

I principi della giustizia sociale

(con un po' d'aiuto da Adam Smith)

di Anthony de Jasay

Di norma, quando si affronta un tema controverso, si cerca di iniziare provando ad accattivarsi le simpatie di chi legge. Il tema di questo scritto mi obbliga a fare l'esatto contrario: esordirò rischiando di irritare e turbare i miei lettori affermando che, se venisse loro chiesto «che cos'è la giustizia sociale?», ben pochi di loro saprebbero dare una risposta coerente.

Per conto mio, ho dedicato molto tempo al tentativo di formulare una risposta a tale quesito e devo dire di non essere riuscito nell'intento. L'unico vero risultato della ricerca di una definizione dell'idea di giustizia sociale è stato il rifiuto, per i motivi più diversi, delle svariate alternative da me esaminate.

Ed è proprio in questo aspetto che risiede l'immenso potere dell'espressione "giustizia sociale". Nessuno sa cosa significhi esattamente e pertanto è difficile opporvisi. Può significare una enorme varietà di concetti e quindi è facile farsi sedurre da uno di essi. Infine, ma non meno importante, i due termini "giustizia" e "sociale" sono carichi di implicazioni, principalmente positive. Messi insieme, rappresentano una combinazione imbattibile, la cui disapprovazione equivale in pratica ad un'ammissione di perversione morale. Le esigenze della giustizia sociale diventano imperativi morali.

Lo scopo di questo scritto consiste nella demistificazione del concetto

di giustizia sociale, spogliandola per quanto è possibile delle sue connotazioni morali - per cercare di capire se la sua pretesa di essere *giusta*, di rappresentare un ramo della giustizia, sia in grado di sostenere un esame critico e logico.

Nella sua *Teoria dei sentimenti morali*, Adam Smith lodava «la generosità, l'umanità, la gentilezza, la compassione, la reciproca amicizia e (...) tutti quei sentimenti sociali e benevoli [che] riescono graditi ad uno spettatore disinteressato». ¹ Tradotto in termini moderni, potremmo affermare che ciò significa che l'opinione pubblica, se non si rende conto che i suoi interessi potrebbero esserne influenzati, è favorevolmente predisposta nei confronti di manifestazioni di "giustizia sociale". Per dirla più rozzamente, la giustizia sociale "gode di buona stampa" e "incontra i favori del pubblico". A parità di condizioni, è ovvio che ciò rende il compito di ampliare il campo d'azione della giustizia sociale più agevole di quanto non sia limitarlo, a patto di tra-

1: Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 1759, Parte I, Sezione II, Capitolo IV.

Anthony de Jasay è probabilmente il maggiore filosofo politico vivente che lavori nell'ambito della cornice teorica del liberalismo classico.

Nato in Ungheria, ha proseguito gli studi in Australia ed Inghilterra, ad Oxford, dove ha acquisito la propria formazione economica prima di entrare nel mondo dell'impresa.

Dagli anni Ottanta, ha cominciato a scrivere di filosofia politica, consegnando lavori come *The State* (1985), un trattato politico devastante sulla natura dello Stato; *Social Contract*, *Free Ride* (1989), acuta indagine sulla natura dei beni pubblici; *Choice, Contract and Consent* (1991), una nuova e suggestiva formulazione della teoria liberale; *Against Politics* (1997), incisiva raccolta di saggi "contro la politica"; e *Justice and Its Surroundings* (2002), nel quale affronta alcune delle questioni-chiave dei paradigmi delle teorie della giustizia.

scurare il fatto che generosità, umanità, gentilezza e compassione comportano vantaggi per alcuni individui e costi per altri e che il bilancio complessivo tra costi e benefici non è sempre immediatamente evidente. Vi è chi, come l'autore di queste righe, dubita fortemente che la stessa idea di un tale bilancio abbia il minimo senso.

