introduzione di E. Baker, The University Press, Cambridge 1934. Una presentazione della visione contrattualista come icona fondamentalmente etica si trova in G.R. Grice, *The Grounds of Moral Judgement*, The University Press, Cambridge 1967. Vedi anche qui §19, n. 30.

istituite. Chiamerò giustizia come equità questo modo di considerare i principi di giustizia.

Dobbiamo perciò immaginare che coloro che si impegnano nella cooperazione sociale scelgano insieme, con un solo atto collettivo, i principi che devono assegnare i diritti e i doveri fondamentali e determinare la divisione dei benefici sociali. Gli individui devono decidere in anticipo in che modo dirimere le loro pretese conflittuali e devono altresì decidere quale sarà lo statuto che fonda la loro società. Così come ciascuno deve decidere, con una riflessione razionale, che cosa costituisce un bene per lui, vale a dire quell'insieme di fini che è razionale ricercare, allo stesso modo un gruppo di persone deve decidere una volta per tutte ciò che essi considereranno giusto o ingiusto. La scelta che individui razionali farebbero in questa ipotetica situazione di uguale libertà, assumendo per ora che questo problema di scelta abbia una soluzione, determina i principi di giustizia.

Dal punto di vista della giustizia come equità la posizione originaria di eguaglianza corrisponde allo stato di natura della teoria tradizionale del contratto sociale. Naturalmente questa posizione originaria non è considerata come uno stato di cose storicamente reale, e meno ancora come una condizione culturale primitiva. Va piuttosto considerata come una condizione puramente ipotetica, caratterizzata in modo tale da condurre a una certa concezione della giustizia.⁵ Tra le caratteristiche essenziali di questa situazione vi è il fatto che nessuno conosce il suo posto nella società, la sua posizione di classe o il suo status sociale, la parte che il caso gli assegna nella suddivisione delle doti naturali, la sua intelligenza, forza e simili. Assumerò anche che le parti contraenti non sappiano nulla delle proprie concezioni del bene e delle proprie particolari propensioni psicologiche. I principi di giustizia vengono scelti sotto un velo di ignoranza. Questo assicura che nella scelta dei principi nessuno viene avvantaggiato o svantaggiato dal caso naturale o dalla contingenza delle circostanze sociali. Poiché ognuno gode di un'identica condizione, e nessuno è in grado di proporre dei principi che favoriscano la sua particolare situazione, i principi di giustizia sono il risultato di un accordo o contrattazione equa. Infatti, date le circostanze della posizione originaria, e cioè la simmetria delle relazioni di ciascuno con gli altri, questa situazione iniziale è equa tra gli individui intesi come persone morali, vale a dire come esseri razionali che hanno fi-

⁵ Kant è chiaro sul carattere ipotetico dell'accordo originario. Vedi *La metafisica dei costumi*, Laterza, Bari 1973, I (*Rechtslehre*), in particolare §§47 e 52; e la parte II del saggio in *Kant's Political Writings*, a cura di H. Reiss, tr. ingl. di H.B. Nisbet, The University Press, Cambridge 1970, pp. 73-87; tr. it. *Sopra il detto comune: questo può essere giusto in teoria ma non vale per la pratica*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, UTET, Torino 1973. Vedi G. Vlachos, *La pensée politique de Kant*, PUF, Paris 1962, pp. 326-335; e J.G. Murphy, *Kant: The Philosophy of Right*, Macmillan, London 1970, pp. 109-112, 133-136 per una ulteriore discussione.

ni propri e sono dotati, come assumerò, di un senso di giustizia. Si potrebbe quindi dire che la posizione originaria è il corretto *status quo* iniziale, e perciò che gli accordi fondamentali stipulati in essa sono equi. Questo spiega l'appropriatezza del termine "giustizia come equità": esso porta con sé l'idea che i principi di giustizia sono concordati in una situazione iniziale equa. L'espressione non implica l'identità dei concetti di giustizia e di equità, più di quanto l'espressione "poesia come metafora" significhi che i concetti di poesia e metafora sono i medesimi.

Come ho detto, la giustizia come equità parte da una delle scelte più generali che le persone possono compiere insieme, e cioè la scelta dei primi principi di una concezione della giustizia che deve guidare tutte le successive valutazioni critiche e riforme delle istituzioni. Una volta che esse hanno scelto una concezione della giustizia, possiamo supporre che debbano scegliere una costituzione e un legislativo per promulgare leggi e così via, il tutto in accordo con i principi di giustizia concordati all'inizio. La nostra presente situazione sociale è giusta se, anche attraverso questa sequenza di accordi ipotetici, accetteremmo lo stesso sistema generale di norme che la determinano ora. Inoltre, assumendo che la posizione originaria determini un insieme di principi che viene scelto (cioè una particolare concezione di giustizia), sarà vero che, ogniqualvolta le istituzioni sociali soddisfano questi principi, coloro che vi sono impegnati possono reciprocamente affermare che stanno cooperando nella forma che avrebbero concordato se essi fossero persone libere ed eguali, le cui relazioni reciproche fossero eque. Essi potrebbero giudicare i loro assetti sociali come rispondenti ai patti che avrebbero potuto riconoscere in una situazione iniziale, caratterizzata da vincoli ragionevoli e comunemente accettati sulla scelta dei principi. Il riconoscimento generale di questo fatto fornirebbe la base per un'accettazione pubblica dei corrispondenti principi di giustizia. Naturalmente nessuna società può essere uno schema di cooperazione cui gli uomini partecipano volontariamente in senso letterale; ognuno nasce in una certa società e in una particolare posizione e la natura di questa posizione influenza concretamente le sue aspettative nella vita. Ma una società che soddisfa i principi della giustizia come equità si avvicina quanto più è possibile all'idea di uno schema volontario, poiché soddisfa i principi che individui liberi e uguali accetterebbero in circostanze che siano eque. In questo senso i suoi membri sono autonomi, e gli obblighi da essi riconosciuti auto-imposti.

Una delle caratteristiche della giustizia come equità è il considerare le parti nella situazione iniziale come razionali e reciprocamente disinteressate. Ciò non significa che le parti sono egoiste; vale a dire individui con soltanto certi tipi di interessi, come ricchezza, prestigio e potere. Sono concepite piuttosto come indifferenti agli interessi altrui. Sono anche tenute a supporre che persino i loro fini

spirituali possano essere avversati, allo stesso modo di quelli di differenti religioni. Il concetto di razionalità inoltre deve essere interpretato nel modo più ristretto possibile, quello corrente nella teoria economica, che corrisponde all'uso dei mezzi più efficaci in vista di determinati fini. Anche se, come spiego più avanti (§25), modificherò in una certa misura questo concetto, occorre tentare di non introdurre in esso elementi etici controversi. La situazione iniziale deve essere caratterizzata da condizioni che siano largamente accettate.

