

Nicola Riva

L'EGUAGLIANZA DELLE OPPORTUNITÀ COME CRITERIO DI GIUSTIZIA: INTERPRETAZIONI E GIUSTIFICAZIONE

working paper

 Centro Einaudi

N4 2009 ISSN 2036-1246



Laboratorio di Politica Comparata
e Filosofia Pubblica

NICOLA RIVA

**L'EGUAGLIANZA DELLE OPPORTUNITÀ
COME CRITERIO DI GIUSTIZIA:
INTERPRETAZIONI E GIUSTIFICAZIONE**

Centro Einaudi • Laboratorio di Politica Comparata e Filosofia Pubblica
con il sostegno della Compagnia di San Paolo

Working Paper-LPF n. 4 • 2009

© 2009 Nicola Riva e LPF • Centro Einaudi

Nicola Riva, laureatosi in Filosofia con una tesi su John Rawls, ha poi conseguito il dottorato di ricerca in Filosofia del diritto e oggi è assegnista di ricerca presso il Dipartimento giuridico-politico dell'Università degli Studi di Milano. Si occupa di filosofia della giustizia e bioetica pubblica. Attualmente è impegnato nella stesura di un libro sull'eguaglianza delle opportunità. Nel 2007 è stato ricercatore presso la Chaire Hoover d'Éthique économique et sociale dell'Université Catholique de Louvain.

nicola.riva@unimi.it

Il **Laboratorio di Politica Comparata e Filosofia Pubblica** promuove attività di studio, documentazione e dibattito sulle principali trasformazioni della sfera politica nelle democrazie contemporanee, adottando sia una prospettiva descrittivo-esplicativa che una prospettiva normativa, e mirando in tal modo a creare collegamenti significativi fra le due.

L'attività del Laboratorio, sostenuta dalla Compagnia di San Paolo, si concentra in particolare sul rapporto fra le scelte di policy e le cornici valoriali all'interno delle quali tali decisioni sono, o dovrebbero essere, effettuate.

L'idea alla base di questo approccio è che sia non solo desiderabile ma istituzionalmente possibile muovere verso forme di politica «civile», informate a quel «pluralismo ragionevole» che Rawls ha indicato come tratto caratterizzante del liberalismo politico. Identificare i contorni di questa nuova «politica civile» è particolarmente urgente e importante per il sistema politico italiano, che appare ancora scarsamente preparato ad affrontare le sfide emergenti in molti settori di policy, dalla riforma del welfare al governo dell'immigrazione, dai criteri di selezione nella scuola e nella pubblica amministrazione alla definizione di regole per le questioni eticamente sensibili.

LPF • Centro Einaudi
Via Ponza 4 • 10121 Torino
telefono +39 011 5591611 • fax +39 011 5591691
e-mail: segreteria@centroeinaudi.it
www.centroeinaudi.it

INDICE

L'EGUAGLIANZA DELLE OPPORTUNITÀ COME CRITERIO DI GIUSTIZIA: INTERPRETAZIONI E GIUSTIFICAZIONE	5
Introduzione	5
1. Concezioni dell'eguaglianza delle opportunità	6
1.1. Opportunità	6
1.2. Eguaglianza delle opportunità	12
1.3. Considerazione conclusive della prima parte	18
2. Giustizia ed eguaglianza delle opportunità	19
2.1. Una concezione della giustizia	20
2.2. Dalla giustizia all'eguaglianza delle opportunità	29
3. Conclusione provvisoria	36
Riferimenti bibliografici	39

PAROLE CHIAVE

eguaglianza, opportunità, giustizia

ABSTRACT

**EQUALITY OF OPPORTUNITY AS A STANDARD OF SOCIAL JUSTICE:
CONCEPTIONS AND JUSTIFICATION**

The idea that people should have equal opportunity at least at the beginning of their lives is nowadays the object of a wide consensus. What explains such a consensus is in part the ambiguity of the concept of equality of opportunity. This paper provides an analysis of that concept and, after distinguishing different conceptions of equality of opportunity, argues for one of them –effective structural equality of social opportunity– as a standard of justice on the basis of a theory of justice that has in the principles of (first- or self-) property, equality and responsibility its basic elements.

L'EGUAGLIANZA DELLE OPPORTUNITÀ COME CRITERIO DI GIUSTIZIA: INTERPRETAZIONI E GIUSTIFICAZIONE*

INTRODUZIONE

L'idea che tutte le persone dovrebbero godere delle stesse opportunità, quantomeno all'inizio delle loro vite, riscuote un ampio consenso almeno retorico entro quelle società attuali che elevano a principio politico fondamentale l'idea controfattuale secondo cui tutte le persone nascono libere ed eguali¹. Entro tali società, in pochi oserebbero sostenere pubblicamente che sin dalla nascita ad alcune persone debbano spettare più opportunità che ad altre in virtù di caratteri quali, per esempio, il loro sesso, la loro etnia, le loro opinioni o la condizione economica e/o lo status sociale delle loro famiglie di origine². L'eguaglianza delle opportunità è anzi spesso considerata la concezione appropriata, giustificabile, di eguaglianza, e contrapposta a concezioni dell'eguaglianza ritenute più radicali e irragionevoli.

Questo saggio si compone di due parti. Nella prima parte distinguerò analiticamente diverse concezioni dell'eguaglianza delle opportunità. Ritengo infatti che una delle ragioni che spiegano il consenso generale circa la validità del principio

* Ho presentato alcune delle idee che rielaboro in questo saggio in occasione di due seminari: il primo, nell'ambito del Laboratorio di filosofia politica dell'Università degli Studi di Milano, il 6 novembre 2008; il secondo, nell'ambito dei Mercoledì filosofici del Maino presso l'Università degli Studi di Pavia, il 3 dicembre 2008. Ho tratto grande utilità dalle obiezioni e dai suggerimenti che ho ricevuto in entrambe le occasioni. Desidero ringraziare in particolare Lorenzo Bernini, Antonella Besussi, Ian Carter, Emanuela Ceva, Corrado Del Bò, Carolina Gasparoli, Marco Geuna, Adele Lebane, Beatrice Magni, Filippo Magni, Francesca Pasquali e Federico Zuolo; con alcune/i di loro ho avuto modo, in altre occasioni non istituzionali, di discutere le idee qui presentate traendone sempre molti benefici. Voglio ringraziare inoltre Alessandra Facchi e Maurizio Ferrera per i loro commenti a una prima versione del saggio.

¹ Non è facile individuare un aggettivo che consenta di qualificare l'insieme di tali società. Si tratta delle società europee e di quelle – non solamente occidentali – che dall'Europa hanno ereditato la loro cultura politica. L'idea che le persone nascano libere ed eguali è stata infatti originariamente assunta quale punto di partenza per l'elaborazione di una teoria della giustizia e dell'autorità legittima nell'ambito del contrattualismo sei-settecentesco e dell'Illuminismo e, attraverso queste tradizioni di pensiero, è penetrata nelle grandi dichiarazioni settecentesche dei diritti, la Dichiarazione di indipendenza degli Stati Uniti d'America del 1776 e la Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 1789. Essa si ritrova nella Dichiarazione universale dei diritti umani del 1948.

² Fa eccezione l'attuale presidente del Consiglio dei ministri italiano, Silvio Berlusconi, il quale, nel corso della campagna elettorale del 2006, durante un confronto televisivo con il candidato alla presidenza del Consiglio dei ministri della coalizione di centro-sinistra, Romano Prodi, accusò la coalizione avversaria di voler «rendere uguali il figlio del professionista con il figlio dell'operaio». Vedi <http://www.youtube.com/watch?v=IT&hl=it&v=wfeqJtJailA>.

che prescrive l'eguaglianza delle opportunità sia la sua ambiguità, il fatto che esso si presti a diverse interpretazioni. Nella seconda parte descriverò gli elementi essenziali, gli assunti e i principi, di una concezione della giustizia che ritengo capace di rendere conto di molte opinioni comuni sulla giustizia, e sosterrò che in base a essa sia possibile giustificare un principio che prescrive a una società che voglia essere giusta di realizzare l'eguaglianza delle opportunità tra tutte le persone che le appartengono³, in una particolare delle versioni distinte nella prima parte.

1. CONCEZIONI DELL'EGUAGLIANZA DELLE OPPORTUNITÀ

Credo che l'ambiguità dell'idea di eguaglianza delle opportunità dipenda principalmente dalla difficoltà di stabilire a che tipo di eguaglianza si riferisca chi afferma una tale idea, in quale senso possibile del termine eguaglianza egli/ella ritenga che le opportunità di tutte le persone (o di tutte/i le/gli appartenenti a una stessa società) dovrebbero essere eguali. Tuttavia, anche il concetto di opportunità presenta alcune ambiguità. Pertanto, prima di considerare diversi possibili significati dell'espressione 'eguaglianza delle opportunità'⁴ (1.2), considererò diversi possibili significati del concetto di 'opportunità' (1.1).