Per quanto concerne la palese bontà della giustizia sociale (a differenza della sua attrattiva per un'opinione pubblica disinteressata), lo stesso Smith aveva qualche dubbio. Nei suoi *Sentimenti morali* egli dichiara seccamente:

«come solevano dire gli Stoici, è opportuno che ciascuno di noi si prenda cura per prima cosa principalmente di se stesso e, sotto ogni aspetto, ogni uomo è più adatto e più capace di chiunque altro di prendersi cura di sé».²

La conclusione di Smith, tuttavia, lascia aperto uno spiraglio alla possibilità che, mentre il bisognoso è colui che più di ogni altro è capace di badare a se stesso, se solo fosse meno bisognoso egli potrebbe prendersi miglior cura dei propri affari. Il trasferimento di risorse dai più abbienti ai bisognosi potrebbe ancora apparire una cosa buona, anche se non potremmo affermare che sia imposto da considerazioni di giustizia. Ritengo che questa affermazione riassume la sostanza della posizione utilitaristica che ha predominato per oltre un secolo, da Bentham a Pigou. Per gli utilitaristi (che vengono ancora erroneamente ritenuti liberali classici) gli eventuali trasferimenti di risorse dai ricchi ai poveri devono accrescere l'utilità complessiva della società e quindi devono essere approvati *per definizione*. Sebbene la tesi economica welfarista che sottende questa idea non sia più comunemente accettata, nell'opinione pubblica più avvertita continua ad aleggiare la memoria dell'utilitarismo, incidendola per riflesso condizionato a sostenere qualsiasi programma di giustizia sociale.

Carità e obbligo

Tra la caduta dell'impero romano ai primi del Ventesimo secolo, la generosità non è mai stata una funzione pubblica. I trasferimenti dai ricchi ai poveri, principalmente di beni, ma anche di denaro, venivano effettuati volontariamente, sia pure talvolta sotto la pressione morale del proprio parroco, pastore o rabbino. I benefattori donavano ai "loro" poveri, ossia quelli che vivevano nella loro stessa comunità, preferendo i "meritevoli" e incentivando anche i meno meritevoli, i fannulloni e gli sventati a palesare di essere degni degni di ricevere la carità. L'amministrazione era semplice - anzi, di fatto era inesistente - l'assistenza era efficiente, sebbene la copertura fosse indubbiamente disomogenea: almeno in parte, ricevere

un aiuto era questione di fortuna e certamente alcuni poveri meritevoli venivano ignorati. Nondimeno, tale sistema presentava tutti i vantaggi di un sistema decentrato rispetto ad un'amministrazione centralizzata. Soprattutto, presentava il grande merito morale di non assoggettare i donatori alla coercizione.

La carità era - e rimane ancora oggi - un dovere morale non imposto, se non dalla disapprovazione della società nei confronti di chi non mostra compassione. Il beneficiario non può vantare alcuna pretesa nei confronti del donatore e deve confidare nella sua benevolenza.

Una volta che gli Stati hanno iniziato ad attuare il sistema di trasferimenti forzati dai ricchi ai poveri che ha prodotto lo Stato assistenziale, l'opinione pubblica ha gradito tale innovazione. I bisognosi non dovevano più confidare nella carità, cosa che l'opinione progressista, probabilmente compreso lo "spettatore disinteressato" di Adam Smith, ha finito con il ritenere umiliante. Oggi chi dona è di fatto *obbligato*, sulla minaccia dell'uso della forza, a pagare abbastanza tasse da far sì che i bisognosi possano esercitare il *diritto* loro conferito di venire assistiti. I trasferimenti

Generosità, umanità, gentilezza e compassione comportano vantaggi per alcuni individui e costi per altri e il bilancio complessivo tra costi e benefici non è sempre immediatamente evidente

2: Adam Smith, *op. cit.*, Parte VI, Sezione II, Capitolo I.

involontari equivalgono oggidi a *realizzare la giustizia sociale*.

Sono convinto, come spiegherò nelle pagine seguenti, che il fenomeno iniziato come donazione obbligatoria ai bisognosi e culminato nello Stato assistenziale vero e proprio abbia poco o nulla a che fare con il senso di giustizia sociale della popolazione, anche se viene approvato come se venisse fatto allo scopo di realizzare la giustizia. La forza che lo anima, tuttavia, ha un'origine del tutto diversa.

2 - Il gioco della distribuzione

Adam Smith scriveva al culmine di uno straordinario periodo, pressoché unico nella storia inglese quando, tra la Gloriosa Rivoluzione e la prima Guerra Mondiale, la proprietà era considerata sacrosanta, al sicuro dal potere della Corona, mentre la tassazione sul reddito era trascurabile e appena agli inizi. Questo periodo ha avuto fine grazie ad una serie di riforme elettorali che hanno condotto al suffragio universale e al voto segreto.