Quando si delinea la concezione della giustizia come equità, uno degli obiettivi principali è quello di determinare con chiarezza quali principi di giustizia verrebbero scelti nella posizione originaria. Per ottenere ciò, dobbiamo descrivere la situazione in modo dettagliato, e formulare attentamente il problema di scelta che essa propone. Tratterò questi argomenti nei capitoli immediatamente seguenti. Si può tuttavia osservare che, una volta che i principi di giustizia siano visti come risultato di un accordo originario in condizioni di eguaglianza, resta impregiudicato se il principio di utilità verrà riconosciuto. Di primo acchito sembra molto improbabile che persone che si considerano eguali, reciprocamente legittimate a far valere le proprie pretese, si accordino su un principio che può ridurre le aspettative di alcuni semplicemente per ottenere una maggior quantità di benefici per altri. Poiché ognuno desidera proteggere i propri interessi e la capacità di promuovere la propria concezione del bene, nessuno ha delle ragioni per subire una duratura perdita personale allo scopo di aumentare il livello generale di utilità. In mancanza di solidi e durevoli sentimenti di carità, un essere razionale non accetterebbe una struttura di base semplicemente perché massimizza la somma algebrica dei vantaggi, senza curarsi degli effetti permanenti che essa avrebbe sui suoi interessi e diritti fondamentali. Sembra quindi che il principio di utilità sia incompatibile con la concezione della cooperazione sociale tra eguali con lo scopo del reciproco vantaggio. Esso sembra inconsistente con l'idea di reciprocità, implicita nella nozione di società bene-ordinata. O meglio, questo è ciò che intendo sostenere.

Affermo invece che le persone nella situazione iniziale sceglierebbero due principi piuttosto differenti: il primo richiede l'eguaglianza nell'assegnazione dei diritti e dei doveri fondamentali, il secondo sostiene che le ineguaglianze economiche e sociali, come quelle di ricchezza e di potere, sono giuste soltanto se producono benefici compensativi per ciascuno, e in particolare per i membri meno avvantaggiati della società. Questi principi escludono la possibilità di giustificare le istituzioni in base al fatto che i sacrifici di alcuni sono compensati da un maggior bene aggregato. Il fatto che alcuni abbiano meno affinché altri prosperino può essere utile, ma non è giusto. Invece i maggiori benefici ottenuti da pochi non costituiscono un'ingiustizia, a condizione che anche la situazione delle persone meno

fortunate migliori in questo modo. Intuitivamente, poiché il benessere di ciascuno dipende da uno schema di cooperazione al di fuori del quale nessuno può condurre una vita soddisfacente, la divisione dei vantaggi deve essere tale da favorire la cooperazione volontaria di ogni partecipante, inclusi i meno privilegiati tra loro. I due principi citati sembrano una base equa sulla quale coloro che sono meglio dotati, o maggiormente fortunati riguardo alla posizione sociale, cose che non si può dire di meritare, possono attendersi una cooperazione volontaria da parte di altri, nel caso in cui qualche forma di collaborazione praticabile è condizione necessaria per il benessere generale.⁶ Una volta deciso di ricercare una concezione della giustizia che eviti l'uso della casualità delle doti naturali e la contingenza delle condizioni sociali come fattori rilevanti per la ricerca di vantaggi economici e politici, ci indirizziamo verso questi principi. Essi rappresentano ciò che si ottiene lasciando da parte quegli aspetti del mondo sociale che, da un punto di vista morale, appaiono arbitrari.

Il problema della scelta dei principi è tuttavia estremamente complicato. Non pretendo che la risposta da me suggerita risulti convincente per tutti. Vale quindi la pena di notare fin dal principio che la giustizia come equità, al pari di altre posizioni contrattualiste, consta di due parti: 1) un'interpretazione della situazione iniziale e del problema di scelta che si pone all'interno di essa e 2) un insieme di principi che si suppone siano materia di accordo. È possibile accettare la prima parte della teoria (o qualche sua variante), ma non la seconda e viceversa. Il concetto di una situazione iniziale di tipo contrattuale può sembrare ragionevole, anche se si rifiutano certi principi particolari. Intendo riaffermare che la concezione più adeguata di questa situazione conduce a principi di giustizia contrastanti con l'utilitarismo e il perfezionismo, e che perciò la dottrina contrattualista propone un'alternativa a queste teorie. Questa affermazione potrebbe essere ulteriormente discussa, anche dopo aver accettato che il metodo contrattualista è un modo utile per studiare le teorie etiche e per mettere in evidenza le assunzioni soggiacenti.

La teoria della giustizia come equità è un esempio di quella che ho chiamato una teoria contrattualista. Ora, è possibile muovere obiezioni al termine "contratto" e alle sue espressioni derivate, ma credo che esso funzionerà abbastanza bene. Molte parole possiedono connotazioni fuorvianti che in un primo momento possono generare confusione. I termini "utilità" e "utilitarismo" non sono certo delle eccezioni. Anch'essi portano con sé conseguenze indesiderate che sono state sottolineate dai critici; sono però sufficientemente chiari per coloro che vogliono studiare la dottrina utilitarista. Lo stesso dovrebbe valere per il termine "contratto", applicato alle teorie morali. Come ho già detto, per comprenderlo occorre tenere presente che

⁶ Devo la formulazione di questa idea intuitiva a Alan Gibbard.

esso implica un certo livello di astrazione. In particolare, il contenuto dell'accordo che ci interessa non è l'entrare a far parte di una data società o l'adottare una data forma di governo, ma l'accettare certi principi morali. Inoltre, gli impegni cui ci si riferisce sono puramente ipotetici: una tesi contrattualista sostiene che certi principi verrebbero accettati in una situazione iniziale ben-definita.

Il merito della terminologia contrattualista è di esprimere l'idea che i principi di giustizia possono essere concepiti come principi che verrebbero scelti da persone razionali, e che le concezioni della giustizia possono essere spiegate e giustificate in questo modo. La teoria della giustizia è una parte, forse la più significativa, della teoria della scelta razionale. Inoltre, i principi di giustizia si occupano delle pretese contrastanti riguardo ai vantaggi che si ottengono per mezzo della cooperazione sociale; essi si applicano alle relazioni tra varie persone o gruppi. Il termine "contratto" suggerisce non soltanto questa pluralità, ma anche la condizione per cui un'adeguata divisione dei benefici deve essere compiuta in accordo con principi accettabili per tutte le parti. La terminologia contrattualista connota anche la condizione di pubblicità dei principi di giustizia. Perciò, se questi principi sono il risultato di un accordo, ogni cittadino è a conoscenza dei principi seguiti dagli altri. Sottolineare la natura pubblica dei principi politici è un tratto caratteristico delle teorie contrattualiste. Riconoscere il legame con questa linea di pensiero aiuta a definire i concetti ed è in accordo con la *pietas* naturale. L'uso del termine "contratto" offre quindi numerosi vantaggi. Se usato con le dovute precauzioni, non dovrebbe risultare fuorviante.