1.1. OPPORTUNITÀ

Esistono almeno due modi di intendere il concetto di opportunità: come opportunità di agire in un certo modo o come opportunità di raggiungere un certo stato. Assumo che dal punto di vista della presente indagine, quello della filosofia applicata alla politica, le opportunità dell'una e dell'altra specie che più interessano siano l'opportunità di agire come si desidera o si potrebbe desiderare (eventualmente

³ Chiunque ritenga che l'eguaglianza delle opportunità sia un obiettivo politico da perseguire deve spiegare chi siano i soggetti le cui opportunità ritiene dovrebbero essere eguagliate. I principali candidati a ricoprire un tale ruolo sono tre: a) tutte le persone; b) tutte le persone stabilmente residenti entro i confini di uno Stato; c) tutte le cittadine e i cittadini di uno Stato. Credo, tuttavia, che le questioni al centro della presente indagine, relative all'interpretazione e alla giustificazione del principio che prescrive l'eguaglianza delle opportunità, possano essere affrontate separatamente dalla questione relativa ai soggetti le cui opportunità quel principio prescrive di eguagliare. Ciò significa, tra l'altro, che due persone potrebbero essere concordi nel ritenere l'eguaglianza delle opportunità un obiettivo da perseguire, ma dissentire per quanto riguarda i soggetti le cui opportunità dovrebbero essere eguali. Poiché il mio obiettivo in questo lavoro è quello di spiegare perché ritengo che l'eguaglianza delle opportunità (in una sua particolare concezione) sia un obiettivo da perseguire, assumerò che essa vada perseguita tra chi appartiene a una stessa società politica, lasciando a chi legge la libertà di decidere circa le dimensioni di una tale società politica (se essa sia globale o definita dai confini di uno Stato territoriale) e il criterio di appartenenza a essa (residenza stabile entro i suoi confini o cittadinanza).

⁴ Non ha molto senso considerare il significato del termine 'eguaglianza' se non nel contesto di espressioni composite che, rispondendo alla domanda «eguaglianza di/in che cosa?», specifichino l'aspetto, il criterio – quello che Sen (1992) chiama lo «spazio» dell'eguaglianza – in base al quale stabilire tramite comparazione se due o più termini siano o meno eguali. Senza ulteriori specificazioni il concetto di eguaglianza non indica altro che identità sotto ogni aspetto tra due o più termini distinti (se non fossero distinti infatti sarebbero la stessa cosa e non ha alcun senso dire che una cosa è eguale a se stessa).

entro i limiti di ciò che è razionalmente desiderabile) e l'opportunità di raggiungere una condizione di benessere. Ogni persona è infatti interessata sia a poter agire come desidera e, data l'incertezza circa i propri desideri futuri, come potrebbe desiderare (eventualmente entro i limiti di ciò che è razionalmente desiderabile⁵) sia a raggiungere una condizione di benessere. Ritengo che entrambi questi interessi⁶ siano politicamente rilevanti.

Tra i due interessi esiste peraltro un duplice legame. Da una parte, le persone desiderano generalmente agire nel modo che ritengono possa consentire loro di raggiungere una condizione di benessere. Esse desiderano inoltre avere delle opinioni corrette circa cosa sia una condizione di benessere e ciò che potrebbe consentire loro di raggiungerla e, dunque, desiderano avere la possibilità di formarsi opinioni corrette in merito, il che presuppone l'accesso alle informazioni rilevanti e la capacità di servirsene. D'altra parte, è ragionevole ritenere che la soddisfazione che, salvo errori di valutazione, deriva dall'agire come si desidera contribuisca al benessere di una persona. Ciò può essere ammesso anche da chi assuma una concezione non interamente soggettivistica del benessere (ossia una concezione che non identifica il benessere di una persona esclusivamente con la soddisfazione dei suoi desideri)⁷.

⁵ Questa precisazione è necessaria poiché nella prima parte di questo saggio non vorrei prendere posizione per una particolare concezione del benessere, ma mantenere il discorso a un livello di generalità tale per cui esso sia compatibile sia con concezioni soggettivistiche del benessere, che identificano il benessere di una persona con la realizzazione dei suoi desideri (che possono avere o meno come oggetto la soddisfazione di certi bisogni), sia con concezioni oggettivistiche del benessere, che identificano il benessere di una persona con il soddisfacimento di certi bisogni, un certo tipo di sviluppo e/o la realizzazione nella propria vita di certi valori, sia con concezioni miste. L'espressione «entro i limiti di ciò che è razionalmente desiderabile» serve appunto a rendere l'idea che le persone abbiano un interesse a poter agire come desiderano o potrebbero desiderare accettabile anche per chi ritenga che le persone non abbiano alcun interesse ad agire come desiderano o potrebbero desiderare quando i loro desideri siano contrari al loro benessere (dunque tali da non essere razionalmente desiderabili). Sulla nozione di 'interesse' vedi la nota successiva.

⁶ Il termine 'interesse' può assumere diversi significati. In generale, ciò cui una persona è interessata, ciò che è oggetto di un suo interesse, è qualcosa (un bene, uno stato, un evento eccetera) che non le è indifferente (etimologicamente essere «interessato» significa qualcosa di molto simile a essere «coinvolto»), qualcosa da cui, in certa misura, direttamente o indirettamente, dipende il suo benessere o con cui il suo benessere coincide. Il termine 'interesse' indica dunque una relazione tra una persona e qualcosa (un bene, uno stato, un evento eccetera) che coincide o da cui dipende il suo benessere. Diversi modi di intendere cosa sia un interesse e dunque quali siano gli interessi di una persona dipendono da diversi modi di intenderne il benessere (vedi la nota precedente). Se si assume una concezione soggettivistica del benessere di una persona, gli interessi di una persona dipenderanno dai suoi desideri. Se, per contro, se ne assume una concezione oggettivistica, o in parte tale, gli interessi di una persona non dipenderanno, o dipenderanno solo in parte ed entro certi limiti, dai suoi desideri.

⁷ Infatti, anche chi ritenga che il benessere di una persona abbia una componente oggettiva (ritenendo, per esempio, che un buono stato di salute sia una componente del benessere della persona a prescindere dal fatto che essa desideri conseguire un tale stato) non può ragionevolmente trascurarne la componente soggettiva. Egli/ella potrà ritenere che in alcuni casi una persona, agendo come desidera, potrebbe agire in modo contrario al proprio benessere oggettivo, ma non potrà negare altresì che l'insoddisfazione che dipende dal non poter agire come desidera contribuisca negativamente al benessere complessivo di una persona. Talvolta, contando sul fatto che le persone generalmente desiderano il proprio benessere complessivo e dunque desiderano avere desideri (un desiderio di secondo ordine, un meta-desiderio) che, se soddisfatti, produrrebbero benessere, potrebbe essere sufficiente fornire alle persone le informazioni

Per queste due ragioni, l'opportunità di agire come si desidera o si potrebbe desiderare (eventualmente entro i limiti di ciò che è razionalmente desiderabile) è generalmente, in presenza della possibilità di accedere alle informazioni rilevanti per formarsi desideri corretti e della capacità di servirsene, una condizione sufficiente e necessaria, affinché una persona abbia l'opportunità di raggiungere una condizione di benessere. Dunque, c'è un'ampia sovrapposizione tra l'opportunità di agire come si desidera o si potrebbe desiderare (eventualmente entro i limiti di ciò che è razionalmente desiderabile) e l'opportunità di raggiungere una condizione di benessere.

In entrambi i casi per opportunità si intende un qualche insieme di condizioni, che rendono possibile a una persona⁸ agire come desidera o potrebbe desiderare e/o conseguire una condizione di benessere. Data la sovrapposizione parziale tra le due concezioni, molte delle condizioni che rendono possibile a una persona agire come desidera o potrebbe desiderare sono anche condizioni che le rendono possibile conseguire una condizione di benessere. Esse possono essere divise in *condizioni esterne* e *condizioni interne*.

Le condizioni esterne sono quelle che dipendono dall'ambiente. Possono a loro volta essere distinte in *condizioni materiali* e *condizioni culturali*.

Le condizioni materiali includono la possibilità di agire in un certo modo data la costituzione della realtà fisica e la presenza delle risorse materiali necessarie a farlo. Così, per esempio, la costituzione della realtà fisica impedisce agli esseri umani di volare, mentre consente loro di dissetarsi purché sia presente dell'acqua dolce.

Le condizioni culturali comprendono invece le credenze proprie degli/delle appartenenti al gruppo entro il quale una persona si trova a vivere, ossia quelle credenze che ne orientano le scelte e le azioni e che, interagendo con loro, una persona può acquisire e fare proprie. Particolarmente importante è la conoscenza, il sapere di cui le persone dispongono, ossia quelle credenze che consentono loro di prevedere eventi futuri, tra cui le conseguenze delle proprie azioni e le azioni altrui.

Le condizioni culturali comprendono inoltre le istituzioni di un gruppo, ossia quelle norme generalmente ritenute valide e (o comunque) osservate dagli/dalle appar-

necessarie a comprendere perché un certo modo di agire in modo conforme ai loro desideri sia contrario al loro benessere oggettivo, per indurle a modificare i loro desideri. Ma non è sempre così. Si pensi a una persona che, pur disponendo dell'informazione rilevante circa gli effetti possibili del fumo sulla salute, scelga di non rinunciarvi. In questi casi si pone il problema di stabilire il peso relativo della componente oggettiva e di quella soggettiva del benessere complessivo di una persona. Un tale problema risulta essere insolubile data l'eterogeneità delle diverse componenti del benessere e l'assenza di una unità di misura, ragione per cui risulta forse opportuno lasciare che sia la singola persona, una volta che le si sia fornita tutta l'informazione rilevante e che la si sia resa capace di servirsene, a decidere che peso relativo attribuire all'una e all'altra componente del benessere.