Nell'epoca moderna le scelte collettive possono prevalere su quelle individuali e appropriarsi per scopi pubblici di una parte dei beni e del reddito dei singoli individui, ossia di quella che un tempo era ritenuta la loro legittima proprietà. Queste decisioni collettive vengono prese conteggiando i voti anonimamente espressi in merito alle possibili alternative, sulla base del principio che ciascun elettore disponga di un solo voto, pari a quello degli altri. La conseguenza di questo tipo di regole decisionali è che le maggioranze possono sfruttare le minoranze e che i potenziali guadagni ottenibili in tal modo hanno un fortissimo potere di attrazione, inducendo gli elettori a formare coalizioni elettorali abbastanza vaste da essere decisive. Le coalizioni rivali cercheranno di raggiungere le dimensioni necessarie e divenire a loro volta la coalizione vincente e imporre così le proprie decisioni. È evidente che una coalizione in grado di distribuire ai propri componenti parte del reddito dei ricchi offre ai

propri membri benefici maggiori di una coalizione che aspirasse a ridistribuire parte del reddito dei poveri. Di conseguenza, la coalizione vincente sarà quella che promette di attuare trasferimenti dai ricchi ai poveri (in realtà, per avere una qualche chance di successo, tutte le coalizioni rivali devono promettere di distribuire il reddito dai ricchi ai poveri, comprese quelle composte dagli individui più abbienti).

Il noto teorema della mediana degli elettori ipotizza che l'elettorato si divida in due metà e che l'"elettore mediano" voti per quella metà (che in tal modo diventa maggioranza aritmetica) che gli offre i vantaggi maggiori. Limitando le condizioni al contorno, si può affermare che la redistribuzione avviene finché il reddito mediano è superiore al reddito medio e si arresta

non appena i due valori finiscono con il coincidere.

Nell'epoca moderna le scelte collettive possono prevalere su quelle individuali e appropriarsi per scopi pubblici di una parte dei beni e del reddito dei singoli, ossia della loro legittima proprietà.

Una rappresentazione più generale e, a mio parere, più valida della redistribuzione democratica consiste nel giuoco della distribuzione tra tre persone. Il gioco si fonda su di una semplice regola: i beni o il reddito complessivo dei tre individui verrà distribuito sulla base della decisione concorde di due

di essi. La soluzione razionale prevede che i due giocatori più poveri si uniscano per sfruttare quello più ricco. Ovviamente, invece che tre individui, al gioco possono partecipare i tre gruppi che insieme costituiscono la società, vale a dire i ricchi, le classi medie e i poveri. Se il voto della maggioranza è decisivo, i tre gruppi devono essere costituiti in modo tale che l'unione di due di essi sia sempre più numerosa del terzo restante: si tratta evidentemente del raggruppamento che adotteranno degli elettori razionali. La soluzione che ne deriva è, ancora una volta, lo sfruttamento dei ricchi da parte dei poveri e del gruppo intermedio. Ripetendo più volte il gioco, il ruolo del ricco dovrebbe venire rivestito a rotazione, giacché in ciascun turno di redistribuzione uno dei gruppi più poveri dovrebbe diventare a sua volta il più ricco. Tuttavia, se hanno luogo attività produttive e un giocatore (o un gruppo) continua ad essere più produttivo degli

altri due, ad ogni turno esso rivestirà il ruolo di ricco sfruttato.

3 - L'occultamento dell'ingiustizia

Il fatto che due persone derubino una terza è ingiusto. Se una delle regole del gioco è che due persone possono derubarne una terza, allora la regola è ingiusta.

Una volta spogliata del suo paravento retorico e anche tenendo conto del principio di *rule of law* e della moderazione necessaria affinché l'imposizione delle regole sia pacifica, in buona sostanza la pratica della democrazia non è diversa dal gioco di distribuzione che permette a due giocatori di coalizzarsi al fine di derubarne un terzo. È facile trascurare questo aspetto, in quanto i primi due non agiscono per cattiveria e il terzo non appare certamente una vittima inerme. Nondimeno resta vero che la redistribuzione forzosa di ricchezza o di reddito sulla base di una regola ingiusta costituisce, appunto, un'ingiustizia. Peraltro l'ingiustizia persisterebbe anche qualora si potesse stabilire oltre ogni dubbio che la distribuzione iniziale delle ricchezze è ingiusta e che quindi sia necessario correggerla.