Un'ultima osservazione. La giustizia come equità non è una teoria contrattualista completa. È infatti chiaro che l'idea del contratto può essere estesa approssimativamente alla scelta di un intero sistema etico, cioè di un sistema che contiene principi non solo per la giustizia, ma per tutte le altre componenti morali. In buona parte dei casi prenderò in considerazione solo i principi di giustizia e quelli a essi strettamente collegati; non tenterò di discutere delle virtù in modo sistematico. Naturalmente, se la giustizia come equità si dimostrasse una teoria interessante, il passo successivo consisterebbe nello studio di una teoria più generale suggerita dall'espressione "giustezza [*rightness*] come equità". Ma anche questa teoria più ampia non sarebbe in grado di comprendere tutte le relazioni morali, poiché sembrerebbe includere soltanto le nostre relazioni con altre persone, tralasciando di render conto del modo in cui dobbiamo comportarci verso gli animali e il resto della natura. Non intendo negare che la nozione di contratto offre un metodo per affrontare questi problemi che sono sicuramente della massima importanza, ma essi non possono essere discussi in questa sede. È necessario riconoscere che la giustizia come equità, e il tipo di posizione che essa esemplifica, hanno un ambito limitato. Non è possibile decidere ora in

damentali, e determinano la suddivisione dei vantaggi della cooperazione sociale. Immaginiamo ancora che questa concezione della giustizia sia generalmente accettata dalla società e che le istituzioni siano amministrate in modo coerente e imparziale da giudici e altri funzionari. Ciò significa che i casi simili vengono trattati in modo simile, dato che le differenze e le similarità rilevanti sono identificate dalle norme esistenti. La regola corretta definita dalle istituzioni è normalmente rispettata e interpretata dalle autorità in modo adeguato. Possiamo chiamare giustizia formale l'amministrazione imparziale e coerente di leggi e istituzioni, qualunque siano i loro principi sostanziali. Se crediamo che il concetto di giustizia esprima sempre qualche tipo di eguaglianza, allora la giustizia formale richiede che le leggi e le istituzioni si applichino egualmente (cioè allo stesso modo), nel loro funzionamento, agli appartenenti alle classi che esse definiscono. Come ha fatto notare Sidgwick, questo tipo di eguaglianza è implicito nella stessa nozione di legge o di istituzione, una volta che le si consideri come schema di norme generali.⁴ La giustizia formale è aderenza al principio o, come è stato detto, obbedienza al sistema.⁵

È ovvio, aggiunge Sidgwick, che il diritto e le istituzioni possono essere attuati con eguaglianza, e pure essere ingiusti. Il fatto che casi simili siano trattati in modo simile non è una sufficiente garanzia di giustizia sostantiva. Ciò dipende dai principi secondo i quali è costruita la struttura di base. Non vi è contraddizione nel supporre che una società schiavista o castale, o caratterizzata dalle forme più arbitrarie di discriminazione, possa essere amministrata in modo coerente, anche se ciò è assai improbabile. Tuttavia, la giustizia formale, o giustizia come rispetto delle regole, esclude tipi significativi di ingiustizia. Se si suppone infatti che le istituzioni siano ragionevolmente giuste, allora acquista la massima importanza il fatto che le autorità devono essere imparziali e non influenzate da considerazioni personali, economiche e di altro genere, quando si occupano di casi particolari. Nel caso di istituzioni giuridiche la giustizia formale non è altro che un aspetto del governo della legge [*rule of law*] che favorisce e assicura le aspettative legittime. Un tipo di ingiustizia è causato dall'incapacità di giudici e autorità di seguire, nella discussione dei casi, le norme appropriate o le loro interpretazioni. Una persona è ingiusta in quanto il suo carattere e la sua inclinazione la predispongono a simili azioni. D'altronde, anche nel caso in cui le leggi e le istituzioni siano ingiuste, è spesso preferibile che vengano applicate in modo coerente. In questa maniera, coloro che sono soggetti alle leggi sanno almeno ciò che è loro richiesto, e possono quindi difendersi di conseguenza; l'ingiustizia,

⁴ H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, cit., p. 267.

⁵ Vedi Ch. Perelman, *The Idea of Justice and the Problem of Argument*, tr. ingl. di J. Petrie, Routledge and Kegan Paul, London 1963, p. 41; tr. it. *La giustizia*, Einaudi, Torino 1959. I primi due capitoli, che rappresentano una traduzione di *De la justice*, Bruxelles 1943, sono importanti, e spec. le pp. 36-45.

invece, è ancora maggiore se quelli che sono già svantaggiati vengono trattati arbitrariamente anche in quei casi speciali in cui le norme avrebbero potuto proteggerli. D'altra parte, può essere più desiderabile migliorare in casi speciali la condizione di coloro che sono trattati ingiustamente, per mezzo di un distacco dalle norme correnti. Fino a quale punto ciò sia giustificato, soprattutto se va a danno delle aspettative che sono basate in buona fede sulle istituzioni esistenti, è uno dei più intricati problemi di giustizia politica. Tutto ciò che si può dire in generale è che l'effettività della giustizia formale, dell'obbedienza al sistema, dipende in modo evidente dalla giustizia sostanziale delle istituzioni e dalle possibilità di una loro riforma.

Si è sostenuto che in realtà giustizia sostanziale e formale tendono a procedere insieme, e che quindi istituzioni gravemente ingiuste non sono mai, o quasi mai, amministrate in maniera coerente e imparziale.⁶ Coloro che si attengono e traggono vantaggio da assetti ingiusti, e che negano con disprezzo i diritti e le libertà altrui, si sostiene, non sono molto sensibili ai casi in cui il governo della legge è in conflitto con i loro interessi del momento. In genere, l'inevitabile vaghezza delle leggi e l'ampio raggio di interpretazione possibile incoraggiano una tale arbitrarietà nelle decisioni che solo la fedeltà della giustizia può servire a ridimensionare. Si afferma perciò che, dove sono presenti la giustizia formale, il governo della legge e il rispetto delle aspettative legittime, è molto probabile che esista anche una giustizia sostanziale. Il desiderio di seguire le regole in modo imparziale e coerente, di trattare in modo simile i casi simili, di accettare le conseguenze dell'applicazione di norme pubbliche è intimamente connesso con il desiderio, o almeno con l'intenzione, di rispettare i diritti e le libertà altrui e di dividere equamente i benefici e gli oneri della cooperazione sociale. Questi due desideri tendono a essere associati tra loro; anche se l'affermazione è altamente plausibile, non intendo occuparmene ora. Essa infatti non può essere adeguatamente valutata fino a quando non sapremo quali sono i principi più ragionevoli di giustizia sostantiva, e in quali condizioni gli uomini siano disposti ad accettarli e a seguirli. Solo quando avremo compreso il contenuto di questi principi e il loro fondamento nella ragione e negli atteggiamenti umani, potremo essere in grado di decidere se esista una stretta relazione tra la giustizia formale e quella sostanziale.