⁸ In questo saggio con la parola 'opportunità' mi riferisco sempre alle opportunità di una persona fisica, di un essere umano, di un individuo. Con ciò non intendo escludere che si possa parlare anche delle opportunità di un animale non umano o di una collettività.

tenenti al gruppo. Esse definiscono la situazione soggettiva degli appartenenti al gruppo, stabilendo cosa essi siano liberi di fare senza interferenza altrui (quella che alcune/i autrici/autori chiamano *libertà sociale*; vedi, per esempio, Carter 2005, I pt.), e quali siano i loro diritti e i loro poteri⁹. Le istituzioni di un gruppo, per un verso, restringono le possibilità di azione degli/delle appartenenti al gruppo (vietando determinate azioni), ma, per un altro verso, le estendono, garantendo loro la libertà di compiere determinate azioni senza ostacoli né sanzioni o consentendo loro di compiere azioni istituzionali impossibili in assenza di istituzioni – per esempio, di contrarre matrimonio (cfr. Zanetti 2004).

Tra le istituzioni di un gruppo c'è quell'insieme di norme che stabiliscono a quali delle risorse materiali disponibili i/le singoli/e appartenenti al gruppo possano accedere, come possano farlo, e come possano utilizzarle o disporne. Si tratta delle norme che definiscono il *possesso* o, se si vuole, la *proprietà* delle risorse materiali. Esse sono particolarmente rilevanti nel definire le opportunità delle persone, nella misura in cui per compiere una qualsiasi azione è necessario potersi servire di risorse materiali, se non altro del proprio corpo¹⁰.

Le condizioni esterne, materiali e culturali, che caratterizzano l'ambiente entro il quale l'(un) essere umano vive mutano nel corso del tempo, in seguito a processi naturali o a interventi umani, intenzionali o meno, e anche per effetto della loro reciproca interazione (l'ambiente materiale consente un determinato sviluppo culturale e, viceversa, lo sviluppo culturale ha delle ricadute sull'ambiente materiale). Esse inoltre variano da luogo a luogo. A tal proposito, per poter stabilire di quali opportunità goda una particolare persona è necessario delimitare lo spazio che ne definisce le opportunità. È vero infatti, per esempio, che al mondo esistono condizioni materiali che consentirebbero a ogni particolare persona (e probabilmente a tutte le persone) di essere adeguatamente nutrita (nel senso che esiste cibo a sufficienza), ma è altresì vero che, essendo le risorse alimentari distribuite in modo non omogeneo, ci sono aree nel mondo dove tale condizione materiale non sussiste. Per valutare le opportunità delle persone non dovremmo dunque considerare solamente il sussistere di determinate condizioni materiali, ma anche la loro distribuzione spaziale. Ciò anche volendo riconoscere che, dati i mezzi di trasporto di cui oggi disponiamo, che consentono di spostarsi da una parte all'altra del globo in poco tempo, il principale ostacolo all'accesso al cibo (e dunque alle opportunità di nutrimento) non dipende tanto dalla disomogenea distribuzione delle risorse alimentari, ma dall'esistenza di ostacoli di natura istituzionale (dunque culturali) che

⁹ In questo saggio uso il termine 'potere' in senso tecnico per riferirmi al potere normativo di modificare la situazione normativa propria o altrui come definita, tra l'altro, da un insieme di libertà, doveri, diritti e poteri. Sono poteri in questo senso il potere di stipulare contratti o quello di contrarre matrimonio, esercitando i quali le persone generano nuovi diritti e nuovi doveri in capo a sé e agli altri.

¹⁰ Il fatto di distinguere concettualmente tra *un soggetto* e *il suo corpo* o, come farò in seguito, tra *mente* e *corpo*, non implica che a tali distinzioni concettuali corrispondano delle distinzioni tra enti nel mondo. Nel mondo, soggetto (mente) e corpo coincidono: il soggetto (la mente) è sempre incarnato(/a), benché non ogni corpo sia soggetto (abbia una mente). Tali distinzioni concettuali servono solamente per richiamare l'attenzione su aspetti distinti di uno stesso ente: il suo aspetto materiale e il suo essere capace di volontà e di azione.

impediscono la libera circolazione globale (frontiere) o l'acquisto di risorse alimentari sul mercato globale (povertà di reddito). In ogni caso, anche qualora tali ostacoli non sussistessero – ossia se non esistessero frontiere o povertà di reddito –, due persone avrebbero diverse opportunità nel caso in cui una avesse determinate risorse a portata di mano e l'altra per procurarsele dovesse recarsi altrove (ma, probabilmente, se tali ostacoli non sussistessero, la distribuzione di molte risorse nello spazio sarebbe più omogenea).

Per quanto riguarda le condizioni interne, esse sono quelle che dipendono dalla costituzione psicofisica del singolo essere umano. Esse includono condizioni che dipendono dal suo corpo e condizioni che dipendono dalla sua mente. Il corpo condiziona le opportunità di un essere umano, determinando ciò che esso sarebbe in grado di fare se volesse farlo, se le circostanze ambientali lo consentissero e se possedesse il sapere e le risorse esterne necessarie. Ci sono alcune caratteristiche comuni a tutti gli esseri umani che definiscono in negativo le loro possibilità determinando ciò che essi *non* sono in grado di fare (volare, sopravvivere a lungo in assenza di ossigeno, acqua o nutrimento eccetera). Ci sono poi alcune caratteristiche comuni alla maggior parte degli esseri umani, che essi conservano nell'arco della loro intera vita, e altre caratteristiche comuni alla maggior parte degli esseri umani di un certo sesso o alla maggior parte degli esseri umani di una certa età. L'insieme di queste caratteristiche definiscono la condizione «normale» (in senso statistico) per un essere umano di un certo sesso e di una certa età.

Tuttavia, alcuni esseri umani hanno o acquistano nel corso della loro vita (per poi eventualmente perderle nuovamente) delle caratteristiche che li allontanano dalla condizione «normale» per un essere umano: caratteristiche che possono renderli capaci di compiere azioni che la maggior parte degli esseri umani non è in grado di compiere (talenti) o caratteristiche che possono renderli incapaci di compiere azioni che la maggior parte degli esseri umani è in grado di compiere (disabilità). L'insieme di tutte le caratteristiche fisiche, siano esse o meno “normali”, che contraddistinguono un essere umano in un particolare momento del suo sviluppo ne determina in misura rilevante le opportunità.

La costituzione fisica dell'essere umano (o di un particolare essere umano), ossia il suo corpo, ne delimita inoltre le capacità mentali, poiché la mente è il prodotto del funzionamento del corpo, senza peraltro determinarle in ampia misura. Essa stabilisce se e in che misura un essere umano sia in grado di acquisire credenze, di volere, di sviluppare determinate disposizioni o capacità emotive e razionali. Quali credenze un essere umano svilupperà, cosa sarà oggetto del suo volere, quali disposizioni e capacità emotive e razionali esso svilupperà effettivamente non è determinato tuttavia dal suo corpo, che si limita a delimitarne le possibilità, ma da un insieme di fattori che dipendono dall'ambiente materiale e culturale in cui vive e si sviluppa. L'insieme delle credenze, dei desideri, delle disposizioni e delle capacità emotive e razionali di un essere umano ne definiscono la «mente».

La mente di un essere umano, come il suo corpo, si modifica nel corso del tempo, ma solo in minima parte egli/ella è in grado di controllarne il cambiamento e di determinarne la configurazione, ossia di autodeterminarsi: nessuno è in grado di decidere di non credere o di non volere qualcosa che crede o vuole, per quanto sia possibile prescindere dalle proprie credenze, rinunciare a ciò che si desidera e, addirittura, impegnarsi o non impegnarsi in attività che è possibile prevedere produrranno probabilmente un cambiamento nelle proprie credenze e nei propri desideri. Di alcune disposizioni, una volta acquisite, non ci si può liberare facilmente¹¹. L'insieme delle caratteristiche mentali di un essere umano ne condiziona in misura rilevante le opportunità, per esempio la capacità di agire in modo conforme ai suoi desideri o la capacità di provare effettivo piacere nel farlo.

Le opportunità delle persone dipendono dunque da un insieme di condizioni interne ed esterne. Alcune di queste condizioni dipendono dalla costituzione fisica del mondo e dell'essere umano – per esempio, le condizioni dipendenti da quelle caratteristiche dell'ambiente materiale e della costituzione psicofisica dell'essere umano nella misura in cui non sono il prodotto dell'azione (più o meno consapevole) degli esseri umani sul mondo e su di sé. Queste sono le *opportunità naturali* degli esseri umani. Esse sono distinte da quelle caratteristiche dell'ambiente materiale e culturale (che comprende le istituzioni di una data società) che sono il prodotto dell'azione (più o meno consapevole) degli esseri umani. Queste caratteristiche determinano le *opportunità sociali* degli esseri umani. Insieme, le opportunità naturali e le opportunità sociali determinano, tra l'altro, le opportunità che il singolo essere umano ha di acquisire *dotazioni personali* come sapere, abilità (non innate) e risorse e di servirsene. Le *opportunità complessive* del singolo essere umano sono determinate dall'insieme delle opportunità naturali e delle opportunità sociali cui ha accesso, unitamente alle dotazioni personali (sapere, abilità e risorse) che ha acquisito.

