

I fondamenti etici della redistribuzione

Materiali per il corso di **Economia pubblica** – a.a. 2009-10
a cura di Massimo Baldini e Stefano Toso

Gli economisti mostrano una certa idiosincrasia a discutere di equità. Secondo un'impostazione metodologica che risale agli anni trenta del secolo scorso, lo studio dell'economia dovrebbe infatti esaurirsi nello studio dell'efficienza o, meglio, nello studio delle scelte razionali da attuarsi in presenza di risorse scarse e scopi alternativi. Questa visione, se presa alla lettera, non lascia grande spazio alle istanze etiche in quanto la scienza economica "è neutrale di fronte agli scopi, e non si può pronunciare sulla validità dei giudizi di valore" [Robbins 1932]. Sebbene i confini disciplinari imposti da tale visione non siano più oggi così stretti, molti studiosi continuano a ritenere che introdurre nel ragionamento economico considerazioni di equità abbia l'effetto di inquinare la scientificità del ragionamento stesso, scientificità che verrebbe invece preservata dallo studio dell'efficienza.

Quali altre ragioni spiegano il minor peso attribuito all'equità rispetto all'efficienza da parte degli economisti? Una delle ragioni è che mentre della seconda esiste una definizione generalmente accolta, quella paretiana, così non è per il concetto di equità, e conseguentemente per quello di giustizia distributiva. Ci troviamo infatti di fronte ad una molteplicità di teorie della giustizia, rispetto alle quali non è facile individuare criteri soddisfacenti di classificazione.

Motivi concreti per occuparsi dell'equità tuttavia non mancano. Se, ad esempio, da una serie di studi internazionali comparati risultasse che il livello della diseguaglianza dei redditi di un paese è più elevata che all'estero, il capo del governo in carica di quel paese potrebbe ritenere tale livello inaccettabile e adoperarsi affinché il gabinetto che presiede approvi un insieme di provvedimenti atti a ridurla. Ciò che il capo del governo intende per "inaccettabile" dipende tuttavia dalla particolare teoria della giustizia distributiva che ha in mente, che non è detto sia condivisa dai suoi ministri, né tanto meno dalla maggioranza degli elettori. Lo spazio per interrogarsi quindi sui possibili, differenti principi di giustizia, che stanno alla base di diverse visioni della diseguaglianza, esiste.

La produzione scientifica sulla giustizia distributiva e i fondamenti etici della redistribuzione, dagli anni cinquanta in poi, è stata vastissima ed è culminata nella pubblicazione nel 1971 di *Una teoria della giustizia* di John Rawls, cui è seguita una discussione particolarmente ricca, a cui hanno partecipato non solo filosofi ma anche numerosi economisti. Sfortunatamente i due mondi, dei filosofi e degli economisti, non comunicano con facilità. I secondi, a parte alcune eccezioni, mostrano una certa insofferenza verso le discussioni filosofiche, trovandosi a loro agio quasi esclusivamente con la teoria utilitarista. I primi, d'altro canto, non sempre amano far passare le loro idee per le forche caudine del linguaggio economico formalizzato.

Non rientra tra i nostri scopi sconfinare nel terreno, poco congeniale all'economista, della filosofia politica e della filosofia morale¹. D'altra parte riteniamo che non si possa prescindere da un inquadramento delle principali teorie della giustizia e delle corrispondenti visioni del ruolo redistributivo dello stato ad esse sottese. Il presente materiale è pertanto dedicato ad una breve introduzione ai principi più noti e considerati nella letteratura economica². Le teorie che prenderemo in considerazione sono le seguenti: il libertarismo, il principio di unanimità e la sua relazione con il criterio di Pareto, l'utilitarismo, l'egualitarismo liberale di John Rawls, l'egualitarismo in senso stretto e l'approccio delle capacità di Amartya Sen.

¹ Per un'introduzione alle teorie della giustizia, accessibile anche a chi non è familiare con la filosofia, cfr. ad esempio Veca [1998], Carter [2001] e Somaini [2005].

² Nella stesura di questo materiale si è fatto riferimento in particolare ad Atkinson, Stiglitz [1980], Sen [2000], Arnsperger, Van Parijs [2003], Bojer [2003] e Bosi [2006].

1. *Il libertarismo*

Le teorie che vanno sotto il nome di teorie libertarie o *libertarismo* si distinguono in modo sostanziale da tutte le altre teorie della giustizia poiché mentre nelle prime ogni individuo ha un “diritto naturale” inviolabile da parte di chiunque, compreso lo stato, su ciò che produce e crea, nelle seconde i vantaggi naturali e le capacità lavorative innate non forniscono un diritto specifico ad un maggior reddito/ricchezza e quindi non giustificano di per sé la disuguaglianza nella distribuzione delle risorse. Per dirla in altre parole, le teorie libertarie (o teorie dei “diritti naturali”) sono coerenti con una nozione di equità definita in termini di *processo*, le altre invece si riconoscono nella nozione di equità intesa come equità di *risultato*. In quanto orientato al processo, il libertarismo è scarsamente integrabile nell’Economia del benessere (*Welfare Economics*), la teoria economica normativa, sorta nel ventennio tra il 1930 e il 1950, con lo scopo di studiare i criteri di politica economica che consentono di massimizzare il benessere della società nel suo complesso.

Le teorie libertarie, le cui origini risalgono alla seconda metà del XVII secolo ed al pensiero di Hobbes e Locke, sono state in epoca recente rielaborate soprattutto da Robert Nozick in *Anarchia, stato e utopia*, del 1974. L’assunto di base di queste posizioni è che la dignità fondamentale di ciascun individuo non può essere sacrificata sull’altare di un principio o bisogno collettivo. Ciascun individuo ha, in altri termini, il pieno diritto di proprietà di se stesso. Indicativo è al riguardo l’attacco con cui, nella prefazione all’opera citata, Nozick introduce l’argomento: “Gli individui hanno diritti: ci sono cose che nessuno, persona o gruppo, può fare loro (senza violarne i diritti). Tale è la forza e la portata di questi diritti da sollevare il problema di cosa possano fare lo stato e suoi funzionari, ammesso che possano fare qualcosa”.

La teoria di Nozick è centrata sull’idea della massima estensione dell’arena delle scelte individuali e sull’idea dello *Stato minimo*. La presenza dell’organizzazione statale è infatti giustificata solo ipotizzando che la società sia caratterizzata nello “stato di natura” da una sostanziale anarchia in cui vi è limitata consapevolezza dei diritti altrui e che quindi sia necessaria la creazione di una o più agenzie in grado di fornire servizi di protezione ai propri membri³. L’emersione di una “agenzia dominante” che opera in condizioni di monopolio e che offre i suoi servizi di protezione a tutti i cittadini – un’agenzia in altre parole che garantisce la convivenza pacifica all’interno della collettività - corrisponde allo Stato minimo. L’unico bene pubblico fornito da tale agenzia è la protezione contro la violenza e la frode. Nessuna attività redistributiva è ammessa se non quella originata dalla limitata spesa pubblica ai fini della sicurezza e della difesa interna. Lo Stato è visto, in sostanza, come una sorta di guardiano notturno. Ogni organizzazione statale più estesa dello Stato minimo è illegittima, in quanto destinata a violare i diritti lockeani degli individui.

Secondo Nozick il concetto di giustizia non va definito in termini di risultato finale (ad esempio in termini del reddito che si consegue all’interno di una determinata distribuzione) ma con riferimento alle procedure che regolano le relazioni economiche. Per procedure egli intende sia i diritti di proprietà sulle dotazioni iniziali (capitale fisico e capitale umano) sia le modalità che regolano lo scambio di tali dotazioni. La funzione dello stato è quindi quella di assicurare l’equità di entrambi i piani.