11. I due principi di giustizia

Formulerò ora in modo provvisorio i due principi di giustizia su cui credo ci si accorderebbe nella posizione originaria. La prima formulazione dei principi è approssimativa. In seguito prenderemo in

⁶ Vedi L. Fuller, *The Morality of Law*, Yale University Press, New Haven 1964, cap. 4.

considerazione numerose formulazioni, avvicinandoci gradualmente all'enunciazione definitiva, che verrà data solo successivamente. Credo che questo accorgimento permetta una procedura espositiva molto naturale.

La prima enunciazione dei due principi è la seguente.

Primo: ogni persona ha un eguale diritto al più esteso schema di eguali libertà fondamentali compatibilmente con un simile schema di libertà per gli altri.

Secondo: le ineguaglianze sociali ed economiche devono essere combinate in modo da essere (a) ragionevolmente previste a vantaggio di ciascuno; (b) collegate a cariche e posizioni aperte a tutti.

Nel secondo principio vi sono due espressioni ambigue, e cioè "a vantaggio di ciascuno" e "aperte a tutti". Una determinazione più esatta del loro significato condurrà, nel §13, a una seconda formulazione di questo principio. La versione definitiva dei due principi è data nel §46; il §39 prende in considerazione l'interpretazione del primo principio.

Questi principi si applicano, come ho già detto, alla struttura di base della società e regolano l'attribuzione di diritti e doveri nonché la distribuzione di vantaggi sociali ed economici. La loro formulazione presuppone, alla luce degli scopi di una teoria della giustizia, che la struttura sociale possa essere considerata distinta in due o più parti diverse, dove il primo principio si applica all'una e il secondo all'altra. In questo modo, possiamo distinguere tra aspetti del sistema sociale che definiscono e assicurano le eguali libertà fondamentali e aspetti che specificano e determinano ineguaglianze sociali ed economiche. È essenziale osservare che le libertà fondamentali sono fornite da una lista di libertà di questo tipo. Importanti tra queste sono: la libertà politica (il diritto di voto e quello di ricoprire cariche pubbliche) e la libertà di parola e di riunione; la libertà di coscienza e quella di pensiero; la libertà della persona, che include la libertà dall'oppressione psicologica e quella dall'aggressione fisica e in generale la tutela dell'integrità della persona; il diritto alla proprietà personale e la libertà dall'arresto arbitrario e dalla confisca nei termini previsti da uno stato di diritto [*rule of law*]. Queste libertà devono essere eguali come previsto dal primo principio.

In prima approssimazione, il secondo principio si applica alla distribuzione del reddito e della ricchezza, e alla struttura delle organizzazioni caratterizzate da differenze di autorità e di responsabilità. Anche se la distribuzione della ricchezza e del reddito non deve necessariamente essere eguale, essa deve però essere vantaggiosa per ciascuno e, nello stesso tempo, posizioni di autorità e responsabilità devono essere aperte a tutti. Si applica il secondo principio mantenendo le posizioni aperte, e quindi, soggette a questo vincolo,

si sistemano le ineguaglianze sociali ed economiche in modo che vadano a beneficio di ciascuno.

Questi principi devono essere organizzati in forma di ordinamento seriale con il primo principio che precede il secondo. Questo ordinamento vuol dire che violazioni delle eguali libertà fondamentali protette dal primo principio non possono essere giustificate o compensate da maggiori vantaggi economico-sociali. Le libertà fondamentali hanno un loro ambito di applicazione entro il quale possono essere limitate o compromesse soltanto quando confliggono con altre libertà fondamentali. Dato che possono essere limitate quando sono in reciproco conflitto, si può dire che nessuna di queste libertà sia assoluta; e tuttavia esse sono strutturate in modo da costituire un sistema, così che questo sistema sia lo stesso per tutte. È difficile, forse addirittura impossibile, dare una determinazione specifica di queste libertà indipendentemente dalle particolari circostanze sociali, economiche e tecnologiche di una società data. L'ipotesi è che la forma generale di una lista di libertà fondamentali possa essere ricavata con precisione sufficiente a sostenere la concezione di giustizia qui presentata. Naturalmente, le libertà che non fanno parte della lista, per esempio il diritto ad avere certi tipi di proprietà (come quella dei mezzi di produzione), e la libertà di contratto come prevista dalla dottrina del *laissez-faire* non sono libertà fondamentali; e proprio perciò non sono protette dalla priorità del primo principio. Infine, per quanto riguarda il secondo principio, la distribuzione di reddito e ricchezza, e le posizioni di autorità e responsabilità, devono essere coerenti sia con le libertà fondamentali sia con l'eguaglianza di opportunità.

I due principi hanno un contenuto abbastanza specifico, e la loro accettazione è basata su certe assunzioni che devo ora tentare di spiegare e giustificare. Per il momento, dobbiamo osservare che questi principi sono un caso particolare di una concezione della giustizia più generale, che può essere espressa nella maniera seguente:

Tutti i valori sociali – libertà e opportunità, ricchezza e reddito, e le basi sociali del rispetto di sé – devono essere distribuiti in modo eguale, almeno che una distribuzione ineguale, di uno o di tutti questi valori, non vada a vantaggio di ciascuno.

L'ingiustizia, quindi, coincide semplicemente con le ineguaglianze che non vanno a beneficio di tutti. Naturalmente questa concezione è estremamente vaga, e richiede un'interpretazione.

Supponiamo, come primo passo, che la struttura di base della società distribuisca determinati beni primari, cioè cose che si presume ogni individuo razionale desideri. Questi beni, di norma, sono utilizzabili, qualunque sia il piano razionale di vita di una per-

sona. Assumiamo, per semplicità, che i beni primari a disposizione di una società sono diritti, libertà, opportunità, ricchezza e reddito. (Più avanti, nella terza parte, il bene primario del rispetto di sé ha un ruolo centrale.) Questi sono i beni primari sociali. Altri beni primari come la salute e la forza, l'intelligenza e la fantasia, sono beni naturali; sebbene la struttura di base influisca su di loro, essi non sono così direttamente sotto il suo controllo. Immaginiamo poi un ipotetico assetto iniziale in cui tutti i beni sociali principali siano distribuiti in modo eguale: ciascuno ha simili diritti e doveri, reddito e ricchezza sono equamente distribuiti. Questo stato di cose fornisce una pietra di paragone per valutare i miglioramenti. Se determinate ineguaglianze di ricchezza e differenze in termini di autorità migliorassero la posizione di ciascuno rispetto a quella dell'ipotetica situazione di partenza, allora sarebbero in accordo con la concezione generale.