Prima di volgere la mia attenzione ai diversi modi di intendere l'eguaglianza delle opportunità, vorrei anticipare una possibile obiezione basata su un altro modo di intendere il concetto di opportunità, anch'esso plausibile, nel senso che trova alcuni riscontri nell'uso ordinario di quel concetto, ma, ritengo, poco utile e ingannevole. Finora ho descritto l'opportunità come l'effettiva possibilità di fare una certa cosa o di conseguire un certo stato, di cui sono costitutive una serie di condizioni interne ed esterne. Ma c'è un altro modo di intendere il concetto di opportunità secondo cui esso non indicherebbe l'effettiva possibilità di fare una certa cosa o di conseguire un certo stato, bensì la *probabilità* di riuscire a fare una certa o conseguire un certo stato, eventualmente – nel caso in cui solo un numero limitato di persone possa fare quella cosa o conseguire quello stato – vincendo una competizione con altre persone. Ritengo che questo modo di intendere il concetto di opportunità rischi di generare confusione. Mi sembra più opportuno distinguere l'oppor-

¹¹ Pierre Bourdieu parla, con un'espressione molto efficace, di un processo di «incorporazione» attraverso il quale le strutture culturali penetrano in un soggetto – determinandone gli *habitus*, le disposizioni – con tale profondità da risultare per lui indisponibili tanto quanto il loro corpo o addirittura di più. Sono esempi di ciò le disposizioni di genere o l'orientamento sessuale (vedi, per esempio, Bourdieu 1998).

tunità (possibilità effettiva) di fare una certa cosa dall'opportunità (possibilità effettiva) di cercare di fare quella cosa con date probabilità di successo, che può assumere la forma dell'opportunità (possibilità effettiva) di competere per accedere all'opportunità (possibilità effettiva) di fare quella cosa (e lo stesso vale, *mutatis mutandis*, per l'opportunità di conseguire un certo stato). Per esempio, mi sembra più appropriato, e onesto, affermare che ogni cittadina/o italiana/o maggiorenne ha, attualmente, l'opportunità (benché certamente non la stessa opportunità, a meno che non si intenda l'eguaglianza delle opportunità in senso meramente giuridico) di candidarsi e competere per essere eletta/o alla Camera dei Deputati, piuttosto che affermare che ogni cittadina/o italiana/o maggiorenne abbia l'opportunità di essere eletta/o.

1.2. EGUAGLIANZA DELLE OPPORTUNITÀ

Volgerò ora la mia attenzione al concetto di eguaglianza delle opportunità, considerando diversi modi di intenderlo. Distinguerò innanzitutto tra eguaglianza giuridica (o formale) delle opportunità (1.2.1) ed eguaglianza effettiva delle opportunità (1.2.2). Successivamente, distinguerò l'eguaglianza delle opportunità in competitiva e strutturale (1.2.3). Dall'intreccio di queste due distinzioni derivano quattro diverse concezioni dell'eguaglianza delle opportunità.

1.2.1. Eguaglianza giuridica

Un primo modo di intendere l'eguaglianza delle opportunità è come eguaglianza giuridica o formale. Secondo questa interpretazione, l'eguaglianza delle opportunità dipende da un sistema di regole giuridiche ed è realizzata quando esso attribuisce a tutte le persone lo stesso insieme di diritti di base (qui intesi in senso ampio, in modo da includere libertà, diritti propriamente detti, poteri e immunità¹²).

Per 'diritti di base' intendo quei diritti i cui titolari sono tali per il solo fatto di essere soggetti di un certo tipo (esseri umani, persone, cittadine/i) e non per aver compiuto una qualche azione, ossia quei diritti che essi posseggono in virtù di fatti (istituzionali) di cui non sono responsabili. I diritti di base di una persona, unitamente alle sue abilità innate e alle circostanze ambientali, ne determinano le opportunità iniziali. Tali opportunità includono opportunità di fare certe cose, ma anche opportunità di acquisire certe dotazioni personali e di accedere (attraverso meccanismi che possono anche essere competitivi) a ulteriori diritti.

In una società che assicuri l'eguaglianza giuridica delle opportunità i diritti di cui una persona dispone in ogni dato momento della sua vita sono determinati dai suoi diritti di base (uguali a quelli di ogni altra persona) e dai diritti che ha eventualmente acquisito mediante tali diritti. L'eguaglianza giuridica delle opportunità

¹² Per la distinzione tra i concetti di 'libertà' (o privilegio), 'diritto' in senso stretto, 'potere' e 'immunità', risalente al teorico del diritto statunitense W.N. Hohfeld, vedi, per esempio, Thomson 1990, pt. I.

tra le persone non è invece realizzata ove il diritto attribuisca alle persone diritti di base diversi in virtù di fattori quali il sesso, la «razza», l' estrazione, le credenze religiose o d'altro tipo, o, anche, il possesso dello status giuridico di cittadina/o (a meno che esso non sia attribuito a ogni persona, il che lo renderebbe superfluo, o a meno che il diritto di accedervi non sia incluso tra i diritti di base riconosciuti a ogni persona e, in questo caso, solo se le modalità di accesso a esso siano le stesse per tutte/i e alla portata di tutte/i).

Si noti che l'eguaglianza giuridica delle opportunità non deve essere confusa con l'eguaglianza di fronte alla legge. Il principio giuridico che prescrive che la legge sia eguale per tutti garantisce formalmente l'eguaglianza delle opportunità nell'accesso alla giustizia, ma non garantisce l'eguaglianza giuridica delle opportunità sotto altri aspetti. Una regola giuridica che attribuisce diritti ineguali a diversi soggetti (per esempio, in base al sesso o all'etnia) può essere applicata in modo imparziale, prendendo in considerazione solo i fattori identificati come rilevanti dalla regola giuridica stessa (nell'esempio, sesso o etnia), in modo conforme al principio dell'eguaglianza di fronte alla legge (una legge, tuttavia, discriminatoria). Per contro, l'eguaglianza giuridica delle opportunità riguarda il contenuto delle regole giuridiche, i diritti in senso ampio che esse attribuiscono, che devono essere gli stessi per tutte/i, e non la loro applicazione.

1.2.2. Eguaglianza effettiva

L'eguaglianza giuridica delle opportunità non garantisce l'eguaglianza effettiva delle opportunità. Essa è in parte necessaria – quantomeno se il sistema di regole cui si riferisce è dotato di una qualche validità sociale, ossia orienta le scelte e le azioni degli appartenenti a un gruppo sociale –, ma non è sufficiente. Esistono infatti numerosi fattori extra-giuridici che incidono sulle opportunità effettive delle persone, determinando ineguali possibilità di approfittare dell'eguaglianza giuridica delle opportunità e di trarne vantaggio anche quando essa sia realizzata. In quanto segue, prenderò in considerazione tre di questi fattori, quelli che mi sembrano i più importanti: **a)** la cultura, **b)** la distribuzione del sapere e delle risorse, **c)** la condizione psicofisica delle persone.

a) Determinati sistemi culturali di credenze hanno un impatto sulle opportunità effettive delle persone, anche in presenza di eguaglianza giuridica delle opportunità. Essi infatti orientano le azioni delle persone e la loro interazione.

Si pensi, per esempio, al sessismo (che in genere si presenta nella forma del maschilismo), al razzismo, all'omofobia e alla transfobia come a sistemi culturali di credenze. Quanto più essi sono diffusi entro un gruppo sociale tanto più essi condizionano – negativamente – le opportunità delle persone di sesso femminile e/o di pelle non chiara e/o omosessuali e/o transgender. Ciò anche in presenza di eguaglianza giuridica delle opportunità.

I meccanismi attraverso cui simili sistemi di credenze influenzano le opportunità delle persone che presentano una o più delle caratteristiche indicate sono prevalentemente due: l'interiorizzazione da parte delle stesse persone che ne sono svantaggiate e l'orientamento dell'atteggiamento altrui nei loro confronti. Per quanto riguarda il primo meccanismo, per esempio, l'idea che le donne non siano adatte a svolgere determinate professioni, se interiorizzata dalle donne stesse, può determinare che esse non prendano neppure in considerazione la possibilità di svolgere quelle professioni. Per quanto riguarda il secondo meccanismo, invece, in una società caratterizzata da sessismo e/o razzismo e/o omofobia e/o transfobia, per le donne e/o per le persone di tutti i sessi di pelle non chiara e/o omosessuali e/o transgender sarà più difficile trovare e conservare un lavoro (o, a parità di competenze, un lavoro dello stesso livello di quello che possono trovare e conservare uomini, di pelle chiara ed eterosessuali) o essere elette/i a ricoprire cariche pubbliche.

Inoltre, i sistemi culturali di credenze penetrano nel diritto e determinano le opportunità giuridiche delle persone. Una delle modalità con cui ciò avviene l'abbiamo già considerata: determinando disuguaglianze giuridiche delle opportunità. Ma anche in presenza di eguaglianza giuridica delle opportunità, le opportunità giuridiche delle persone, benché eguali, possono avvantaggiare alcune persone più di altre. Il diritto può essere infatti costruito per favorire alcune categorie di persone più di altre.