Tre sono i principi a cui si informa la visione di Nozick che, più che una teoria della giustizia distributiva, si configura come una teoria *procedurale* della giustizia: l’equità nell’acquisizione delle dotazioni iniziali, l’equità nel trasferimento delle dotazioni iniziali (comprese le eredità, le donazioni, ecc.), e l’equità nella “rettifica” delle ingiustizie passate.

³ Nelle teorie contrattualistiche del XVII secolo, lo “stato di natura” non rappresenta l’antefatto storico degli Stati esistenti, ma la giustificazione controfattuale della loro esistenza. La nozione di stato di natura ha quindi la duplice funzione di mettere in evidenza le condizioni in cui gli uomini vivrebbero se lo Stato non esistesse o cessasse di esistere e di far emergere i tratti fondamentali della natura umana [Somaini 2005].

Il primo principio, quello di *acquisizione*, si basa sull'idea di appropriazione originaria e si applica alle risorse naturali così come a quelle intellettuali. In termini molto semplificati e a meno di un'importante clausola (la clausola lockiana), potrebbe essere riassunto nel motto "chi tardi arriva, male alloggia". L'idea di fondo è infatti che ogni individuo ha il diritto ad appropriarsi o sfruttare qualunque risorsa (o idea) non ancora rivendicata (o brevettata) da altri. Unica limitazione la clausola lockiana, secondo la quale a un individuo non è consentito arrogarsi tale diritto se altri ne saranno danneggiati. In altre parole, ogni individuo ha il diritto ad appropriarsi di qualunque risorsa non ancora rivendicata da altri, se e solo se la posizione degli uni dopo l'appropriazione da parte dell'altro non è peggiore della posizione che avevano prima, nello stato di natura, quando la risorsa (o l'idea) era in comune e non posseduta da nessuno. Ove questo si verifichi, è necessario "compensare chi tardi arriva" per rendere legittima un'acquisizione che altrimenti non lo sarebbe.

Il secondo principio, del giusto *trasferimento*, sostiene che il risultato di ogni transazione volontaria, per il solo fatto di essere tale, è equo, fatto salvo ovviamente che i contraenti lo scambio siano legittimi proprietari dei beni scambiati. In sostanza, la giustizia nel trasferimento è assimilata alla mancanza di coercizione. Anche questo principio, come quello precedente, comporta alcune qualificazioni, in particolare che il venditore non dia ad esempio informazioni false al potenziale acquirente, perché in questo caso saremmo di fronte a una frode e lo scambio, seppure volontario, non sarebbe più lecito. Il principio del giusto trasferimento non richiede che lo scambio avvenga in condizioni di informazione perfetta, ossia in assenza di asimmetrie informative.

Il terzo principio, di *rettifica*, è complementare ai primi due. Se "scrutando il passato" ci si accorge che la distribuzione attuale dei diritti di proprietà è il frutto di violazioni procedurali precedenti, o in fase di acquisizione o durante qualche trasferimento successivo, il principio di rettifica ammette l'intervento dello stato al fine di ristabilire l'equità che sarebbe prevalsa in assenza di tali violazioni. L'intervento pubblico è quindi giustificato nella misura in cui permette di "ripulire la lavagna storica delle ingiustizie passate".

Alle luce di questi tre principi, è evidente come ogni intervento statale che non trovi giustificazione in almeno uno di essi è da considerarsi una violazione dei diritti individuali. Ciò ha forti implicazioni nel delimitare la gamma e l'estensione delle politiche ammissibili. In materia tributaria, ad esempio, la teoria in esame lascia ben poco spazio al legislatore: la tassazione dei redditi da lavoro è assimilata al lavoro forzato. Una volta garantita l'equità nell'acquisizione e nello scambio, il ruolo economico dello stato deve ridursi al minimo indispensabile (tutela dell'ordine pubblico, rispetto dei contratti, difesa da aggressioni esterne). Di qui l'immagine dello stato come quella di un "guardiano notturno". Si noti, sotto questo profilo, che la presenza del principio di rettifica delle ingiustizie passate non significa di per sé che il settore pubblico possa ritagliarsi compiti di rilievo: tali e tante sono le violazioni dei diritti nella storia passata che una rettifica adeguata richiederebbe informazioni così numerose da rendere inapplicabile il principio stesso⁴.

L'essenza della visione libertaria è raffigurata da Nozick, in *Anarchia, stato e utopia*, con l'allegoria sportiva di Wilt Chamberlain, campione americano di pallacanestro degli anni settanta. Supponiamo che le acquisizioni iniziali siano considerate eque. Cosa c'è di sbagliato nel fatto che Chamberlain sia strapagato? Si supponga per esempio che il potere di attrazione del pubblico esercitato da questo atleta sia così forte da consentire di fissare il biglietto d'ingresso alle partite in cui gioca ad un prezzo più alto di quello delle altre e di distribuire tale incasso aggiuntivo a Chamberlain stesso, ovvero che tutti gli spettatori che assistono alle sue partite, oltre a pagare il biglietto, versino in un'urna una somma in denaro espressamente per Chamberlain. E' ingiusto tutto ciò? Lo stato dovrebbe forse tassare il reddito del campione ad aliquote particolarmente elevate? Secondo Nozick la risposta è negativa in quanto, se le acquisizioni sono eque e lo scambio

⁴ Questa conclusione rimanda a uno dei punti teoricamente più delicati del pensiero di Nozick. Perché un possesso sia legittimo, non basta che esso derivi da una libera transazione, ma è anche necessario che l'individuo che attraverso di essa lo cede ne sia a sua volta legittimo proprietario: di transazione legittima in transazione legittima, tale criterio rinvia all'esame delle circostanze in cui è avvenuta l'appropriazione originaria!

volontario - gli spettatori paganti non sono stati costretti ad acquistare il biglietto – l’arricchimento di Chamberlain è irrilevante ed anzi del tutto compatibile con i principi che una società giusta si dovrebbe dare. Qual è la morale della storia di Chamberlain? La morale è che, coerentemente a quanto prescrive la posizione libertaria, è lecito concludere: “da ciascuno secondo come sceglie, a ciascuno secondo come viene scelto”, indipendentemente da qualsiasi valutazione delle conseguenze in termini di reddito o di benessere degli esiti delle scelte e delle transazioni di mercato.

L’esempio di Chamberlain lascia aperti molti interrogativi, a cui la teoria ad esso sottesa non è in grado di rispondere adeguatamente: cosa si intende per equità delle acquisizioni iniziali? Forse la distribuzione delle abilità innate al gioco del basket? Ed anche se questa fosse ritenuta equa, com’è possibile trascurare l’impatto sperequativo dei premi partita di Chamberlain sulla distribuzione complessiva dei redditi? E se l’esempio fosse riformulato in modo tale che ciò che differenzia inizialmente i soggetti non sono le abilità innate al gioco bensì le risorse economiche? Che significato dare al concetto di scambio volontario, in un mondo imperfetto, con asimmetrie informative, sottoposto alla pressione della pubblicità e delle mode? Si può inoltre aggiungere (ed è quello che molti dei critici hanno fatto) che l’esempio sportivo, per quanto brillante, è del tutto particolare. Immaginiamo che Chamberlain sia l’unico offerente di un bene di consumo di sussistenza anziché di un bene non necessario come l’abilità innata al gioco. In questo caso lo scambio volontario avverrebbe in un mercato tendenzialmente monopolistico, ben lontano dalle condizioni di concorrenza perfetta. Si può parlare ancora di scambio equo? Come conciliare questa situazione con l’inammissibilità dell’introduzione di norme *antitrust*, inammissibilità che discende direttamente dalla applicazione formale dei principi libertari?