In ogni caso, quand'anche la distribuzione iniziale dei beni fosse ingiusta, sarebbe difficile fermarsi lì. La giustizia è una caratteristica di un atto: l'ingiustizia non si genera da sé, ma dev'essere ricondotta ad azioni ingiuste. Affinché sia possibile stabilire che la condizione del povero è ingiusta, è necessario determinare che il ricco si sia macchiato di azioni ingiuste. In casi specifici, ciò è certamente possibile, ma non si tratta di una regola generale. In prima istanza, si deve presumere che chi possiede dei beni e chi guadagna un reddito abbia legittimo titolo alla proprietà e al reddito. Difatti la stessa autorità politica che li redistribuisce accetta tale presunzione e garantisce di proteggere la sicurezza della proprietà e dei contratti. Tuttavia è piuttosto difficile sostenere che garantire una determinata distribuzione di ricchezza

da una parte e redistribuirla dall'altra possano essere entrambi atti giustificati.

Un modo per uscire da questo dilemma consiste nel seguire il consiglio di quel parroco scozzese che diceva: «Ecco un grosso ostacolo. Guardiamolo dritto negli occhi e passiamo oltre». In effetti questa è la via seguita da molti governi democratici. Essi non cercano di spiegare la contraddizione, non foss'altro perché così facendo ne metterebbero in luce l'esistenza e preferiscono seguire la regola che "meno se ne parla, meglio è".

Una seconda via d'uscita consiste nel vestire l'ingiustizia della redistribuzione coi panni della giustizia sociale, elaborando una dottrina che, se presentata

in termini ragionevolmente plausibili, possa convincere lo "spettatore disinteressato" di Smith che la regola del gioco della distribuzione democratica rappresenta di fatto una norma di giustizia.

Nelle pagine seguenti esaminerò sommariamente due varianti di tale dottrina. Una è la variante "contrattualista", fondata sulla tesi che la redistribuzione si fonda sull'accordo di tutti, compresi coloro che ne sopportano i costi, e quindi è giusta. L'altra potrebbe essere definita neo-socialista, in quanto non ha nessuna parentela con la vecchia teoria socialista del valore. Il suo assunto fondamentale consiste nell'idea che la ricchezza e la proprietà non possono essere imputate agli individui che vantano un titolo su di esse nell'ambito della distribuzione iniziale per uno dei seguenti motivi: o non sappiamo quanta parte della proprietà sia imputabile ad uno specifico individuo, oppure niente è imputabile ad esso.

Giustizia sociale contrattualista

L'essenza del contrattualismo consiste nell'affermazione che vi siano alcuni termini contrattuali che, partendo dagli opportuni assunti in merito a razionalità, aspettative e sentimenti morali, verrebbero accettati da ogni individuo razionale. Prima di esaminare più

In buona sostanza la pratica della democrazia non è diversa dal gioco di distribuzione che permette a due giocatori di coalizzarsi al fine di derubarne un terzo

in dettaglio le varianti di questa teoria, è opportuno prendere in considerazione due obiezioni di ordine generale. La prima è che l'accettazione *ipotetica* di determinati termini contrattuali non può avere il medesimo peso morale e la stessa forza vincolante di una sottoscrizione *esplicita*. L'altra è che ogni individuo razionale dovrebbe attendersi che i suoi simili tenderebbero semmai a violare il contratto e di conseguenza non vorrebbe essere l'unico a rispettarne scrupolosamente i termini. In altre parole, tale contratto equivarrebbe ad un singolo turno del dilemma del prigioniero la cui soluzione razionale è semplicemente che il contratto non verrebbe affatto concluso. L'unico modo per sottrarsi a questo dilemma consiste nel presumere che le parti contraenti non siano individui razionali, bensì morali. Sebbene io sia convinto che tali obiezioni siano valide e persino decisive, a questo punto le metterò da parte per esaminare in dettaglio le due teorie contrattualiste più rappresentative, iniziando con l'osservare che entrambe ricorrono all'artificio del "velo".