Si pensi, per esempio, all'istituzione del matrimonio. Si potrebbe ritenere che le regole che riconoscono a ogni persona maggiorenne capace di intendere e di volere la libertà e il potere di contrarre matrimonio con una persona di sesso opposto maggiorenne e capace di intendere e di volere (purché entrambe non siano già coniugate o legate da vincoli di parentela di un certo grado) soddisfino il principio dell'eguaglianza giuridica delle opportunità: ogni persona ha l'opportunità di contrarre matrimonio con una persona di sesso opposto. Tuttavia, è evidente che quelle regole avvantaggino diversamente le persone eterosessuali e quelle omosessuali: le prime potranno servirsi dell'autorità simbolica del diritto per conferire legittimità e pubblicità alle proprie relazioni affettive, opportunità preclusa alle seconde. Lo stesso, peraltro, potrebbe forse dirsi anche qualora si consentisse l'accesso al matrimonio alle persone omosessuali, con riferimento a quei modelli di relazione affettiva non riducibili alla coppia, ma non per questo meritevoli di riconoscimento, come, per esempio, le unioni poligamiche.

Non si può inoltre trascurare il fatto che le stesse azioni giuridiche sono condizionate da fattori extra-giuridici. Per esempio, il principio dell'eguaglianza di tutte le persone di fronte alla legge è destinato a restare in parte retorico entro società sessiste, razziste, omofobiche e/o transfobiche. Le decisioni di chi detiene ed esercita il potere giudiziario e quello esecutivo sono infatti in varia misura esposte, allo stesso modo delle azioni di ogni altra persona, all'influenza negativa di sessismo, razzismo, omofobia e transfobia.

b) Un altro fattore che incide fortemente sulle opportunità effettive delle persone è la distribuzione del sapere e delle risorse che costituiscono il capitale delle persone (insieme alle abilità, che saranno considerate al punto successivo e che, in parte, per il loro sviluppo dipendono dal possesso di sapere e di risorse). Poiché il possesso di sapere e risorse è una condizione necessaria per poter approfittare realmente di molte delle opportunità di cui le persone godono formalmente, ossia dei loro diritti in senso ampio, le ineguaglianze nella ripartizione di sapere e risorse incidono negativamente sulle opportunità effettive delle persone. Ciò è particolarmente grave quando le opportunità che risentono della diseguale distribuzione di sapere e risorse sono quelle di accedere a istituzioni abilitanti – come quelle formative – che, a loro volta, condizionano la possibilità di accedere ad abilità e altri requisiti necessari per sfruttare effettivamente altre opportunità formalmente riconosciute.

Si potrebbe replicare che entro una società che realizzi l'eguaglianza giuridica delle opportunità il problema appena considerato non si porrebbe. Questo perché, entro una tale società, anche i diritti (in senso ampio) che determinano il possesso di sapere e risorse e le possibilità di accedere al loro possesso dovrebbero essere attribuiti egualmente a tutte le persone. Ciò è senz'altro vero ma non è tuttavia sufficiente a escludere il problema appena considerato. Si pensi, per esempio, a una società che attribuisca a tutte le persone eguali diritti di base al possesso di quantità eguali di sapere (supponendo che sia quantificabile) e di risorse, ma anche eguali diritti di base (libertà e poteri) di trasferire il sapere e le risorse che possiedono ad altre persone e la capacità di ricevere sapere e risorse da altre persone (si pensi alle regole che autorizzano le persone a lasciare e ricevere beni in eredità o in dono). Una tale società realizzerebbe l'eguaglianza giuridica delle opportunità. In una tale società, tuttavia, fattori extra-giuridici come il fatto di avere genitori istruiti e benestanti o il fatto di imbattersi in persone generose potrebbero condizionare le opportunità effettive delle persone rendendole ineguali. Si potrebbe ritenere che simili ineguaglianze nelle opportunità effettive delle persone siano giustificabili e quindi accettabili; non credo sia così, ma non è questo l'aspetto che qui interessa. In ogni caso restano delle ineguaglianze.

c) Infine, un ultimo fattore che incide sulla possibilità che le persone hanno di approfittare effettivamente delle opportunità di cui godono formalmente è la loro condizione psicofisica. In particolare, certe disabilità possono impedire alle persone di trarre profitto dalle opportunità di cui godono formalmente o quantomeno di trarre da esse lo stesso profitto che possono trarne persone in condizione psicofisica «normale». Per esempio, la libertà formale di compiere certe scelte o azioni è del tutto irrilevante per una persona la cui condizione psicofisica le impedisce di compierle. Lo stesso vale per i diritti e i poteri in assenza delle capacità necessarie a farli valere o a esercitarli, inclusa la capacità di accedere ai luoghi in cui essi possono essere fatti valere o esercitati.

I fattori extra-giuridici indicati non sono necessariamente gli unici a incidere sulle opportunità effettive delle persone. Certamente essi sono tra i più rilevanti. Si noti

che c'è una differenza, sebbene si tratti probabilmente di una differenza meno netta di quanto si possa pensare, tra i diversi fattori considerati. I fattori a) e b) sono fattori sociali: essi dipendono dalla cultura di una società, dalle credenze in essa diffuse e dalle sue istituzioni, nonché dalle scelte e dalle azioni che le persone compiono in base a quelle credenze ed entro quelle istituzioni. Il fattore c), invece, dipende almeno in parte, benché quasi mai interamente, da eventi e processi naturali, talvolta imprevedibili. Quasi mai interamente, perché diversi fattori sociali concorrono con fattori naturali a determinare la condizione psicofisica delle persone: si pensi, per esempio, alle scelte e alle azioni riproduttive delle persone o alla scelta di una collettività di impegnarsi o meno in politiche volte a proteggere e promuovere l'igiene e la salute pubblica (proibizione di comportamenti dannosi per la salute propria o altrui, tutela dell'ambiente, controlli sull'edilizia volti a contenere gli effetti dannosi di eventi e processi naturali, controllo di qualità sui prodotti in commercio, obbligo di trasparenza e informazione, politiche volte ad arginare la diffusione di malattie infettive o politiche eugenetiche). L'insieme di queste scelte e azioni individuali e/o collettive determina le condizioni grazie alle quali eventi e processi naturali possono o meno verificarsi e produrre certi effetti sulla condizione psicofisica delle persone. In un certo senso, seppur in modo diverso, anche le istituzioni che determinano l'allocazione delle risorse sanitarie (per esempio, medicinali e assistenza) incidono sulla condizione psicofisica delle persone; in modo diverso, perché esse intervengono solo quando la condizione di salute è già, almeno in parte, compromessa.

1.2.3. Eguaglianza competitiva ed eguaglianza strutturale

L'eguaglianza delle opportunità, sia essa giuridica o effettiva, può essere di due tipi: competitiva o strutturale.

La struttura di una società è descrivibile come un insieme di posizioni sociali distinte, a ciascuna delle quali corrisponde un insieme di obblighi, che definiscono i compiti di chi le occupa e come possa adempiervi, e un insieme di diritti (in senso ampio), alcuni dei quali sono necessari, affinché chi le occupa possa adempiere ai suoi obblighi, mentre altri sono attribuiti come ricompensa.

L'eguaglianza competitiva delle opportunità tra un insieme di persone è realizzata se esse hanno effettivamente eguali opportunità di concorrere per occupare diverse posizioni (formative e/o lavorative) che danno accesso a ulteriori opportunità, attraverso l'accesso a mezzi quali potere, sapere, risorse eccetera. Dunque, l'eguaglianza competitiva delle opportunità tra un insieme di persone assicura che tutte loro possano candidarsi e competere per occupare le diverse posizioni sociali, ma non eguali opportunità di occuparle, poiché certe posizioni sociali possono essere disponibili in quantità inferiore alla domanda di esse. Se dieci persone concorrono per una unica posizione sociale in condizioni di eguaglianza effettiva delle opportunità, tutte avranno eguali probabilità di ricoprire quella posizione, ma solo una,

quella che vincerà la competizione, avrà l'effettiva opportunità di farlo e di godere dei vantaggi – descrivibili in termini di opportunità – che essa comporta.

La norma che prescrive l'eguaglianza competitiva delle opportunità non mette in discussione quegli aspetti della struttura di una società che determinano, tra l'altro, la ripartizione del lavoro e del reddito tra le diverse posizioni sociali, a meno che essi non retroagiscano sulle opportunità delle persone di competere per le diverse posizioni sociali (e ciò, solo se l'eguaglianza prescritta è quella effettiva).

Per contro, l'eguaglianza strutturale delle opportunità mette in discussione quegli aspetti della struttura di una società che determinano la ripartizione tra le diverse posizioni sociali del lavoro e del reddito. L'eguaglianza strutturale delle opportunità tra un insieme di persone è realizzata solo se, qualora più persone appartenenti a quell'insieme desiderino occupare una posizione sociale di un certo tipo e avere accesso ai vantaggi che essa comporta (essendo disposti a farsi carico degli oneri), tutte loro possono effettivamente farlo.

Si potrebbe sostenere che nessuna società potrebbe essere organizzata in modo da realizzare l'eguaglianza strutturale delle opportunità senza risultare gravemente inefficiente. Non è possibile – si potrebbe sostenere – lasciare che a determinare quali posizioni sociali e quante posizioni sociali di un certo tipo siano disponibili entro una data società sia la domanda di tali posizioni, invece della loro utilità. Ma questa obiezione non regge, perché trascura il fatto che la domanda di certe posizioni sociali non è fissa. Ovviamente, per evitare che la domanda di certe posizioni sociali superi il livello al quale è possibile soddisfarla senza compromettere l'efficienza di una società, essa dovrà intervenire modificando l'insieme degli obblighi e soprattutto dei diritti corrispondenti alle diverse posizioni sociali in modo da produrre un equilibrio tra la domanda e l'offerta ottimale (quella efficiente), ossia agendo sulla ripartizione del lavoro e soprattutto del reddito tra le diverse posizioni sociali.