2. *Unanimità e criterio di Pareto*

La posizione di Nozick può essere confrontata con i due teoremi fondamentali dell’economia del benessere, ed in particolare con il primo, il quale afferma che, sotto particolari condizioni (agenti *price-takers*, completezza dei mercati e perfetta informazione), l’equilibrio di concorrenza perfetta è Pareto-efficiente.

L’enunciato del primo teorema sembra fornire un argomento forte a favore della tesi dello stato minimo di Nozick in quanto priva il settore pubblico di qualsiasi ruolo nell’allocazione efficiente delle risorse. Esiste in realtà un’importante differenza tra il primo teorema dell’economia del benessere e la posizione nozickiana. La struttura logica del ragionamento che sta alla base del primo teorema si basa infatti su tre elementi: la distribuzione delle dotazioni iniziali, il processo (lo scambio di concorrenza perfetta), il risultato (l’allocazione efficiente delle risorse). Secondo Nozick se è assicurata l’equità dei primi due elementi, il terzo è irrilevante. Nel primo teorema, al contrario, è proprio il risultato (l’efficienza) che legittima il processo (il mercato concorrenziale), per qualsiasi distribuzione delle dotazioni iniziali. In altre parole, mentre in Nozick è l’equità delle procedure che giustifica il risultato, *qualunque esso sia*, la rilevanza del primo teorema sta tutta nel risultato finale (l’efficienza paretiana). L’enfasi posta sul processo, anziché sul risultato finale, distingue la visione di Nozick dalle altre, di seguito considerate. La teoria Nozickiana è infatti *non consequenzialista*: non ci interessa sapere come la gente sta, bensì cosa la gente fa.

Il primo passo per andare oltre la concezione dello stato minimo è ammettere che il governo attui tutte quelle politiche che sono approvate all’unanimità dai membri della collettività. Per definizione, esse permettono un miglioramento in senso di Pareto: si migliora la situazione di qualcuno senza peggiorare, in termini di utilità o di benessere, la situazione di qualcun altro.

Dato lo stato dell’economia, y , espresso in termini vettoriali e rappresentante una determinata allocazione di beni tra gli individui della società, y è detto pareto-efficiente se non esiste un altro stato dell’economia, x , tecnicamente realizzabile date le risorse disponibili, tale per cui il benessere

di ciascun individuo nello stato \mathbf{x} è non minore di quello nello stato \mathbf{y} e per almeno un individuo è strettamente maggiore. Se indichiamo con $U_i(\mathbf{x})$ e $U_i(\mathbf{y})$, rispettivamente, il benessere dell'individuo i -esimo nello stato \mathbf{x} e \mathbf{y} , la relazione che deve essere rispettata affinché \mathbf{y} sia pareto-efficiente è la seguente:

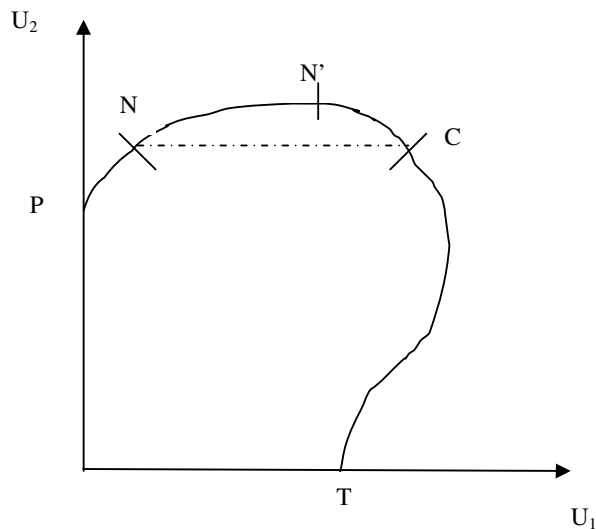
$$U_i(\mathbf{y}) \geq U_i(\mathbf{x}),$$

per ogni individuo i -esimo (con $i = 1, 2, \dots, n$), e

$$U_j(\mathbf{y}) > U_j(\mathbf{x}) \text{ per almeno un individuo } j\text{-esimo, con } j \neq i.$$

La portata e, al tempo stesso, i limiti del criterio paretiano sono rappresentati graficamente nella figura 2.1. Date due classi di individui, 1 e 2, le cui utilità sono misurate sugli assi, indichiamo con PT la frontiera delle possibilità di utilità⁵. Sia N , per ipotesi, lo stato iniziale, coincidente con lo stato minimo di Nozick. Ogni punto sul tratto NC rappresenta un potenziale miglioramento paretiano, rispetto ad N , e sarà quindi approvato all'unanimità. Al contrario, se lo stato iniziale fosse stato N' nessun miglioramento paretiano sarebbe stato possibile. Il limite principale del criterio paretiano è che esso fornisce un ordinamento parziale, ossia non completo, delle preferenze sociali, come è implicito nella regola dell'unanimità associata al principio stesso: non tutte le alternative sociali sono confrontabili. Ad esempio i punti compresi nel tratto $N'C$ sono tutti preferiti all'unanimità ad N , ma nessuno, tra loro, è preferibile agli altri.

Fig. 1. Frontiera delle possibilità di utilità e criterio di Pareto



Margini per l'intervento pubblico in campo distributivo che non siano in contrasto con il principio di Pareto esistono quando ad esempio ipotizziamo una *interdipendenza* tra le utilità di individui diversi, ossia quando una delle condizioni alla base del primo teorema fondamentale (completezza dei mercati e, in particolare, assenza di esternalità) viene meno [Hochman e Rodgers 1969].

⁵ La frontiera delle possibilità di utilità ha pendenza positiva intorno agli estremi (ossia vicino ai punti P e T) poiché si assume che, ad esempio per motivi di empatia, quando un individuo ha un livello di utilità che si approssima allo zero, l'altro individuo "partecipi" del basso livello di benessere del primo. Similmente, al crescere dell'utilità per l'uno, a partire da livelli nulli, anche l'altro aumenta il proprio benessere. Si noti che, a rigore, il rispetto del principio di Pareto implicherebbe una pendenza negativa della frontiera in ogni suo tratto.

Supponiamo che la società si divida in ricchi e poveri e che i ricchi si preoccupino delle condizioni di vita dei poveri, ossia l'utilità del povero entri nella funzione di utilità del ricco. Ciò può avvenire o per un movente paternalistico o perché ci si cautele contro il verificarsi di eventi incerti (il ricco teme in futuro di cadere in povertà). In questo caso si creano i presupposti per una serie di trasferimenti dai ricchi ai poveri, approvati all'unanimità⁶.

Secondo la visione di Nozick, tali trasferimenti sarebbero accettabili solo se fossero volontari, ad esempio nella forma della carità privata. Il ricorso alla carità privata pone tuttavia un problema: l'ammontare donato individualmente dal ricco può essere così limitato da impedire un miglioramento paretiano. Potrebbe inoltre accadere che, se ciascun ricco decide di comportarsi da *free rider* ("non faccio la carità perché tanto ci pensano gli altri"), non si ha alcun trasferimento.

Supponiamo che il benessere del ricco sia dato dalla funzione:

$$U_R = U(y_R - T_R) + \theta U_P(y_P + \sum_i T_i/N_P)$$

ovvero che il ricco tragga benessere dal proprio reddito, y_R , al netto della carità al povero, T_R , e dall'utilità del povero, ponderata per un fattore positivo θ . Il reddito complessivo del povero è incrementato dei trasferimenti che ciascun ricco volontariamente effettua, a loro volta ripartiti in parti uguali fra tutti i poveri, di numerosità N_P . Il ricco donerà al povero se e solo se:

$$\partial U_R / \partial T_R = \partial U(.) / \partial T_R + \theta \partial U_P(.) / \partial T_R > 0$$

$$\partial U(.) / \partial T_R + (\theta/N_P) \partial U_P(.) / \partial T_R > 0.$$

Poiché $\partial U(.) / \partial T_R$ e $\partial U_P(.) / \partial T_R$ hanno, rispettivamente, segno negativo e positivo, la condizione precedente può essere riscritta come:

$$U' < (\theta/N_P) U'_P$$

$$U' / U'_P < \theta/N_P.$$

In conclusione, il ricco sarà disposto a donare al povero se e solo se il rapporto tra l'utilità marginale che il ricco trae dal proprio reddito e l'utilità marginale del povero è minore di θ/N_P .