È possibile, almeno teoricamente, che gli individui, rinunciando ad alcune delle loro libertà fondamentali, siano sufficientemente ricompensati dai vantaggi sociali ed economici che ne risulterebbero. La concezione generale della giustizia non impone restrizioni sul tipo di ineguaglianze consentite; essa richiede soltanto che sia migliorata la posizione di ciascuno. Non abbiamo bisogno di sopporre nulla di così drastico come l'accettazione di una situazione di schiavitù. Immaginiamo piuttosto che la gente sembri disposta a rinunciare a certi diritti politici nel caso in cui i vantaggi economici siano significativi. È proprio questo tipo di scambio che viene rifiutato dai due principi così come li abbiamo definiti; essendo serialmente ordinati, essi non consentono alcuno scambio tra le libertà fondamentali e i vantaggi sociali ed economici eccetto che in circostanze limite (§§26, 39).

Lascero quasi sempre da parte la concezione generale della giustizia e mi occuperò invece dei due principi serialmente ordinati. Il vantaggio di questa procedura è di riconoscere fin dall'inizio il tema delle priorità e di fare uno sforzo per trovare principi adeguati al suo trattamento. Si è portati a prestare molta attenzione alle condizioni nelle quali sarebbe ragionevole la valutazione assoluta della libertà rispetto ai vantaggi sociali ed economici, così come è definita dall'ordinamento lessicale dei due principi. A prima vista, questo ordinamento appare eccessivo e troppo peculiare per risultare di un qualche interesse; ma esso è più giustificato di quanto non appaia immediatamente. O almeno, così sosterrò (§82). Inoltre, la distinzione tra diritti e libertà fondamentali da un lato, e benefici economici e sociali dall'altro, denota una differenza tra i beni primari sociali che suggerisce un'importante divisione entro il sistema sociale. Naturalmente le distinzioni che ho tracciato e l'ordinamento che ho proposto, nella migliore delle ipotesi, non sono altro che approssimazioni. Vi sono sicuramente circostanze in cui vengono meno. Ma è essen-

ziale tracciare con chiarezza le linee fondamentali di una ragionevole concezione della giustizia; i due principi nel loro ordinamento seriale, perlomeno in un buon numero di condizioni, possono servire sufficientemente bene a questo scopo.

Il fatto che i due principi si applichino alle istituzioni ha certe conseguenze. In primo luogo, i diritti e le libertà fondamentali cui i principi si riferiscono sono quelli definiti dalle regole pubbliche della struttura di base. Sono i diritti e i doveri stabiliti dalle istituzioni maggiori della società a determinare se le persone sono libere o no. La libertà è una determinata configurazione di forme sociali. Il primo principio richiede semplicemente che un certo tipo di norme, quelle che definiscono le libertà fondamentali, si applichino a ciascuno nello stesso modo e consentano la più ampia libertà compatibile con una libertà simile per tutti. L'unica ragione per limitare le libertà fondamentali e per renderle meno ampie è il fatto che potrebbero entrare in conflitto tra loro.

Inoltre, quando i principi si riferiscono a persone o richiedono che ciascuno tragga vantaggio da un'ineguaglianza, essi menzionano persone rappresentative, situate nelle varie posizioni sociali, o cariche, come definite dalla struttura di base. Perciò, nell'applicazione del secondo principio, assumerò che è possibile assegnare aspettative di benessere a individui rappresentativi che occupano queste posizioni. Queste aspettative esprimono le loro prospettive di vita viste dalla loro posizione sociale. Le aspettative di individui rappresentativi dipendono, in generale, dalla distribuzione dei diritti e dei doveri in tutta la struttura di base. Le aspettative sono connesse tra loro: se migliorano le prospettive di un individuo rappresentativo in una certa posizione, è probabile che aumentino o diminuiscano le prospettive di individui rappresentativi in altre posizioni. Dato che ciò riguarda forme istituzionali, il secondo principio (o meglio la sua prima parte) si riferisce alle aspettative di individui rappresentativi. Come argomenterò più avanti (§14), nessuno dei due principi si applica alla distribuzione di beni particolari a individui particolari che potrebbero essere identificati con un nome proprio. La situazione in cui qualcuno considera come distribuire alcune merci a persone bisognose di sua conoscenza non rientra nell'ambito dei principi. Essi devono servire a ordinare gli assetti istituzionali fondamentali. Non dobbiamo assumere che, dal punto di vista della giustizia, esistano significative somiglianze tra una suddivisione amministrativa di beni tra persone determinate e un modello appropriato di società. Le nostre intuizioni di senso comune riguardo alla prima possono risultare di scarsa utilità per la seconda.

Il secondo principio sottolinea che ciascuna persona deve trarre beneficio dalle ineguaglianze ammesse nella struttura di base. Ciò significa che, per ciascun individuo rappresentativo rilevante, definito da questa struttura, quando egli la considera nelle sue funzioni

normali, deve essere ragionevole preferire le sue prospettive in presenza di ineguaglianza piuttosto che quelle che la escludono. Non è consentito giustificare le differenze di reddito o in termini di posizioni di autorità e responsabilità sulla base del fatto che gli svantaggi di coloro che sono in una certa posizione sono compensati dai maggiori vantaggi di quelli che stanno in un'altra. Ancor meno violazioni della libertà possono essere controbilanciate in tal modo. D'altra parte è ovvio che vi siano molti modi in cui tutti possono risultare avvantaggiati, se si prende come pietra di paragone un assetto iniziale di eguaglianza: in che modo, dunque, scegliere tra queste possibilità? I principi devono essere specificati in modo da condurre a una conclusione. Mi occuperò ora di questo problema.

12. Interpretazioni del secondo principio

Ho già fatto notare che, essendo ambigue le espressioni "a vantaggio di ciascuno" e "egualmente aperte a tutti", entrambe le parti del secondo principio hanno due accezioni naturali. Poiché queste accezioni sono l'una indipendente dall'altra, il principio ha quattro possibili significati. Assumendo che il primo principio di eguale libertà resta immutato, abbiamo quattro interpretazioni per i due principi. Esse sono indicate nello schema seguente.

"Eguamente aperte"	"A vantaggio di ciascuno"	
	Principio di efficienza	Principio di differenza
Eguaglianza come carriere aperte ai talenti	Sistema della libertà naturale	Aristocrazia naturale
Eguaglianza come eguaglianza di equa opportunità	Eguaglianza liberale	Eguaglianza democratica

Presenterò ora brevemente queste tre interpretazioni: il sistema della libertà naturale, l'eguaglianza liberale e quella democratica. Per alcuni versi questa sequenza è la più intuitiva, ma quella che fa uso dell'interpretazione dell'aristocrazia naturale non è priva di interesse, per cui ne parlerò rapidamente. Nel delineare la giustizia come equità, dobbiamo decidere quale interpretazione è da preferire. Adotterò quella dell'eguaglianza democratica, spiegando nel prossimo paragrafo cosa vuol dire questa nozione. L'argomento a favore della sua accettazione nella posizione originaria inizierà soltanto nel prossimo capitolo.