La prima variante, resa nota da Buchanan e Tullock, si fonda sull'assunto che le persone guardino al proprio futuro attraverso un "velo d'incertezza", opaco quanto basta da impedire loro di prevedere con ragionevole accuratezza le proprie fortune. Gli individui più abbienti, che sono al di sopra della media, possono temere che in futuro potrebbero sprofondare tra i più poveri. Per tale motivo accettano un programma di redistribuzione che penalizza chi è più ricco della media e favorisce chi è più povero. Di fatto agiscono come se fossero disposti a pagare oggi per un'assicurazione allo scopo di poter chiedere un'assistenza quando ne avranno bisogno. Il risultato è la realizzazione della giustizia sociale con l'accordo dei più ricchi, che ne sopportano volontariamente i costi, spronati dalla possibilità che in futuro potrebbero esserne i beneficiari.

Affinché tale teoria sia plausibile, è necessario che venga soddisfatta una condizione alquanto inverosimile. Gli individui più ricchi della media devono convincersi che il valore marginale di una perdita futura

di ricchezza (possibile, ma assolutamente dubbia) sia superiore al valore marginale di una perdita attuale e certa. In caso contrario non parteciperebbero ad un programma assicurativo che offre semplicemente il rimborso del loro denaro nel caso in cui la paventata perdita futura dovesse materializzarsi e che non offre alcunché qualora tale ipotesi non dovesse verificarsi (vale a dire, qualora conservassero una ricchezza al di sopra della media). Questo ha tutta l'aria di essere un bizzarro caso di eccesso di assicurazione e mi sembra alquanto difficile ritenerlo un'opzione razionale.

La seconda teoria rappresentativa di questo concetto è l'idea di "giustizia come equità" di Rawls. In tal caso, i contraenti agiscono come se si trovasse dietro un "velo d'ignoranza" che nasconde ai loro

L'accettazione ipotetica di determinati termini contrattuali non può avere il medesimo peso morale e la stessa forza vincolante di una sottoscrizione esplicita

occhi tutte le qualità personali ereditate o acquisite o gli altri vantaggi che li rendono diversi l'uno dall'altro. In una siffatta situazione di mutua "equità", in cui ciascuno dovrebbe ignorare quale sia la propria effettiva capacità di guadagno e la propria posizione nella vita, i contraenti concordano una distribuzione del reddito in cui

ciascuno riceve una parte uguale a meno che, e nella misura in cui, l'eventuale ineguaglianza vada a vantaggio dei meno abbienti. Questo genere di egualitarismo condizionale sarebbe la scelta razionale di qualsiasi individuo che giocasse sul principio del "maximin", vale a dire che, dovendo affrontare un esito incerto, ciascun giocatore mira esclusivamente a far sì che l'esito peggiore sia il più confortevole possibile, senza curarsi dei possibili esiti favorevoli e di quanto essi possano essere migliori.

Il "maximin", elemento basilare del fondamentale "principio di differenza" proclamato da questa teoria, presuppone una mentalità a dir poco bizzarra: chi adotta tale principio come guida per fare scelte che comportano un elemento di rischio si disinteressa a qualsiasi possibile esito che non sia il peggiore ed è perfettamente disposto a trascurare le probabilità più allettanti che si verifichino esiti decisamente positivi. Un tale comportamento, che a Rawls sembra razionale, sarebbe indice di un'avversione per il rischio quasi

morbosa. Per questa ragione, e per numerosi altri motivi che in questa sede non mi è possibile esaminare adeguatamente, è difficile accettare l'ipotesi che un ipotetico contratto che istituisce un'eguaglianza condizionale del benessere materiale possa essere l'esito di un *accordo* volontario di tutti i contraenti, se questi fossero situati in una condizione di "equità".

Giustizia sociale socialista

Secondo le teorie socialiste ortodosse, solo il lavoro può creare valore. Pertanto qualsiasi distribuzione iniziale nella quale il capitale produca un profitto è *ipso facto* un'ingiustizia da raddrizzare. La redistribuzione a favore della classe operaia rappresenta un atto di giustizia sociale. Questa dottrina si fonda su una teoria del valore che, nella migliore delle ipotesi, può interessare solo uno storico delle idee e che non vale la pena esaminare.