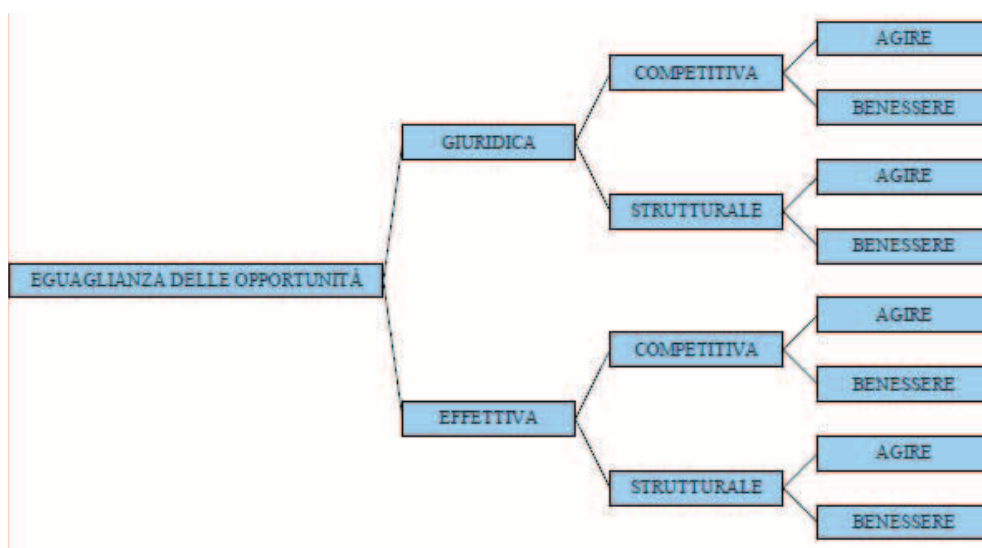
Per esempio, se dieci persone desiderano occupare una posizione di un certo tipo, chiamiamola «posizione A», ma la società non ha bisogno di più di cinque persone che la occupino, per realizzare l'eguaglianza strutturale delle opportunità tra quelle persone senza perdere efficienza la società dovrà ridurre i vantaggi connessi alla posizione A o aumentare i vantaggi connessi a un'altra posizione, chiamiamola «posizione B», tale che ci sono meno persone desiderose di occupare la posizione B di quante ne servirebbero, nella misura necessaria a indurre cinque delle persone inizialmente desiderose di occupare la posizione A a desiderare di occupare la posizione B.

È probabile che una società che realizzasse l'eguaglianza strutturale delle opportunità sarebbe una società fortemente egualitaria, in cui ci sarà un rapporto direttamente proporzionale tra gli svantaggi e i vantaggi connessi alle diverse posizioni sociali (più svantaggi, più vantaggi) e un rapporto inversamente proporzionale tra i

vantaggi intrinseci (per esempio, piacevolezza e prestigio) e i vantaggi estrinseci (reddito) connessi alle diverse posizioni sociali (più vantaggi intrinseci, meno vantaggi estrinseci), così che il rapporto tra svantaggi e vantaggi e il prodotto tra vantaggi intrinseci e vantaggi estrinseci sia tendenzialmente lo stesso per ogni posizione sociale.

1.3. CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE DELLA PRIMA PARTE

Se si intrecciano le distinzioni tra eguaglianza giuridica ed eguaglianza effettiva delle opportunità e tra eguaglianza competitiva ed eguaglianza strutturale si ottengono quattro concezioni dell'eguaglianza delle opportunità. Intrecciando a loro volta queste quattro concezioni con le due concezioni di opportunità che ho distinto – opportunità di agire e opportunità di benessere – si ottengono otto diverse concezioni dell'eguaglianza delle opportunità.



Nella seconda parte di questo saggio sosterrò che una di queste concezioni sia preferibile alle altre in termini di giustizia. Prima di dedicarmi a ciò, vorrei svolgere due considerazioni su quanto ho sostenuto in questa prima parte.

La prima considerazione è che tanto il concetto di opportunità quanto quello di eguaglianza delle opportunità si riferiscono a dei fatti accertabili (diversi a seconda della concezione che si assuma dei due concetti), benché complessi e dunque difficilmente rilevabili. Ciò significa che è teoricamente e in parte anche praticamente possibile descrivere le opportunità di cui gode una persona (sebbene difficilmente si potranno descrivere *tutte* le opportunità di cui gode) e fare confronti interpersonali di opportunità tra persone appartenenti a una stessa società (in modo da rilevare quanta eguaglianza ci sia entro quella società) e tra persone appartenenti a di-

verse società (in modo da rilevare quale società realizzi meglio l'eguaglianza delle opportunità), sebbene solo focalizzandosi su determinate opportunità (non è cioè possibile rilevare l'eguaglianza o la diseguaglianza delle opportunità *tout court*, ma solo l'eguaglianza e la diseguaglianza di determinate opportunità). In questo senso, l'analisi svolta potrebbe servire da punto di partenza per ricerche empiriche. È compito delle scienze sociali condurre tali ricerche, così come mettere a punto dei metodi per la rilevazione dei diversi fattori che concorrono a determinare le opportunità delle persone.

La seconda considerazione è che nello svolgere l'analisi del concetto di eguaglianza delle opportunità avrei potuto procedere diversamente. Mentre ho deciso di ripartire la responsabilità per l'ambiguità del concetto di eguaglianza delle opportunità tra i concetti di opportunità e di eguaglianza, avrei potuto addossarla interamente al concetto di opportunità. Così, per esempio, anziché parlare di eguaglianza giuridica delle opportunità avrei potuto parlare di eguaglianza delle opportunità giuridiche, e anziché parlare di eguaglianza competitiva delle opportunità avrei potuto parlare di eguaglianza delle opportunità di competere per occupare certe posizioni sociali. Ho scelto di procedere come ho fatto perché mi sembrava meglio, ma non saprei spiegare per quale ragione, il che probabilmente significa che nessuno dei due modi di procedere è migliore dell'altro, che essi sono equivalenti. Mi sembra una prova di ciò il fatto che, di fronte a un dissenso tra diversi sostenitori dell'eguaglianza delle opportunità, potremmo affermare in modo egualmente plausibile (ossia senza che una delle due affermazioni appaia più vera dell'altra) che un tale dissenso dipenda da un diverso modo di intendere l'eguaglianza piuttosto che da un diverso modo di intendere le opportunità. A ogni modo, credo che, comunque si proceda, si dovrebbe pervenire agli stessi risultati, ossia a distinguere otto concezioni dell'eguaglianza delle opportunità.

2. GIUSTIZIA ED EGUAGLIANZA DELLE OPPORTUNITÀ

Nella seconda parte di questo saggio sosterrò che l'eguaglianza delle opportunità, in una particolare delle concezioni distinte nella prima parte, costituisca un requisito fondamentale della giustizia di ogni società e dunque che la norma che prescrive di realizzarla costituisca uno dei principi che dovrebbero orientare le scelte e le azioni dello Stato – in particolare, di quegli organi dello Stato che detengono i poteri legislativo ed esecutivo – e, più in generale, di ogni persona nell'esercizio del suo ruolo di cittadina/o.

Per far ciò, descriverò nei suoi elementi essenziali una concezione della giustizia, che chiamerò «giustizia come correttezza», che ritengo in grado di rendere conto di molte opinioni comuni circa la giustizia e l'ingiustizia di una società (2.1), e cercherò di dimostrare come, muovendo da una tale concezione della giustizia, sia possibile argomentare che l'eguaglianza strutturale effettiva delle opportunità di azione costituisce un requisito di giustizia (2.2).

2.1. UNA CONCEZIONE DELLA GIUSTIZIA

Descriverò ora nei suoi elementi essenziali la concezione della giustizia di cui mi servirò poi (par. 2.2) per sostenere una particolare concezione dell'eguaglianza delle opportunità. Per la sua affinità con la concezione della giustizia come *fairness* proposta da John Rawls (1999, 2001), chiamerò una tale concezione della giustizia «giustizia come correttezza».

Gli elementi essenziali di una tale concezione possono essere divisi in due gruppi. Il primo gruppo include una serie di assunti generali sul mondo, gli esseri umani e l'oggetto della giustizia. Si tratta – ritengo – di assunti comuni a diverse concezioni della giustizia, tanto che si potrebbe suggerire che essi concorrano a definire il concetto stesso di giustizia di cui le diverse concezioni sono altrettante specificazioni. Il secondo gruppo è costituito da un insieme di tre principi fondamentali – proprietà di sé, eguaglianza politica e responsabilità – che rappresentano altrettanti punti di partenza per argomenti volti a sostenere la giustizia di (sistemi di) norme (principi e regole) e azioni. Essi sono l'elemento che distingue la concezione della giustizia come correttezza da altre concezioni della giustizia.

Prima di procedere, credo sia necessaria una premessa metodologica. In linea con quella che mi sembra essere una delle tendenze rinvenibili nella filosofia analitica anglosassone, considero la filosofia applicata alla politica come una pratica ricostruttiva finalizzata, in primo luogo, a chiarire i nostri giudizi politici ordinari, come, per esempio, quelli che emergono dalle mie opinioni e dalle opinioni comuni sulla giustizia e l'ingiustizia di azioni, norme o istituzioni, rendendone espliciti i presupposti generali (assunti e principi) e mettendone in luce le eventuali contraddizioni e, in secondo luogo, a testare, nei limiti del possibile, la validità di quei presupposti e a organizzarli in un sistema il più possibile coerente: una teoria politica – per esempio, una teoria della giustizia – in grado di rendere conto dei nostri giudizi politici più saldi.