Questa condizione è difficile che venga soddisfatta per valori sufficientemente grandi di N_P , ossia tanto più elevato il numero dei poveri. L'idea è, in sostanza, che il ricco non donerà se teme di non essere imitato dagli altri: un singolo atto di carità, per quanto di ammontare elevato, potrebbe rivelarsi una briciola, una volta che la somma donata sia redistribuita in parti uguali fra tutti i poveri.

E se lo stato intervenisse con un sistema di imposte e trasferimenti, avvalendosi della propria capacità impositiva? In questo caso, a differenza del precedente, si potrebbe avere l'effetto di migliorare la situazione di ciascuno senza perdite di utilità per alcuno. Il meccanismo redistributivo sarebbe quindi approvato all'unanimità. Se infatti *tutti* i ricchi sanno di essere assoggettati al medesimo prelievo fiscale (necessario per effettuare il trasferimento a favore dei poveri), la condizione precedente relativa all'individuo ricco i -esimo, in presenza di N ricchi, si modifica nel modo seguente⁷:

⁶ Si noti che nel modello di Hochman e Rodgers, come si vedrà tra breve, la collettività approva *all'unanimità* una serie di trasferimenti di reddito dai ricchi ai poveri, che comportano per alcuni dei guadagni monetari e per altri delle perdite, poiché per entrambe le classi (dei poveri e dei ricchi) vi è comunque un guadagno di utilità.

⁷ Nel caso di due soli ricchi (e ricordando che $\partial U(.) / \partial T_i$ ha segno negativo), per il primo vale la condizione:

$$\partial U_i / \partial T_i = \partial U(.) / \partial T_i + (\theta/N_P) \partial U_P(.) / \partial T_i + (\theta/N_P) \partial U_P(.) / \partial T_2 = \partial U(.) / \partial T_R + (2\theta/N_P) \partial U_P(.) / \partial T_R > 0,$$

in quanto egli sconta il fatto che anche l'altro è assoggettato al prelievo fiscale.

$$\partial U_R / \partial T_R = \partial U(.) / \partial T_R + \theta \partial U_P(.) / \partial T_R > 0$$

$$\partial U(.) / \partial T_R + (\theta N_R / N_P) \partial U_P(.) / \partial T_R > 0$$

$$U' < (\theta N_R / N_P) U'_P$$

$$U' / U'_P < \theta N_R / N_P$$

dove N_R indica il numero di ricchi. E' evidente che quest'ultima condizione risulta più facilmente soddisfatta della precedente ($U' / U'_P < \theta N_R / N_P$). Il ruolo redistributivo dello stato è quindi giustificabile sul terreno dell'efficienza paretiana non appena si ipotizza la presenza di esternalità.

3. *L'utilitarismo*

Gli individui possono anche ammettere che il ruolo redistributivo dello stato comporti la violazione del criterio di Pareto, ossia determini un *peggioramento* del proprio benessere individuale, se ciò è in accordo con le cosiddette *preferenze morali* degli individui medesimi [Harsanyi 1955; 1982]. Per "preferenze morali" si intende quella struttura di preferenze che ciascuno individuo manifesta nel momento in cui assume, di fronte a un problema di scelta fra due situazioni alternative, un atteggiamento *impersonale*, non condizionato dal fatto di sapere quale sarà la sua posizione finale. Di fronte, ad esempio, al problema se preferire che la torta sia divisa in parti uguali o in parti disuguali, la mia scelta è chiaramente influenzata dal sapere o no quale fetta mi sarà destinata. Se so di ricevere quella più grande, sceglierò probabilmente la divisione in parti disuguali, se invece non ho alcuna informazione e sono avverso al rischio (di ricevere la fetta più piccola) opterò, in base alle mie "preferenze morali", per la divisione in parti uguali.

Le preferenze morali possono indurre gli individui ad approvare politiche pubbliche che massimizzino una *funzione di benessere sociale*, denominata Bergson-Samuelson dal nome degli autori che l'hanno formulata, in cui il benessere di ciascun individuo i -esimo, U_i , è solo una componente del benessere sociale:

$$W(U_1, U_2, \dots, U_n)$$

$$\text{dove } U_i = f(y_i, \mathbf{p}, \mathbf{a}_i)$$

con y_i , \mathbf{p} , \mathbf{a}_i ad indicare, rispettivamente, il reddito monetario dell'individuo i -esimo, il vettore dei prezzi dei beni di consumo e un vettore di caratteristiche individuali, ovviamente specifico per ciascun soggetto.

La funzione di benessere sociale W rispetta il criterio paretiano in senso forte⁸, ma va oltre tale criterio assumendo che i guadagni e le perdite di un dato mutamento sociale possano essere confrontati tra loro (si ipotizza cioè che il guadagno di un soggetto possa più che compensare, in termini di benessere sociale, la *perdita* di un altro soggetto). L'esistenza della funzione W pone una serie di questioni in termini di misurabilità e confrontabilità interpersonale delle utilità individuali, che qui non indaghiamo⁹. L'ipotesi che faremo è che la valutazione sociale incorporata in W sia di tipo *welfarista*, ossia dipenda unicamente dal benessere dei singoli individui, che valga l'ipotesi di *piena confrontabilità interpersonale delle utilità* e che queste ultime siano *misurabili*.

⁸ Ossia $\partial W(.) / \partial U_i \geq 0$ per $i = 1, 2, \dots, N$ e $\partial W(.) / \partial U_i > 0$ per almeno un $j \neq i$. Il criterio di Pareto in senso debole richiede invece che il segno di strettamente maggiore valga per tutti gli i .

⁹ Il lettore interessato può fare riferimento ad esempio a Petretto [1987].

Quale forma dovrebbe assumere la funzione W ? Harsanyi propone una forma *additiva* del tipo $W = U_1 + U_2 + \dots + U_N$, meglio nota come funzione del benessere sociale *utilitarista*. Tale funzione trae il nome dalla corrente di pensiero filosofico che risale a J. Bentham, il fondatore appunto, verso la fine del '700, dell'utilitarismo. Questa concezione del benessere, resa popolare nella seconda metà del secolo successivo da J. Stuart Mill e H. Sidgwick e imperniata sul motto "il maggior bene per il maggior numero", si pone come obiettivo di massimizzare il benessere complessivo, trascurando completamente il modo in cui esso è distribuito tra gli individui. In quest'ottica il benessere sociale aumenta se tutti stanno meglio, ma anche se aumenta solo il benessere del più ricco, purché il suo miglioramento sia maggiore del danno eventuale inflitto agli altri membri della società, in termini di perdita di utilità. Graficamente, nel piano bidimensionale (U_1, U_2) , le curve di indifferenza corrispondenti alla funzione di benessere benthamiana sono rette inclinate negativamente a 45 gradi.