Tuttavia è più interessante prendere in considerazione due varianti di quella che potrebbe essere definita una dottrina "neo-socialista". Una di esse parte dall'indiscutibile assunto che qualsiasi prodotto avente valore, ad esempio un paio di scarpe, non viene realizzato da un solo individuo, diciamo il calzolaio. L'agricoltore che ha prodotto il cibo che ha sostenuto il calzolaio, il carpentiere che ha costruito la casa in cui egli abita, il conciatore che ha preparato il cuoio di cui si è servito, il mastro artigiano che gli ha insegnato il mestiere, il maestro che gli ha insegnato a leggere e far di conto, per finire con gli individui più lontani che possono in qualche modo aver contribuito all'opera, tutti questi individui, passati e presenti, hanno apportato un contributo più o meno grande alla realizzazione delle nostre scarpe. Sarebbe necessaria una matrice di Leontiev con migliaia e migliaia di righe e di colonne per dare un'idea anche solo approssimativa di quanto possa essere complesso un prodotto apparentemente semplice come un paio di scarpe. È solo il fatto che non possediamo delle conoscenze necessarie a riempire con valori precisi le

righe e le colonne della matrice che ci impedisce di realizzarla.

Giacché i singoli contributi individuali non possono essere valutati e rimangono quindi ignoti, la distribuzione del prodotto sociale non può basarsi sull'entità di ciascuno di questi singoli contributi. L'unica soluzione è che la società nel suo complesso, parlando per voce delle autorità che la governano, stabilisca una distribuzione socialmente giusta e passi quindi ad attuarla.

La confutazione di questa tesi, basata sul semplice buon senso, consiste nell'osservare che, per quanto sia ovvio che l'agricoltore, il carpentiere, il conciatore e il maestro abbiano dovuto apportare un contribu-

È difficile accettare l'ipotesi che un ipotetico contratto che istituisce un'eguaglianza del benessere materiale possa essere l'esito di un accordo volontario di tutti i contraenti

to alla realizzazione delle scarpe, ciascuno dei loro contributi è stato pagato nel momento stesso in cui è servito. Non vi è alcun bisogno di una matrice di input e output di sconcertante complessità. Il contributo apportato da ciascun individuo ad un qualsiasi prodotto viene debitamente misurato dal prezzo al quale ciascuno di essi viene venduto ad ogni stadio di

quell'interminabile catena che è il processo di produzione. Ciascun individuo contribuisce al valore complessivo in ragione del proprio fattore di proprietà e del proprio fattore marginale di produttività e viene ricompensato in ragione analoga. In prima istanza, qualsiasi interferenza con queste uguaglianze in nome della giustizia sociale dev'essere ritenuta ingiusta.

Una seconda apologia neo-socialista della giustizia sociale elimina il concetto stesso di fattore di produzione e abbandona l'idea che l'individuo, in quanto proprietario di quei fattori, sia responsabile della produzione del valore complessivo. Nessuno è responsabile e nessuno vantare alcun credito. Nella migliore delle ipotesi, si può presumere che i contributi degli individui costituiscano una minuscola frazione del prodotto sociale, che non supera la capacità di produzione delle popolazioni primitive della Polinesia o di altri popoli pre-civili (questa tesi è stata affermata da Herbert Simon, ma non è questo che gli è valso il

Premio Nobel). Tutto il resto dev'essere imputato alla civiltà.

La civiltà risulta così essere una sola esternalità indivisibile. Gli individui devono ad essa tutto o quasi tutto il loro benessere. Il benessere materiale è dunque una manna, un dono del cielo e gli individui non possono ritenerlo proprio, come se lo avessero meritato. Come nel caso precedente, è la società, agendo per il tramite delle autorità di governo, che deve stabilire quanto debba ottenere ciascun individuo e giungerà ad una decisione in merito sulla base della sua concezione di giustizia sociale.

Tuttavia, affermare che la civiltà sia un'enorme esternalità alla quale ascrivere la produzione di tutta la ricchezza materiale non equivale ad elaborare una teoria, ma è semplicemente creare una metafora.

Ma, anche ammettendo per un momento che questa metafora rispecchi effettivamente la realtà, sarebbe sempre vero che un'esternalità non produce alcunché. È l'azione degli individui, per quanto agevolata dalle esternalità presenti, che produce effettivamente dei beni. Il prodotto marginale dell'individuo sarà indubbiamente superiore a quello che potrebbe realizzare in assenza dell'esternalità in questione, ma sottrargliene parte per destinarla a qualcun altro non è un atto di giustizia, così come non sarebbe un atto di giustizia tassarci per i vantaggi di un clima temperato per distribuire il gettito agli abitanti del Polo Nord o della giungla tropicale.