Pertanto, seguo Rawls nel ritenere che la migliore concezione della giustizia – la più valida per noi – sia quella in grado di produrre il più ampio equilibrio riflessivo tra un insieme di assunti e principi di varia generalità e i nostri giudizi politici più saldi. Questo modo di intendere la filosofia applicata alla politica ammette la possibilità che diverse concezioni della giustizia, internamente coerenti e basate su assunti chiaramente falsi, siano egualmente valide, sebbene valide per persone diverse, possibilità che diventa tanto più probabile quanto più si riconosca la relatività degli stessi criteri di verità. Se sia possibile individuare un criterio ulteriore, eventualmente un criterio pragmatico, per determinare la superiorità di una concezione della giustizia (o di un insieme di tali concezioni) sulle altre è una questione che qui non posso indagare.

La tesi che sosterrò nella seconda parte di questo saggio è dunque modesta ed è la seguente: chiunque condivida gli assunti e i principi della concezione della giustizia

come correttezza, ritenendo che essa sia in grado di rendere conto dei propri giudizi politici più saldi, non può, senza essere incoerente, non riconoscere che l'eguaglianza strutturale effettiva delle opportunità costituisca un requisito basilare della giustizia di una società.

2.1.1. Assunti

Consideriamo innanzitutto gli assunti generali sul mondo, gli esseri umani e l'oggetto della giustizia, che, come ho scritto, accomunano la concezione della giustizia come correttezza ad altre concezioni della giustizia.

In primo luogo, c'è la circostanza per cui gli esseri umani sono esseri vulnerabili, portatori di bisogni (definiti), dipendenti dalla loro costituzione psicofisica, e di desideri (potenzialmente illimitati) che per la loro soddisfazione dipendono dagli altri esseri umani (seppure in misura diversa nelle diverse fasi della loro vita) e dall'ambiente materiale. I desideri degli esseri umani sono in parte dipendenti dai loro bisogni (dalla percezione che essi ne hanno) e in parte da essi indipendenti. In genere gli esseri umani sono interessati a realizzare i loro desideri e spesso (sebbene chi assuma una concezione oggettivistica del benessere di una persona possa ritenere che non sia sempre così) ciò corrisponde ai loro interessi, poiché dalla realizzazione dei loro desideri dipende (almeno in parte) il loro benessere.

In secondo luogo, l'ambiente materiale in cui gli esseri umani convivono è limitato – ciò rende inevitabile che essi entrino in contatto – e in parte ostile. In esso le risorse necessarie a soddisfare i bisogni e a realizzare i desideri degli esseri umani sono naturalmente scarse.

In terzo luogo, c'è la circostanza per cui, nonostante la scarsità naturale delle risorse, gli esseri umani, attraverso il lavoro, sono in grado di aumentare la quantità e la qualità delle risorse disponibili in modo tanto più efficiente quanto più basato sulla divisione del lavoro, la specializzazione e lo scambio.

Queste tre circostanze rendono la regolazione dell'interazione e la cooperazione sociale tra esseri umani necessarie e reciprocamente vantaggiose. La regolazione dell'interazione e la cooperazione sociale richiedono un sistema di regole che definisca (direttamente o indirettamente, ossia conferendo alle persone o ad alcune di esse il potere di definire) che cosa le persone – tutte o alcune – possono fare, che cosa devono fare, come devono farlo e in cambio di che cosa.

Un tale sistema di regole determina che cosa le persone sono libere di fare (libertà come assenza di divieti), i loro diritti e i loro poteri; esso definisce diversi ruoli all'interno di un sistema cooperativo, cui corrispondono determinati compiti e i poteri necessari a svolgerli, e stabilisce come le persone possono accedervi; infine, esso determina come il prodotto della cooperazione sociale è ripartito tra le persone. Nel loro complesso, tali regole determinano spazi di reciproca non interferenza

e la distribuzione delle risorse naturali e degli oneri e benefici della cooperazione sociale. Così facendo, un tale sistema di regole determina le opportunità delle persone; determina quella che Rawls chiama la «struttura di base» di una società e costituisce l'oggetto della giustizia. Ogni concezione della giustizia individua una serie di criteri (in genere dipendenti per la loro giustificazione da un insieme di principi fondamentali) in base ai quali stabilire se un dato sistema di norme per la regolazione dell'interazione e la cooperazione sociale sia o meno giusto.

Ricapitolando, si assume che ogni persona abbia un interesse a soddisfare i propri bisogni e, in genere, a realizzare i propri desideri (che possono essere inseriti in un «progetto di vita» costantemente passibile di revisione ma non necessariamente lo sono). Le persone hanno idee diverse circa i propri bisogni e hanno bisogni e desideri diversi che assumono un senso entro la loro visione del mondo e quella del gruppo o dei gruppi sociali cui appartengono. Le persone hanno anche opinioni circa i bisogni e i desideri (circa la realtà dei primi e il valore dei secondi) altrui che possono contrastare con i loro. Per soddisfare i propri bisogni e realizzare i propri desideri le persone hanno bisogno di una serie di mezzi: libertà, poteri, sapere, risorse materiali. Alcuni di questi mezzi sono disponibili in natura, altri possono essere prodotti individualmente dalle persone, ma molti, tra cui la libertà di usare senza interferenze i mezzi disponibili in natura o quelli prodotti individualmente, sono un prodotto sociale, dipendono dall'esistenza di istituzioni che regolano l'interazione e definiscono un sistema di cooperazione tra le persone. Queste istituzioni sono l'oggetto principale di una concezione della giustizia.

La regolazione dell'interazione e la cooperazione sociale non sarebbero tuttavia possibili se gli esseri umani fossero degli egoisti razionali interessati unicamente a soddisfare i loro personali bisogni e desideri (ed eventualmente quelli dei loro cari) e del tutto incapaci di agire in altro modo se non in quello che ritengono più atto a conseguire un tale obiettivo date le circostanze (ossia nel modo più razionale nel senso della razionalità strumentale-strategica). Se gli esseri umani fossero degli egoisti razionali, nessun sistema di regole condivise, posto che possa imporsi, potrebbe mai restare efficace in modo stabile nel tempo. Ma gli esseri umani non sono egoisti razionali. Essi non sono né totalmente egoisti né totalmente razionali.

È vero che gli esseri umani sono primariamente interessati a soddisfare i loro bisogni e a realizzare i loro desideri personali e quelli dei loro cari, e che questa loro inclinazione può talvolta prevalere sulla loro disposizione al rispetto delle regole, inducendoli a violarle. Ciò giustifica la previsione di sanzioni esterne in grado di rendere razionale nel senso della razionalità strumentale-strategica l'osservanza delle regole. Ciò non significa tuttavia che essi tendano ad agire sempre nel modo più atto a soddisfare i loro bisogni e a realizzare i loro desideri e quelli dei loro cari. Al contrario. Il processo di socializzazione risulta infatti essere piuttosto efficace nell'indurre gli individui a interiorizzare regole sociali che possono essere più o meno giuste e a sviluppare un senso del rispetto delle regole generalmente efficace nel motivarli a osservarle, anche quando non facendolo potrebbero trarne maggior

vantaggio, come dimostra la relativa stabilità anche di società gravemente ingiuste. Lungi dall'essere dei lupi l'uno per l'altro, come una certa tradizione della teoria politica inaugurata da Thomas Hobbes tende a dipingerli, gli esseri umani tendono a essere spesso degli agnelli fin troppo docili, capaci di sopportare enormi sacrifici e grandi ingiustizie (cfr. Moore Jr. 1978).

È possibile, ma da dimostrare, che serva uno sforzo maggiore per indurre gli esseri umani ad accettare sistemi di regole che impongono loro dei sacrifici e (quasi) nessun vantaggio, di quello che servirebbe per indurli ad accettare sistemi di regole più giusti e, dunque, che una società sia tanto più stabile quanto più è giusta. Ciò che la storia umana dimostra ampiamente è che non mancano mezzi efficaci nello stabilizzare società ingiuste senza dover ricorrere in misura massiccia alla coercizione o alla minaccia di coercizione.

A ogni modo, la capacità degli esseri umani di sviluppare un senso del rispetto delle regole rende possibile la regolazione dell'interazione e la cooperazione sociale.

Le circostanze finora considerate – vulnerabilità e dipendenza dell'essere umano; scarsità delle risorse e utilità del lavoro; utilità della regolazione dell'interazione e della cooperazione sociale; capacità umana di sviluppare una disposizione al rispetto delle regole –, pur subendo variazioni di grado anche notevole per effetto dei processi naturali, dello sviluppo scientifico e tecnologico e del mutamento culturale, sono circostanze che caratterizzano da sempre l'essere umano e il suo mondo (il che non significa che non possano venir meno). Accanto a quelle circostanze ce ne sono altre che distinguono le società attuali da quelle del passato. Tra queste, la circostanza più rilevante per la presente indagine è il pluralismo culturale caratteristico delle società contemporanee: il fatto che entro di esse convivano gruppi di persone che hanno credenze (su cosa è vero, giusto, buono, bello eccetera) diverse e talvolta incompatibili (cfr. Rawls 1996). Una tale circostanza rende più difficile di quanto fosse un tempo individuare un insieme di credenze condivise dagli/dalle appartenenti a una società, da cui partire per giustificare un sistema di regole comuni.