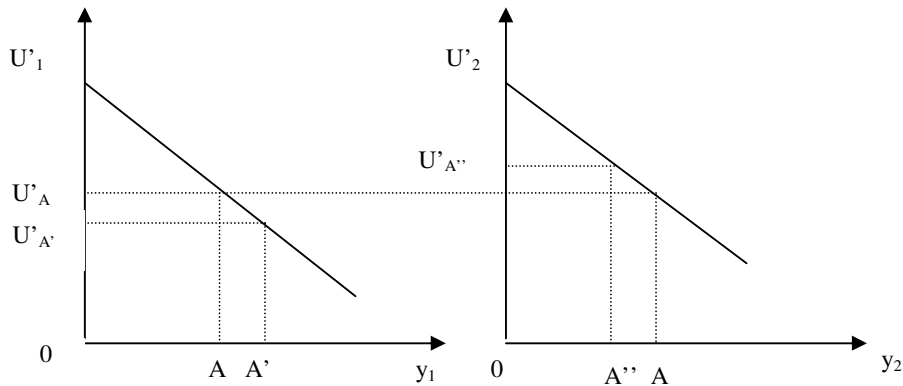
Sempre secondo Harsanyi, l'autore che forse meglio di chiunque altro incarna la filosofia utilitaristica, la giustificazione logica dell'additività della funzione W discende dall'ipotesi che le decisioni di ciascun individuo siano prese dietro ad un "velo di ignoranza", ossia in condizioni d'incertezza rispetto alla posizione che essi occuperanno nella scala delle utilità, e che ciascuno assegni ad ogni possibile risultato la probabilità $1/N$. Se tutti gli individui hanno la stessa struttura delle preferenze morali e agiscono come massimizzatori dell'utilità attesa, secondo i criteri di razionalità di Von Neuman-Morgenstern, Harsanyi dimostra che W assume la forma additiva sopra indicata, in cui ciascuna utilità individuale è ponderata per $1/N$. In sostanza, quando esprime le sue preferenze morali, l'individuo considera la propria identità come un evento incerto. Se esistono N individui, egli ha una probabilità $1/N$ di essere un individuo qualsiasi. Pertanto massimizza una somma ponderata delle utilità attese in quanto individuo i -esimo, con $i=1, 2, \dots, N$. Questa somma ponderata dà luogo ad una funzione del benessere sociale di tipo utilitarista, del tipo $W = (1/N) [U_1 + U_2 + \dots + U_N]$, in cui il benessere sociale è definito in termini di media. Questa formulazione, si noti, si distingue dalla precedente, espressa in termini di utilità totale anziché media. Le due espressioni si equivalgono quando la dimensione della popolazione è data.

La filosofia utilitarista ha implicazioni distributive teoriche di rilievo: come dovrebbe essere distribuito il reddito nazionale tra gli individui se si vuole che il benessere sociale sia massimo? Al fine di massimizzare la somma delle utilità, le *utilità marginali* dei singoli agenti devono essere uguali tra loro. Se assumiamo che le funzioni individuali di utilità siano identiche, la massimizzazione del benessere sociale implica anche la totale uguaglianza dei redditi. Una conclusione decisamente radicale, non solo ai tempi di Edgeworth (l'Inghilterra vittoriana) ma anche ai giorni nostri!

Il risultato egualitario della teoria utilitarista deriva, si è detto, dal fatto di assumere che ogni individuo abbia la *medesima* funzione di utilità. Sofferamoci su questo punto, illustrato nella figura 2.2. La figura, si noti, riporta le funzioni di utilità marginali dei due individui, uguali per ipotesi, e implicitamente anche il valore delle corrispondenti utilità totali. L'utilità totale dell'individuo i -esimo è infatti pari all'area del trapezio che sta sotto alla curva U'_i nel tratto corrispondente al reddito y_i . La massimizzazione del benessere sociale richiede l'uguaglianza delle utilità marginali, ossia $U'_{1*} = U'_{2*}$. Per convincersi del fatto che la massimizzazione del benessere sociale richiede che le utilità marginali degli individui siano uguali tra loro (e, se i soggetti hanno le stesse preferenze, siano uguali tra loro i rispettivi redditi), basta considerare una situazione diversa da questa e verificare che vi è spazio per un aumento di benessere collettivo. Supponiamo che il reddito del primo soggetto sia OA' , quello del secondo OA'' , con $OA' > OA''$, e che i corrispondenti valori delle utilità marginali siano quindi diversi tra loro. Poiché l'utilità marginale misura, per definizione, il guadagno di utilità che si ottiene da ogni unità aggiuntiva di reddito, supponiamo di sottrarre al soggetto ricco un ammontare monetario e di cederlo all'altro, in modo da uguagliare perfettamente i due redditi, e valutiamo le variazioni che subisce l'utilità di ciascun soggetto. Se, in seguito al trasferimento, quanto togliamo all'uno va all'altro (non si verificano, in altre parole,

riduzioni del reddito complessivo), il guadagno di utilità del secondo più che compenserà la perdita di utilità del primo. L'incremento di utilità del secondo individuo è infatti pari all'area del trapezio compreso sotto la funzione di utilità marginale U'_2 nell'intervallo $A''A$, mentre la perdita di utilità del primo individuo è uguale all'area del trapezio compreso al di sotto della funzione U'_1 nell'intervallo AA' . Essendo il benessere sociale dato dalla somma delle utilità individuali, la collettività nel suo complesso "sta ora meglio di prima". Che il reddito e l'utilità di un soggetto siano diminuiti non ha importanza da un punto di vista collettivo, poiché la perdita è più che compensata dal guadagno dell'altro, e quindi da un aumento del benessere sociale. In corrispondenza della ripartizione ottimale, le utilità marginali dei due soggetti sono uguali tra loro.

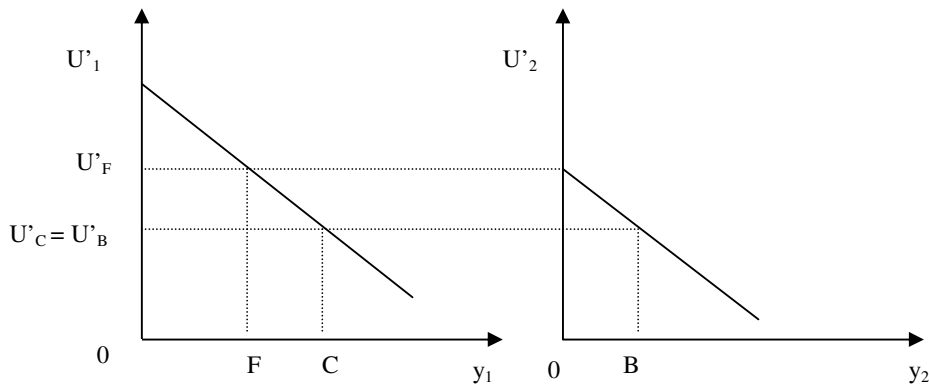
Fig. 2. La distribuzione ottimale del reddito secondo l'utilitarismo, nel caso di uguali funzioni di utilità individuali



Non appena si abbandona l'ipotesi di uguaglianza delle funzioni individuali di utilità, il contenuto egualitario della teoria utilitarista viene tuttavia meno. *Non vi è infatti nulla di egualitario in tale teoria.* Si consideri ad esempio la figura 2.3, in cui è riportato un caso in cui le funzioni di utilità marginali dei due individui sono diverse. Come perseguire l'obiettivo del massimo benessere sociale? La regola di ottimizzazione è nota: si tratta di uguagliare le utilità marginali. Pertanto, fino ad OF , tutto il reddito deve essere dato al soggetto 1, perché la sua utilità marginale è superiore a quella dell'altro. Se il reddito nazionale è superiore ad OF , bisogna ripartirlo tra entrambi, facendo in modo che le rispettive utilità marginali siano uguali tra loro. Il benessere sociale è massimo quando i redditi del soggetto 1 e del soggetto 2 sono, rispettivamente, OC e OB , con $OC+OB$ =reddito totale e $OC>OB$. Finisce così per avere un reddito e un benessere superiori l'individuo con la più elevata capacità di trasformare il reddito in utilità. Il soggetto 1 potrebbe ad esempio essere un giovane in buona salute, mentre il soggetto 2 potrebbe essere un invalido; ebbene, secondo questo schema occorrerebbe redistribuire il reddito dall'invalido al sano, una politica ben poco egualitaria!