4 - Dov'è lo spettatore disinteressato?

La promessa di ridistribuire la ricchezza dai più abbienti ai più poveri è, come abbiamo visto, il mezzo per raccogliere i voti necessari in una comunità politica che adotta un sistema elettorale per guadagnare e conservare il potere di ridistribuire. La regola che autorizza tale sistema è, per dirla brutalmente, il principio che due possono decidere per tre. E tuttavia una regola che mette un terzo nelle mani degli altri due

viola in modo chiaro e plateale i principi di giustizia. Il concetto di giustizia sociale è uno spudorato artificio per mascherare questo fatto evidente, affermando che il bianco è in realtà nero.

Si possono elaborare numerose difese della tesi che una distribuzione fondata sull'ingiustizia della sia in realtà un atto di giustizia sociale. Ognuna di tali difese può essere agevolmente smontata con la stessa facilità con cui è stata messa insieme. Per sua stessa natura, elaborare una tesi conclusiva e "avalutativa" che permetta di annoverare la giustizia sociale tra i rami della giustizia è un'impresa impossibile.

Priva del sostegno della logica, la difesa della giustizia sociale deve ricorrere ad un giudizio di valore. Un

Per sua stessa natura, elaborare una tesi conclusiva e "avalutativa" che permetta di annoverare la giustizia sociale tra i rami della giustizia è un'impresa impossibile

tale giudizio è intrinsecamente soggettivo e, per rimediare per quanto è possibile a questo intrinseco difetto, diventa necessario fare ricorso al cosiddetto "osservatore imparziale", che non ha alcun interesse in gioco nella questione sulla quale deve esprimere un giudizio.

Gli utilitaristi del Diciannovesimo secolo nutrivano un'immensa fiducia nell'osservatore imparziale e, quando era necessario confrontare i guadagni di utilità degli uni con le perdite degli altri, evocavano a sostegno della propria causa la sua presunta testimonianza. Questo fantomatico osservatore avrebbe dovuto stabilire che un dollaro sottratto ad un individuo più abbiente e destinato ad uno più povero avrebbe accresciuto l'utilità complessiva in quanto quest'ultimo ne aveva più bisogno. Questo giudizio può rappresentare una descrizione abbastanza ragionevole di come ci si sentirebbe nei panni del ricco o del bisognoso ma, quale che sia il significato di questo sentimento, a rigore di termini ciò non ha niente a che vedere con la giustizia.

Oltre un secolo prima dell'età d'oro dell'utilitarismo, Adam Smith aveva evocato il suo "spettatore disinteressato" a testimone della giustizia, distinguendola nettamente dalla mera utilità:

«sottrarre da qualcuno ciò che gli serve soltanto perché potrebbe servire altrettanto o anche maggiormente a noi altri (...) è un atto che nessuno spettatore imparziale potrebbe ammettere»³

Se dentro ciascuno di noi albergasse uno spettatore davvero imparziale, che opinione si farebbe in merito alla questione che abbiamo esaminato? Potrebbe rivelarsi meno rigoroso della sua controparte smithiana e, adeguandosi all'opinione corrente, anch'egli potrebbe desiderare di rubare ai ricchi per dare ai poveri. Ma la sua onestà intellettuale non gli permetterebbe di accettare la pretesa che togliere agli uni per dare agli altri equivalga a fare giustizia.

3: Adam Smith, *op. cit.*, Parte II, Sezione II, Capitolo II (corsivo mio).



L'ISTITUTO BRUNO LEONI

L'Istituto Bruno Leoni (IBL), intitolato al grande giurista e filosofo torinese, nasce con l'ambizione di stimolare il dibattito pubblico, in Italia, promuovendo in modo puntuale e rigoroso un punto di vista autenticamente liberale. L'IBL intende studiare, promuovere e diffondere gli ideali del mercato, della proprietà privata, e della libertà di scambio. Attraverso la pubblicazione di libri (sia di taglio accademico, sia divulgativi), l'organizzazione di convegni, la diffusione di articoli sulla stampa nazionale e internazionale, l'elaborazione di brevi studi e briefing papers, l'IBL mira ad orientare il processo decisionale, ad informare al meglio la pubblica opinione, a crescere una nuova generazione di intellettuali e studiosi sensibili alle ragioni della libertà.