Mi riferirò alla prima interpretazione (in entrambe le sequen-

ze) come al sistema della libertà naturale. In questa versione, la prima parte del secondo principio va intesa come il principio di efficienza, modificato in modo da applicarsi alle istituzioni o, in questo caso, alla struttura di base della società; la seconda parte è intesa come un sistema sociale aperto in cui, secondo la formula tradizionale, le carriere sono aperte ai talenti. Per tutte le interpretazioni assumo che venga soddisfatto il primo principio di eguale libertà, e che l'economia sia approssimativamente un sistema di libero mercato, anche se può esserci o non esserci proprietà privata dei mezzi produzione. Ora il sistema della libertà naturale afferma che una struttura di base che soddisfa il principio di efficienza, e in cui le cariche sono aperte a coloro che sono dotati e pronti a lottare per esse, condurrà a una distribuzione giusta. Si pensa che una tale assegnazione di diritti e doveri generi uno schema che alloca in modo equo il reddito e la ricchezza, l'autorità e la responsabilità, qualunque possa risultare questa allocazione. La dottrina include un importante elemento di giustizia procedurale pura, che viene trasferito anche nelle altre interpretazioni.

A questo punto, diventa necessario compiere una breve digressione per spiegare il principio di efficienza. Esso non è altro che il principio di ottimizzazione paretiana (come lo chiamano gli economisti), formulato in modo da poter essere applicato alla struttura di base.⁷ Io però userò sempre il termine "efficienza" perché è letteralmente corretto e perché il termine "ottimizzazione" suggerisce che il concetto sia molto più ampio di quanto di fatto non sia.⁸ Occorre dire che questo principio non fu concepito in origine per una sua applicazione alle istituzioni, bensì per particolari configurazioni del sistema economico, come per esempio la distribuzione di beni tra i consumatori, o i modi di produzione. Il principio afferma che una configurazione è efficiente ogni volta che è impossibile cambiarla in modo da far star meglio alcuni individui (almeno uno), senza far star

⁷ Vi sono descrizioni di questo principio in buona parte dei lavori sulla teoria dei prezzi o la scelta sociale. Una delle più interessanti è quella T.C. Koopmans, *Three Essays on the State of Economic Science*, McGraw-Hill, New York 1957, pp. 41-66; tr. it. *Tre saggi sullo stato della scienza economica*, Liguori, Napoli 1978. Vedi anche A.K. Sen, *Collective Choice and Social Welfare*, cit., pp. 21 sgg. Questi lavori contengono tutto quanto è necessario agli scopi di questo libro (e anche di più). Il secondo affronta anche problemi filosofici di rilievo. Il principio di efficienza fu introdotto da Vilfredo Pareto, nel suo *Manuel d'économie politique*, Paris 1909, cap. 6, §53, e nell'appendice, §89; tr. it. *Manuale di economia politica*, Studio Tesi, Pordenone 1994.

Una traduzione dei punti più interessanti può essere reperita in A.N. Page, *Utility Theory: A Book of Readings*, Wiley, New York 1968, pp. 38 sgg. Il relativo concetto delle curve di indifferenza è dovuto a F.Y. Edgeworth, *Mathematical Psychics*, cit., pp. 20-29; anche in A.N. Page, *Utility Theory*, cit., pp. 160-167.

⁸ A questo riguardo vedi T.C. Koopmans, *Three Essays on the State of Economic Science*, cit., p. 49; tr. it. cit. Koopmans nota che un termine come "efficienza distributiva" sarebbe molto più preciso.

ralmente, questa non è una conclusione sorprendente, poiché è ovvio che, scegliendo un'altra delle concezioni dell'elenco, le persone nella posizione originaria possono ottenere per sé risultati molto migliori. Una volta che esse si siano domandate a quali principi tutti dovrebbero uniformarsi, l'egoismo cessa in ogni caso di essere un candidato da prendere seriamente in considerazione. Ciò non fa che confermare quello che già sapevamo, e cioè che, nonostante l'egoismo sia logicamente non contraddittorio e quindi non irrazionale, esso è incompatibile con ciò che intuitivamente consideriamo come il punto di vista morale. Il significato filosofico dell'egoismo non è di essere un'alternativa alle concezioni del giusto, bensì una sfida a tutte queste concezioni. La giustizia come equità riflette questo fenomeno, interpretando l'egoismo generalizzato come il punto di non-accordo. Esso è ciò che bloccherebbe le parti, se esse non fossero in grado di raggiungere un accordo.

24. Il velo di ignoranza

L'idea della posizione originaria è quella di stabilire una procedura equa di modo che, quali che siano i principi su cui ci si accorda, essi saranno giusti. L'obiettivo è usare la nozione di giustizia procedurale pura come base della teoria. Dobbiamo in qualche modo azzerare gli effetti delle contingenze particolari che mettono in difficoltà gli uomini e li spingono a sfruttare a proprio vantaggio le circostanze naturali e sociali. A questo scopo, assumo che le parti sono situate dietro un velo di ignoranza. Le parti non sanno in che modo le alternative influiranno sul loro caso particolare, e sono quindi obbligate a valutare i principi soltanto in base a considerazioni generali.¹¹

Si assume quindi che le parti non conoscano alcuni tipi di fatti particolari. Innanzitutto, nessuno conosce il proprio posto nella società, la propria posizione di classe o il proprio status sociale; lo stesso vale per la fortuna nella distribuzione delle doti e delle capacità naturali, la forza, intelligenza e simili. Inoltre, nessuno conosce la propria concezione del bene, né i particolari dei propri piani razionali di vita e neppure le proprie caratteristiche psicologiche particolari, come l'avversione al rischio o la tendenza al pessimismo o all'ottimismo. Oltre a ciò, assumo che le parti non conoscano le circostanze specifiche della loro società. Le parti sono all'oscuro della situazione politica ed economica, o del livello di civilizzazione e cultura che la società è stata in grado di raggiungere. Le persone nella posizione originaria non hanno informazione riguardo alla generazione cui appartengono. Queste restrizioni più ampie sulla conoscenza sono importanti soprattutto perché sorgono problemi di giustizia sociale sia tra generazioni diverse sia all'interno di una stessa, come per esempio la questione dell'opportuno tasso di risparmio, o quella della conservazione dell'ambiente e delle risorse naturali. Esiste anche, perlopiù da un punto di vista teorico, la questione di un'accettabile politica eugenetica. Per adeguarsi all'idea della posizione originaria, anche in questi casi, le parti non devono conoscere i fatti contingenti che le oppongono l'un l'altra. Devono essere pronte a convivere con le conseguenze dei principi che hanno scelto, qualunque sia la generazione cui appartengono.