Il risultato ottenuto, si noti, è comunque di *first best*, nel senso che non tiene conto degli eventuali costi di efficienza (in termini di riduzione dell'offerta di lavoro, di risparmio, ecc.) indotti dalla redistribuzione e della conseguente rimozione dell'ipotesi di reddito complessivo dato. Qualora si volesse tener conto di tali costi, ossia del fatto che a causa di reazioni comportamentali non tutto ciò che si toglie a chi dispone di quantità maggiori va a chi dispone di quantità minori, la portata egualitaria dell'utilitarismo perderebbe di validità, anche nell'ipotesi di uguaglianza delle funzioni individuali di utilità.

Fig. 3. La distribuzione ottimale del reddito secondo l'utilitarismo, nel caso di funzioni di utilità diverse



4. Dall'egualitarismo liberale di Rawls all'egualitarismo in senso stretto

Passiamo a considerare la teoria del filosofo John Rawls, esposta nell'opera *Una teoria della giustizia*. La visione rawlsiana in materia di giustizia distributiva viene spesso sintetizzata nei testi di economia con il termine riduttivo di "regola del maximin". Essa è in realtà molto più complessa. A riprova dell'impatto esercitato fin dalla sua pubblicazione nel 1971, basti ricordare le parole con cui venne accolta *Una teoria della giustizia* da uno dei suoi critici più acuti e penetranti: "ora i filosofi politici devono lavorare all'interno della teoria di Rawls, oppure spiegare perché non lo fanno" [Nozick 1974].

Così come avevano fatto i grandi filosofi contrattualisti del '600-'700 (Hobbes, Locke, Rousseau), Rawls utilizza la metafora del contratto sociale. Egli si chiede quali sarebbero i principi che in una ipotetica "posizione originale" gli individui sono disposti ad accettare come fondamento del loro vivere civile per evitare l'anarchia. Per "posizione originale" si intende quello stato del mondo in cui nessuno conosce chi è, in termini di talento naturale, sesso, razza, classe sociale di appartenenza, posizione futura in termini di reddito e ricchezza individuali, ecc.. L'espedito logico di ipotizzare di trovarsi in tale stato del mondo è necessario in quanto il contratto sociale può essere correttamente definito solo immaginando che gli individui si trovino sotto "un velo di ignoranza". In caso contrario le opinioni di ciascuno di noi sui diritti di proprietà non sarebbero imparziali, bensì influenzate dall'ammontare di risorse possedute. Affinché sia possibile giungere ad una scelta unanime dei principi di giustizia, è necessario, in sostanza, mettere a tacere i nostri interessi e le nostre preferenze personali autointeressate¹⁰. Rawls ipotizza inoltre che da parte di ciascun individuo vi sia avversione al rischio di trovarsi nella condizione peggiore della lotteria naturale o sociale.

Secondo Rawls, esistono alcuni "beni primari" di cui tutti noi abbiamo bisogno per poter vivere in modo degno; questi beni primari possono essere suddivisi in beni *naturali primari*, come la salute e il talento, che non sono direttamente sotto il controllo delle istituzioni sociali, e beni *sociali primari*. Questi ultimi si articolano nelle seguenti categorie:

- 1) le libertà di base, ad esempio la libertà di parola, di associazione, di voto, ecc.
- 2) la libertà di movimento e di scelta del lavoro
- 3) i poteri e le prerogative dei posti di responsabilità

¹⁰ Si noti che, a differenza del velo di ignoranza di Harsanyi, gli individui non dispongono di informazioni in termini di probabilità soggettiva: essi sanno di poter essere chiunque nella società, ma non conoscono la probabilità con la quale ricopriranno questa o quella posizione sociale. Il velo di ignoranza di Rawls è, per così dire, più spesso e fitto di quello richiesto dall'utilitarismo alla Harsanyi.

- 4) il reddito e la ricchezza
- 5) le basi sociali dell'autostima, ovvero quegli aspetti delle istituzioni che permettono a tutti gli individui di realizzare i propri obiettivi di vita.

La teoria della giustizia di Rawls può essere riassunta dalle tre seguenti prescrizioni:

- a) una società deve realizzare la completa eguaglianza nella distribuzione dei beni sociali primari che rientrano nei primi due gruppi (le libertà fondamentali);
- b) tutti i cittadini debbono poter contare sulla stessa opportunità di accesso alle diverse posizioni sociali;
- c) occorre scegliere quel sistema sociale che massimizza la dotazione dei beni sociali primari (diversi dalle libertà fondamentali) che va al gruppo che dispone della minore quantità di essi.

La prima prescrizione va anche sotto il nome di *principio di eguale libertà*, la seconda sotto il nome di *principio di equa eguaglianza delle opportunità*, il terzo sotto quello di *principio di differenza*.

Il principio di eguale libertà stabilisce la garanzia per ogni membro della società di un insieme fondamentale di diritti e libertà (diritto di voto, libertà d'espressione, libertà di associazione, ecc.) al livello più elevato possibile. Il principio di equa eguaglianza delle opportunità richiede che si garantisca a tutti uguali possibilità di accesso a ogni posizione sociale: se due soggetti hanno lo stesso talento, le istituzioni debbono fare in modo che essi abbiano anche la stessa opportunità d'accesso alle posizioni sociali che vorranno scegliere. Il principio di differenza, che dipende crucialmente dall'idea del velo di ignoranza e dell'avversione al rischio, dà invece fondamento ad un principio redistributivo. E' su questo terzo principio, noto anche come "regola del maximin" perché impone di massimizzare le dimensioni del più piccolo paniere di beni primari delle categorie 3)-5) esistente nella società, che si è concentrato l'interesse degli economisti.

Nella visione di Rawls il primo principio (quello di eguale libertà) ha la priorità sugli altri due secondo un ordinamento di tipo lessicografico: non esiste trade-off tra libertà fondamentali e uguali opportunità d'accesso, da un lato, o tra libertà fondamentali e beni materiali, dall'altro. Non sono quindi ammessi scambi o transazioni tra il sistema delle libertà ed altri valori sociali. Pensare, ad esempio, nei termini usuali a una tensione o a un contrasto fra libertà e uguaglianza è quindi fuorviante, secondo Rawls. Per quanto riguarda, in particolare, il principio di differenza va inoltre sottolineato che esso ha sì un contenuto redistributivo, perché richiede che i vantaggi socioeconomici che possono aspettarsi chi sta in fondo alla scala sociale siano i più elevati possibile, ma non coincide con una posizione autenticamente egualitarista, in cui tutti i cittadini debbono disporre dello stesso reddito e della stessa ricchezza. Il principio di differenza cerca di conciliare infatti eguaglianza ed efficienza: tanto è vero che ogni nuova configurazione sociale che migliora la posizione del più sfavorito è preferita¹¹.

Se Q_i è la quantità di beni primari rientranti nelle categorie 3)-5) descritte sopra posseduta dal generico individuo i -esimo, la funzione di benessere sociale che la società deve massimizzare può essere simbolicamente espressa nella forma

$$W = \min Q_i .$$

¹¹ Il principio di differenza rispetta il criterio di Pareto, seppure solo in senso debole. Non rispetta invece quello forte poiché non è detto che, nel passaggio da una configurazione sociale ad un'altra, il soggetto che si avvantaggia è proprio colui che sta peggio in assoluto.

La collettività, in altri termini, massimizza il proprio benessere nella misura in cui garantisce la massima quantità di beni primari all'individuo più svantaggiato: le parti scelgono il massimo dei minimi¹².

La teoria della giustizia di Rawls non è welfarista: l'obiettivo non è massimizzare l'utilità degli individui, ma la dimensione del più piccolo dei panieri di beni sociali primari. Si tratta di una dimensione del benessere individuale, soprattutto materiale ma non solo, che precede l'acquisizione di utilità. L'esito finale non deve essere la completa eguaglianza delle risorse: una volta eguagliati i beni sociali primari, tocca agli individui trasformarli in benessere; se un individuo spreca i suoi beni primari, mentre un altro sfrutta al meglio le proprie opportunità, le conseguenti differenze negli esiti finali non dovrebbero essere compensate (coerentemente al secondo dei tre principi di giustizia). In questo senso la teoria di Rawls assegna un ruolo importante alla responsabilità personale nel definire la distribuzione finale delle risorse.

La teoria di Rawls, si è detto poc'anzi, non coincide con una posizione egualitarista ed è coerente con il principio di efficienza paretiana (in senso debole). Date due distribuzioni, esemplificate ad esempio dai vettori dei redditi individuali (o, meglio, dei beni sociali primari) $A = (3, 10)$ e $B = (3, 11)$, il principio di differenza di Rawls classificherebbe A e B come indifferenti, mentre chiaramente un egualitarista giudicherebbe A migliore di B.

Come può essere razionalizzata allora una posizione di tipo egualitarista? La giustificazione più plausibile è in termini di *distanza* fra ricco e povero; Platone ad esempio scrive nella *Repubblica* che il mantenimento della coesione sociale sarebbe messo in pericolo dalla presenza della povertà estrema. Il legislatore dovrebbe quindi annunciare i limiti accettabili di ricchezza e povertà in termini di rapporto¹³.

Il principio egualitarista è stato raramente analizzato in termini di funzioni di benessere sociale e di utilità individuali. Uno dei pochi autori a farlo, paradossalmente, è stato Nozick, che ha cercato di stilizzare differenti versioni di tale principio. Una di queste ordina fra loro le distribuzioni in modo che W assuma la forma

$$W = U_P - \gamma(U_R - U_P)$$

dove U_P e U_R rappresentano, rispettivamente, l'utilità del povero e l'utilità del ricco, con $U_P < U_R$. Il benessere sociale dipende quindi positivamente dall'utilità del povero ma anche negativamente dalla distanza fra il ricco e il povero. Tanto maggiore è γ , tanto maggiore è l'importanza assegnata alla distanza fra ricco e povero. Un egualitarismo estremo comporterebbe un valore infinito del parametro γ .

La funzione perfettamente egualitaria è evidentemente caratterizzata dalla condizione (nel caso di due soggetti)

$$U_1 = U_2$$

che realizza l'obiettivo secondo cui ogni individuo della società deve raggiungere lo stesso livello di benessere.

¹² Per la rappresentazione grafica delle curve di indifferenza della funzione del benessere sociale rawlsiana, in ambito utilitarista, si rimanda a Bosi [2006], cap. 1 o Baldini, Toso [2004], cap. 2.

¹³ Egli riteneva accettabile un rapporto non superiore a 5:1 tra il reddito del ricco e quello del povero. Si tratta di una distanza molto inferiore a quelle tipicamente riscontrabili nelle società contemporanee. Essendo però le condizioni materiali di vita del tempo di Platone molto inferiori alle attuali, un reddito pari ad un quinto di quello dei ricchi poteva corrispondere allora, ma non oggi almeno nelle nazioni ricche, a situazioni di povertà estrema.

5. *L'approccio delle capacità di Sen*

Un punto di vista assolutamente originale, in grado di porre in relazione tra loro da una visuale diversa le teorie della giustizia distributiva, è quello di Amartya Sen. Contravvenendo al senso comune di pensare alle teorie della giustizia come a un ventaglio graduato di posizioni pro o contro la disuguaglianza, è convinzione dell'autore che tutte le principali teorie abbiano in comune una caratteristica, quella di postulare la necessità dell'uguaglianza di *qualcosa* [Sen 1992]. Ciò accade non solo per le teorie orientate al risultato (in termini di reddito, ricchezza, benessere, ecc.) ma anche per quelle cosiddette procedurali, il cui contenuto di equità è espresso in termini di diritti di proprietà, libertà, opportunità, e così via. In questo senso, quindi, *tutte le teorie sarebbero egualitarie*.

Sen spiega questa caratteristica comune (il fatto di risultare "egualitarista in qualcosa") sostenendo che essa è un requisito di qualsiasi teoria della giustizia che ambisca a un qualche tipo di riconoscimento etico. Per risultare plausibile, una teoria della giustizia distributiva deve necessariamente comportare l'uguale trattamento di ciascuno in un determinato spazio. In mancanza di ciò, la teoria apparirebbe arbitraria e scarsamente difendibile.

Solo nella misura in cui una teoria richiede l'uguale trattamento di tutti in una dimensione ben precisa, può contemporaneamente ammettere l'esistenza della disuguaglianza sotto altri punti di vista. L'operazione di contrapporre le teorie a "favore" della disuguaglianza a quelle "contro" risulta quindi fuorviante: il confronto tra le diverse teorie non dovrebbe ruotare intorno al quesito "perché l'uguaglianza?" quanto piuttosto sulla domanda "uguaglianza di che cosa?".

La tesi secondo la quale ad ogni teoria della giustizia distributiva è associato un contenuto di egualitarismo si applica ad esempio anche all'utilitarismo, nonostante esso appaia come una teoria del tutto indifferente all'uguaglianza. Anche l'utilitarismo, nota Sen, assicura un uguale trattamento in una particolare dimensione: l'uguaglianza di trattamento è definita nella spazio dei guadagni e delle perdite di utilità, ossia delle utilità marginali.

La rilettura delle teorie della giustizia nel senso dell'egualitarismo, di volta in volta definito, è di vitale importanza poiché postulare l'uguaglianza in termini di una determinata variabile può spesso comportare che quella stessa teoria risulti non egualitaria in termini di un'altra variabile. La strategia di giustificare la disuguaglianza (in qualcosa) attraverso l'uguaglianza (in qualcos'altro) è comune a molte teorie. Ciò vale ad esempio per le teorie libertarie alla Nozick: la tollerabilità di qualsiasi disuguaglianza di reddito/ricchezza discende direttamente dall'aver postulato a monte l'uguaglianza dei diritti naturali (di acquisizione, di scambio, ...) per ognuno, essendo tali diritti la variabile di riferimento nella definizione di giustizia in Nozick.

La richiesta dell'uguaglianza in una determinata dimensione si accompagna alla contemporanea accettazione della disuguaglianza in una o più dimensioni, diverse dalla prima. Ciò è una naturale conseguenza della diversità umana, sia a livello di caratteristiche personali (età, sesso, abilità fisiche, capacità mentali, grado di salute), sia a livello di caratteristiche sociali ed economiche (*background* familiare, eredità, ecc.). Tale diversità è un aspetto talmente connaturato nella natura umana che qualsiasi analisi della disuguaglianza che non ne tenesse conto risulterebbe scarsamente rilevante.

Da parte sua, Sen rifiuta l'impostazione utilitarista, perché l'utilitarismo è del tutto indifferente al problema distributivo: poiché gli individui sono di fatto diversi, l'utilitarismo, come si è visto, imporrebbe una redistribuzione perversa a danno dei più deboli e a vantaggio dei più forti e capaci di trasformare i beni in utilità. Anche se molto vicino all'impostazione di Rawls, Sen critica anche quest'ultima per l'importanza eccessiva attribuita ai beni primari: non è tanto importante di quanti beni possa disporre un individuo, ma cosa egli possa in effetti fare con essi. Ad esempio, due persone possono avere lo stesso reddito, che fa parte dei beni sociali primari di Rawls, ma se una delle due soffre di una invalidità, il benessere effettivo potrebbe essere del tutto diverso. Il reddito costituisce quindi al più il presupposto del benessere, non il benessere in sé.