Perciò, nei limiti del possibile, gli unici fatti particolari a conoscenza delle parti sono la determinazione della loro società da parte delle circostanze di giustizia, e tutto ciò che questo implica. D'altra parte, si dà per scontato che conoscano i fatti generali che riguardano la società umana. Comprendono i problemi politici e i principi della teoria economica; conoscono le basi dell'organizzazione sociale e le leggi della psicologia umana. In realtà, si presume che le parti siano a conoscenza di tutti i fatti generali che influenzano la scelta dei principi di giustizia. Non ci sono limitazioni all'informazione generale, cioè a quella che riguarda leggi e teorie generali, poiché le concezioni della giustizia devono essere adattate alle caratteristiche dei sistemi di cooperazione sociale che devono regolare, e non c'è alcun motivo per escludere questi fatti. Per esempio, è una considerazione sfavorevole per una concezione della giustizia il fatto che gli individui, in base alle leggi della psicologia morale, non desiderano agire in conformità a essa, anche quando le istituzioni della loro società la soddisfano. In un caso simile, infatti, sarebbe difficile assicurare la stabilità della cooperazione sociale. Una caratteristica fondamentale di una concezione della giustizia è la capacità di generare da sé il proprio sostegno. Ciò significa che i suoi principi devono essere tali che, quando sono inclusi nella struttura di base della società, si tende ad acquisire il senso di giustizia corrispondente. Dati i principi dell'apprendimento morale, gli individui sviluppano un desiderio di agire secondo i suoi principi; in questo caso, una concezione della giustizia è stabile. Questo tipo di informazione generale è ammesso nella posizione originaria.

La nozione di velo di ignoranza dà luogo a varie difficoltà. Si può obiettare che l'esclusione di quasi tutta l'informazione particolare

¹¹ Il velo di ignoranza è una condizione tanto naturale che alcuni pensano sia già venuto in mente a molti. Una sua formulazione è implicita, credo, nella dottrina di Kant dell'imperativo categorico, sia nel modo in cui questo criterio procedurale è definito sia nell'uso che Kant ne fa. Così, quando Kant ci dice di mettere alla prova la nostra massima considerando che cosa accadrebbe se essa fosse una legge universale di natura, si deve supporre che noi non conosciamo il nostro posto all'interno di questo sistema di natura ipotetico. Si veda per esempio la sua discussione del tema del giudizio pratico in *The Critique of the Practical Reason*, Academy Edition, vol. 5, pp. 68-72; tr. it. cit. Una simile restrizione sull'informazione la si può trovare in J.C. Harsanyi, *Cardinal Utility in Welfare Economics and in the Theory of Risk-Taking*, cit. Tuttavia altri aspetti della posizione di Harsanyi sono affatto differenti, ed egli usa la restrizione per sviluppare una teoria utilitarista. Vedi in proposito l'ultimo capovero del §27.

rende difficile comprendere il significato della posizione originaria. A questo proposito, può essere utile ricordare che, in ogni istante, una o più persone possono entrare in questa posizione, o meglio, simulare le deliberazioni fatte in questa situazione ipotetica, semplicemente per mezzo di argomenti in accordo con le restrizioni opportune. Nel sostenere una concezione della giustizia, dobbiamo essere sicuri che è tra le alternative consentite e che soddisfa i vincoli formali convenuti. Non è possibile parlare in suo favore se non con argomenti che sarebbe razionale avanzare se ci mancasse il genere di conoscenza che è stata esclusa. La valutazione dei principi dipende dalle conseguenze generali di una loro accettazione pubblica e di una loro applicazione universale, nell'ipotesi che essi vengano rispettati da ciascuno. Affermare che una certa concezione della giustizia verrebbe scelta nella posizione originaria equivale a dire che la deliberazione razionale che soddisfa certe restrizioni e condizioni raggiungerebbe una data conclusione. Se necessario, l'argomento che porta a questo risultato può essere presentato in modo più formale. Tuttavia, continuerò a esprimermi nei termini del concetto di posizione originaria; è un modo più semplice e più suggestivo, e mette in luce certe caratteristiche essenziali che altrimenti potrebbero essere facilmente trascurate.

Queste osservazioni mostrano che la posizione originaria non deve essere considerata un'assemblea generale che include, istantaneamente, tutti coloro che vivranno in qualunque periodo; o, ancor meno, come un'assemblea di tutti quelli che potrebbero vivere in un dato tempo. Essa non è un ricevimento cui sono presenti tutti gli individui attuali e possibili. Se immaginassimo la posizione originaria in uno di questi modi, cesserebbe di rappresentare una guida naturale per l'intuizione e perderebbe ogni significato comprensibile. In ogni caso, la posizione originaria deve essere interpretata in modo che ognuno possa, in ogni momento, adottarne la prospettiva. Non è rilevante la persona che accetta questo punto di vista, o il momento in cui lo fa; le restrizioni devono essere tali che vengano sempre scelti gli stessi principi. Il velo di ignoranza è un elemento essenziale per soddisfare questa condizione. Non solo garantisce che l'informazione disponibile è importante, ma anche che rimane identica nel tempo.

Si può obiettare che la condizione del velo di ignoranza è irrazionale. Qualcuno potrebbe anche osservare che i principi dovrebbero essere scelti alla luce di tutte le conoscenze disponibili. Vi sono diverse risposte da dare a queste affermazioni. Mi limiterò ad accennare a quelle che sottolineano le semplificazioni che è necessario operare se si vuole ottenere una qualsiasi teoria. (Verranno presentate più avanti, nel §40, quelle basate sull'interpretazione kantiana della posizione originaria.) In primo luogo è chiaro che, poiché le differenze tra le parti sono a esse sconosciute, e ognuno è ugualmente razionale e nella stessa situazione, ciascuno si lascia convin-

cere dagli stessi argomenti. Possiamo perciò vedere l'accordo in posizione originaria dal punto di vista di una persona scelta a caso. Se, dopo la dovuta riflessione, essa preferisce una concezione della giustizia a un'altra, tutti faranno allo stesso modo, e verrà così raggiunto un accordo all'unanimità. Per dirlo in modo più vivace, possiamo immaginare che le parti debbano comunicare reciprocamente attraverso un arbitro che funga da intermediario, e che quest'ultimo debba annunciare quali alternative siano state suggerite e quali le ragioni presentate per appoggiarle. Egli impedisce ogni tentativo di formare coalizioni, e informa le parti quando un'intesa è stata raggiunta. Un arbitro del genere è evidentemente superfluo appena si assume che le deliberazioni delle parti devono essere simili.