Sen propone di porre al centro della teoria della giustizia il vettore dei funzionamenti (*functionings*) esercitati da una persona. Si tratta dell'insieme delle azioni e condizioni che una persona ritiene importanti per la propria vita: il consumare un pasto o l'essere in buona salute sono ad esempio un funzionamento, così come il saper leggere e scrivere, l'essere in grado di partecipare alla vita della comunità, praticare uno sport e così via. Una società non dovrebbe concentrarsi sulla distribuzione delle risorse materiali, ma su cosa quelle risorse permettono a ciascuna di fare o di essere: riprendendo l'esempio precedente, se una persona soffre di un handicap ed un'altra persona è in buona salute, non sarebbe giusto, come invece sostiene Rawls, dare ad entrambi le stesse quantità di beni sociali primari (tra cui il reddito), ma bisognerebbe darne una maggiore quantità al portatore di handicap, per cercare di eguagliare i funzionamenti dei due soggetti. Rawls si è fermato alle risorse materiali, non ha fatto il passo successivo, per considerare cosa, con quelle risorse, le persone possono in effetti fare o essere.

Una persona non mette in atto tutte le azioni che rientrano tra le sue potenzialità; ciascuno di noi infatti decide ogni giorno cosa fare, si dedica ad alcune attività, ne trascura molte altre che non gli interessano, e non può intraprenderne altre che pure gli interesserebbero, ma per le quali manca dei mezzi necessari. Ogni individuo ha quindi la possibilità di scegliere tra diversi vettori di funzionamenti, anche se alla fine ne sceglie uno solo, che comprende le cose che preferisce essere e fare nella vita.

Sen definisce capacità (*capability*) l'insieme dei vettori di funzionamenti alternativi che un individuo ha a disposizione, tra i quali egli può scegliere per decidere come vivere. Una persona con problemi economici o di salute ha un insieme di funzionamenti, cioè una capacità, molto limitato, mentre persone con elevati mezzi economici, ad esempio, hanno capacità molto maggiori. Per una persona, l'ampiezza della sua capacità è quindi una misura della sua *libertà*.

Secondo l'autore, l'obiettivo di una società giusta dovrebbe essere la realizzazione dell'eguaglianza delle capacità dei suoi membri. Anche Sen quindi rifiuta l'ottica welfarista, perché l'obiettivo da massimizzare non è l'utilità; l'obiettivo egualitario è più avanzato rispetto a Rawls, perché non si tratta solo di redistribuire beni (seppure primari), ma le capacità di utilizzare quei beni per trasformarli in tenore di vita. Allo stesso tempo, però, anche Sen ammette un ruolo importante per la responsabilità individuale, dal momento che l'effettiva realizzazione delle capacità è rimessa alla responsabilità del singolo. A parità di capacità, alcuni individui raggiungeranno un elevato tenore di vita e riusciranno a realizzarsi, altri meno, altri per niente, ma queste differenze non dovrebbero essere compensate dall'intervento pubblico. Sia Sen che Rawls, però, non si accontentano della semplice eguaglianza formale degli individui di fronte alla legge e alle regole del mercato, ma pretendono che l'eguaglianza delle condizioni di partenza riguardi non solo i diritti formali, ma qualcosa in più, i beni primari per l'uno, le capacità per l'altro.

Come si può notare, il riferimento alle capacità di Sen estende la portata dei principi egualitari in quanto implica una più esplicita attenzione alle condizioni individuali e ai fattori culturali o relazionali che possono limitare le possibilità di una persona, pur in presenza di dotazioni materiali apparentemente adeguate. Non a caso Sen ha applicato il concetto di capacità all'analisi di fenomeni come la povertà e la carestia. In tali contesti si può mostrare come la possibilità che gli aiuti giungano effettivamente ai soggetti che ne hanno più urgente bisogno dipende da fattori come le libertà politiche, la libertà di stampa, la condivisione interfamiliare delle risorse, e come in loro assenza tendono a verificarsi discriminazioni anche all'interno dei gruppi più svantaggiati.

Come determinare empiricamente e su un piano più generale se una società rispetta il criterio di giustizia di Sen? Si tratta di un approccio molto esigente in termini di risorse informative necessarie per una sua applicazione empirica. Non è sufficiente considerare la diseguaglianza del reddito o del consumo: un individuo potrebbe ad esempio avere un reddito elevato, ma se ha problemi di salute, il suo tenore di vita potrebbe comunque essere molto basso. Occorre passare da uno spazio di valutazione unidimensionale ad uno spazio a più dimensionale, in cui a fianco del reddito (o del consumo) si considerano altri indicatori del tenore di vita (ad esempio lo stato di salute, le capacità

relazionali, ecc.). Empiricamente, questo metodo può essere applicato o affiancando diverse misure di disuguaglianza (ad esempio quante persone sono povere di reddito, quante povere di istruzione, quante povere di salute, ecc.), e verificando come i diversi spazi di disagio sono correlati, oppure costruendo indici sintetici multidimensionali, che cercano appunto di sintetizzare in un solo indicatore la disuguaglianza presente in diversi funzionamenti. L'indice di sviluppo umano elaborato dalle Nazioni unite, ad esempio, classifica i paesi non solo sulla base del prodotto pro-capite, ma anche di altri indicatori del tenore di vita, in particolare la speranza di vita e il tasso di alfabetizzazione.

Bibliografia

- Arnsperger, C. e Van Parijs, P. [2003], *Quanta disuguaglianza possiamo accettare? Etica economica e sociale*, Bologna, Il Mulino.
- Atkinson, A.B. e Stiglitz, J.E. [1980], *Lectures on Public Economics*, McGraw-Hill Book Company (UK) Ltd.
- Baldini, M. e Toso, S. [2004], *Disuguaglianza, povertà e politiche pubbliche*, Bologna, Il Mulino.
- Bojer, H. [2003], *Distributional Justice: Theory and measurement*, London-New York, Routledge.
- Bosi, P. [2006], a cura di, *Corso di scienza delle finanze*, Bologna, Il Mulino, quarta edizione.
- Carter I. [2001], a cura di, *L'idea di eguaglianza*, Milano, Feltrinelli.
- Harsanyi, J.C. [1955], *Cardinal welfare, individualistic ethics and interpersonal comparisons of utility*, in «Journal of Political Economy», 63, pp. 309-321.
- Harsanyi, J.C. [1982], *Morality and the Theory of Rational Behaviour*, in *Utilitarianism and Beyond*, a cura di A. Sen e B. Williams, Cambridge, Cambridge University Press; trad. it. in *Utilitarismo e oltre*, Milano, Net, 2002, terza edizione.
- Hochman, H.M. e Rodgers, J.D. [1969], *Pareto-optimal redistribution*, in «American Economic Review», n. 59, pp. 542-557.
- Petretto, A. [1987], *Manuale di economia pubblica*, Bologna, Il Mulino.
- Robbins, L. [1932], *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, London, MacMillan; trad. it. *Saggio sulla natura e l'importanza della scienza economica*, Torino, Utet, 1953.
- Sen, A. [2000], *Social Justice and Distribution of Income*, in *Handbook of Income Distribution*, vol. 1, a cura di A.B. Atkinson e F. Bourguignon, Amsterdam, Elsevier.
- Somaini, E. [2005], *Paradigmi dell'uguaglianza*, Roma-Bari, Laterza.
- Veca, S. [1998], *La Filosofia Politica*, Roma-Bari, Laterza.