Da ciò segue quindi l'importante conseguenza che le parti sono prive di base per la contrattazione, nel senso corrente del termine. Nessuno conosce la propria posizione nella società né le proprie doti naturali, e quindi nessuno si trova nella condizione di adattare i principi a proprio vantaggio. Possiamo immaginare che uno dei contraenti minacci di non cedere, a meno che gli altri non accostentano a principi a lui favorevoli. Ma in che modo egli può sapere quali principi sono particolarmente vantaggiosi per i propri interessi? Lo stesso vale per la formazione di coalizioni: se un gruppo dovesse decidere di unirsi a scapito degli altri, esso non saprebbe come avvantaggiarsi nella scelta dei principi. Anche se riuscisse a costringere tutti ad accettare la sua proposta, non avrebbe alcuna garanzia che essa vada a suo beneficio, poiché non è in grado di autoidentificarsi, né con un nome né con una descrizione. Il solo caso in cui questa conclusione non è valida è quello del risparmio. Poiché le persone nella posizione originaria sanno di essere contemporanee (accettando l'interpretazione di contemporaneità), esse possono favorire la loro generazione rifiutando di fare qualunque sacrificio per i propri discendenti; esse non fanno altro che accettare il principio per cui nessuno ha il dovere di risparmiare per i propri discendenti. Le generazioni precedenti possono avere risparmiato o meno; le parti ora non possono fare nulla che influenzi quel fatto. In questo caso, il velo di ignoranza non riesce a garantire il risultato desiderato. Perciò, allo scopo di trattare adeguatamente la questione della giustizia tra generazioni, modifico l'assunzione motivazionale e vi aggiungo un vincolo ulteriore (§22). Con queste revisioni, nessuna generazione è in grado di formulare principi destinati in special modo per trarne vantaggio e alcuni limiti significativi al principio del risparmio possono essere derivati (§44). Qualsiasi sia la posizione di una persona nel tempo, ciascuna è costretta a scegliere per tutti.¹²

Le restrizioni all'informazione particolare sono quindi di fon-

¹² J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, Einaudi, Torino 1977, libro II, cap. IV, par. 5.

damentale importanza nella posizione originaria. Senza di esse non saremmo in grado di proporre alcuna teoria definita della giustizia. Dovremmo accontentarci di una vaga formulazione secondo cui la giustizia sarebbe qualcosa su cui si sarebbe d'accordo senza poter dire quasi nulla sul contenuto di questo stesso accordo. Le restrizioni formali al concetto di giusto, perlomeno quelle che si applicano direttamente ai principi, non sono sufficienti per i nostri scopi. Il velo di ignoranza rende possibile una scelta unanime di una particolare concezione della giustizia. Senza queste limitazioni alla conoscenza, il problema della contrattazione nella posizione originaria sarebbe disperatamente complicato. Anche se teoricamente esistesse una soluzione, non saremmo, almeno sino a ora, in grado di determinarla.

Credo che la nozione di velo di ignoranza sia implicita nell'etica di Kant (§40). Tuttavia, il problema di definire le conoscenze delle parti e di caratterizzare le alternative a loro disposizione è stato spesso ignorato, anche dalle teorie contrattualiste. In alcuni casi la situazione definitiva della deliberazione morale è stata esposta in modo tanto indeterminato, che è impossibile capire cosa ne risulterà. La dottrina di Perry, per esempio, è essenzialmente contrattualista: egli sostiene che l'integrazione sociale e quella personale devono procedere in base a principi totalmente differenti, la seconda per mezzo della prudenza razionale, e la prima grazie al concorso di persone di buona volontà. Perry sembra rifiutare l'utilitarismo più o meno per gli stessi motivi che abbiamo proposto prima; e cioè che esso estende scorrettamente il principio di scelta per un individuo singolo a scelte che riguardano la società. Il giusto corso d'azione è caratterizzato come quello che meglio favorisce gli scopi sociali, nei modi in cui questi verrebbero formulati per mezzo di un accordo riflessivo, a condizione che le parti abbiano una conoscenza completa delle circostanze e siano spinte da una benevola attenzione riguardo ai loro reciproci interessi. Non si fa però alcuno sforzo per specificare con precisione i possibili risultati di questo genere di accordo. In realtà, non è possibile trarre alcuna conclusione senza una trattazione più approfondita.¹³ Non intendo qui criticare altri, ma spiegare la necessità di quelli che ogni tanto possono sembrare particolari senza importanza.

Le ragioni a favore del velo di ignoranza vanno al di là di una esigenza di pura semplicità. Vogliamo definire la posizione originaria in modo da ottenere la soluzione desiderata. Se è permessa una conoscenza dei particolari, allora il risultato è influenzato da contingenze arbitrarie. Come abbiamo già rilevato, "a ciascuno secondo la sua capacità di minaccia" non è un principio di giustizia. Se la posizione

¹³ Vedi R.B. Perry, *The General Theory of Value*, cit., pp. 674-682.

originaria deve produrre accordi giusti, le parti devono essere situate equamente e trattate egualmente come persone morali. L'arbitrarietà del mondo deve essere corretta modificando le circostanze della situazione contrattuale iniziale. Se inoltre richiediamo l'unanimità nella scelta dei principi anche quando c'è informazione completa, potranno essere risolti soltanto pochi casi piuttosto ovvi. In queste circostanze, una concezione della giustizia basata sull'unanimità sarebbe veramente debole e banale. Ma con questa esclusione della conoscenza, il requisito dell'unanimità non è fuor di luogo, e il fatto che possa venire soddisfatto assume una grande rilevanza. Esso ci mette in condizione di affermare che la concezione della giustizia prescelta rappresenta un'effettiva riconciliazione di interessi.

Un'ultima osservazione: in genere suppongo che le parti possiedano un'informazione generale completa. Non ci sono fatti generali di cui esse siano all'oscuro; ciò soprattutto per evitare complicazioni. Tuttavia, una concezione della giustizia deve essere la base pubblica della cooperazione sociale. Poiché la comprensione comune richiede una limitazione alla complessità dei principi, possono sussistere limiti analoghi all'uso della conoscenza teorica nella posizione originaria. Ovviamente sarebbe molto difficile classificare per grado di complessità i vari tipi di fatti generali; io non tenterò di farlo. Quando la incontriamo, siamo però in grado di riconoscere una costruzione teorica complessa. Sembra perciò ragionevole affermare che, a parità, una concezione della giustizia è preferibile a un'altra quando è fondata su fatti generali nettamente più semplici, e quando la sua capacità di scelta non dipende da calcoli elaborati alla luce di un ampio spettro di possibilità definite teoricamente. Se le circostanze lo permettono, è preferibile che i fondamenti di una concezione pubblica della giustizia siano evidenti per chiunque. Credo che questa considerazione favorisca i due principi di giustizia nei confronti del criterio di utilità.

25. La razionalità delle parti

Ho finora assunto che le persone nella posizione originaria sono razionali. Ma ho anche assunto che non sono a conoscenza della propria concezione del bene; ciò significa che, pur sapendo di avere dei piani di vita razionali, esse non ne conoscono i dettagli, cioè i particolari scopi e interessi che i piani sono destinati a promuovere. In che modo, allora, le parti possono decidere quali concezioni della giustizia sono per loro particolarmente vantaggiose? Dobbiamo forse supporre che tentino semplicemente di indovinarle? Per superare queste difficoltà, postulo che le parti accettino la rappresentazione del bene cui si è accennato nel capitolo precedente: esse assumono di preferire di solito più beni primari sociali, piuttosto che me-