2.1.2. *Principi*

Veniamo ora ai **principi fondamentali** che distinguono la concezione della giustizia come correttezza da altre concezioni della giustizia. Essi sono tre: **proprietà di sé, eguaglianza politica e responsabilità**. L'idea alla base della concezione della giustizia come correttezza è che sia possibile spiegare tutti i nostri giudizi di giustizia più saldi partendo da queste tre idee che dunque concorrono, tutte e tre insieme, a definire la nostra concezione della giustizia. Ciò non significa che sia in qualche modo possibile *dedurre* la nostra concezione della giustizia da quei principi: essi non la fondano, la costituiscono. I tre principi sono indipendenti l'uno dall'altro; sono fondamentali e probabilmente infondati e infondabili (ma è un aspetto, questo, che non intendo qui indagare). In un certo senso, ciascuno di essi eleva a prin-

cipio un fatto, stabilendo che esso sia politicamente rilevante. Partendo da quei tre principi è possibile giustificare argomentativamente una serie di norme generali di giustizia, tra cui, come cercherò di dimostrare in seguito (par. 2.2) la norma che prescrive di realizzare l'eguaglianza strutturale effettiva delle opportunità di agire. Consideriamoli uno alla volta.

1. Proprietà di sé. Il primo principio stabilisce la rilevanza politica del fatto che gli esseri umani sono soggetti corporei. Gli esseri umani sono essenzialmente dei corpi capaci di funzionare in un certo modo; ciò che chiamiamo soggettività altro non è se non il prodotto del funzionamento di un corpo. Non è possibile separare, se non con una distinzione concettuale volta a richiamare l'attenzione su aspetti diversi di un unico ente, le persone dai loro corpi. Anche chi non condivida una tale concezione, riduzionistica e materialistica, dell'essere umano è in grado di riconoscere l'importanza della relazione particolare che ogni essere umano intrattiene con il proprio corpo.

Se utilizziamo i concetti, spesso considerati sinonimi nel linguaggio ordinario, di proprietà e di possesso, per distinguere ciò (proprietà) che rende un ente ciò che è (ciò senza cui esso cesserebbe di essere quel tipo di ente) – ciò che è *proprio* di quell'ente – da ciò (possesso) che gli appartiene in modo meramente contingente (così che, se anche gli venisse tolto, esso resterebbe quel tipo di ente), dobbiamo concludere che il corpo è certamente una proprietà dell'essere umano, probabilmente l'unica proprietà dell'essere umano (in tal caso proprietà e proprietà di sé verrebbero a coincidere)¹³.

Il principio che stiamo considerando stabilisce la rilevanza politica della particolare relazione – di proprietà – che intercorre tra un essere umano e il proprio corpo, stabilendo che ogni persona detenga il controllo esclusivo sul proprio corpo, che sia l'unica a poterlo utilizzare e a poterne disporre, anche se ciò non significa che possa utilizzarlo per fare qualsiasi cosa (non, per esempio, in modo da danneggiare il corpo altrui) o disporne in qualsiasi modo.

A partire da questo principio è possibile giustificare, tra l'altro, molte delle libertà, dei diritti e dei poteri che oggi si ritiene in genere dovrebbero spettare a ogni persona, e che trovano riconoscimento giuridico nelle carte dei diritti fondamentali: per esempio, il diritto all'integrità psicofisica, la libertà di pensiero, la libertà di espressione e il potere esclusivo (sebbene non illimitato) di autorizzare interventi sul proprio corpo¹⁴.

¹³ Si noti che la distinzione che propongo tra 'proprietà' e 'possesso' non coincide con la distinzione giuridica tra questi due concetti.

¹⁴ La proprietà di sé è di importanza centrale per quelle concezioni della giustizia cui comunemente ci si riferisce con l'etichetta di libertarismo (di destra o di sinistra); vedi, per esempio, Nozick 1974, su cui si vedano Cohen 1995, Steiner 1994, Otsuka 2003. Si noti che il fatto che la concezione della giustizia come correttezza assuma la proprietà di sé come principio fondamentale non significa in alcun modo né che essa assuma che la proprietà di sé costituisca una sorta di diritto naturale né che dalla proprietà di sé sia deducibile un qualche diritto al possesso di risorse esterne (distinte dal proprio corpo). In effetti la giusti-

2. Eguaglianza politica. Il secondo principio che, in base alla concezione della giustizia come correttezza, concorre a determinare il nostro concetto di giustizia è l'idea dell'eguaglianza degli/delle appartenenti a una società politica in quanto tali. Si tratta del principio più complesso tra quelli costitutivi della giustizia come correttezza, perché ha diversi aspetti e numerose implicazioni.

Innanzitutto, è importante distinguere l'idea dell'eguaglianza politica, ossia l'idea dell'eguaglianza degli/delle appartenenti a una società politica in quanto tali, dall'idea dell'*eguaglianza morale* di tutti gli esseri umani.

È certamente vero che l'idea che tutti gli esseri umani abbiano lo stesso valore morale, ossia che meritino eguale considerazione e rispetto, gode oggi di ampio consenso, quantomeno retorico¹⁵. È vero anche che chiunque sia convinto dell'eguaglianza morale di tutti gli esseri umani tenderà ad affermarne anche l'eguaglianza politica, ossia che le concezioni morali che affermano l'eguaglianza di tutti gli esseri umani tenderanno a supportare concezioni politiche che ne affermano anche l'eguaglianza politica, convergendo su di esse in un consenso per sovrapposizione (per questa idea vedi Rawls 1996, lezione IV), come dimostra il parallelo affermarsi dei due tipi di concezioni.

Tuttavia, per riconoscere sul piano politico il principio dell'eguaglianza degli/delle appartenenti a una società politica in quanto tali, non è affatto necessario assumere l'eguaglianza morale di tutti gli esseri umani. È assolutamente possibile ritenere coerentemente che gli esseri umani debbano essere trattati come eguali sul piano politico e ritenere al tempo stesso che essi abbiano diverso valore morale. Ciò dipende dalla separazione, caratteristica delle società moderne, tra la sfera morale e la sfera politica (entro cui rientra il diritto).

zia come correttezza nega entrambe le cose affermando, da un lato, il carattere di costruzione sociale di tutte le regole sociali e, dall'altro, la comunanza originaria delle risorse esterne. Assumere la proprietà di sé come principio politico fondamentale significa semplicemente, per la concezione della giustizia come correttezza, che una società che non riconoscesse alle persone il controllo esclusivo sul proprio corpo sarebbe una società inaccettabile. Sebbene Rawls non parli mai di proprietà di sé, ritengo che la giustificazione (in posizione originaria) del primo principio della giustizia come *fairness* presupponga una tale idea. Si tratta infatti dell'unico principio in grado di giustificare un insieme adeguato di libertà fondamentali senza affermare il valore di una vita autonoma e quindi scadere in una forma di perfezionismo liberale o liberalismo comprensivo (in quanto distinto dal liberalismo politico) secondo la terminologia di Rawls; vedi Rawls 1996. Sulla proprietà di sé vedi anche Thomson 1990, cap. 8.

¹⁵ Questa idea è molto probabilmente un prodotto della cultura europea moderna, del giusrazionalismo e dell'Illuminismo, sebbene il cristianesimo la contenesse già in potenza. Si può dubitare che, al di là del consenso retorico di cui essa gode, l'idea dell'eguaglianza morale di tutti gli esseri umani orienti effettivamente la condotta ordinaria e i sentimenti morali di chi pure l'afferma. Di fatto, nella loro condotta ordinaria le persone non sembrano affatto trattare tutti gli esseri umani con eguale considerazione e rispetto, come se tutti avessero lo stesso valore. Per esempio, le persone tendono ad attribuire al proprio benessere e a quello dei loro cari e delle persone loro vicine (culturalmente e/o geograficamente) più importanza di quanta ne attribuiscano al benessere di persone loro estranee e lontane. In un certo senso – ed è questo l'aspetto più rilevante – ciò è ritenuto moralmente accettabile; in alcuni casi addirittura doveroso (si pensi al dovere di prendersi cura dei propri cari). Se l'idea che le persone meritino di essere trattate con eguale considerazione e rispetto trova un qualche – pur debole – riscontro nella nostra pratica effettiva è sul piano politico, non sul piano morale della condotta individuale. La nostra pratica effettiva è maggiormente conforme all'idea dell'eguaglianza politica degli esseri umani di quanto sia all'idea della loro eguaglianza morale, pur rimanendo molto lontana dal conformarsi pienamente a entrambe.

Il principio dell'eguaglianza degli/delle appartenenti a una società politica in quanto tali è descrivibile come il principio secondo cui 1) le istituzioni di una società dovrebbero trattare tutte le persone che le appartengono con eguale considerazione e rispetto e 2) le persone, quando agiscono nel loro ruolo di appartenenti a una società politica, dovrebbero trattarsi l'un l'altra con eguale considerazione e rispetto. Consideriamo ora cosa significhi trattare un insieme di persone con eguale considerazione e rispetto.

Eguale considerazione (imparzialità). Trattare un insieme di persone con eguale considerazione significa attribuire agli interessi di ciascuna di esse un peso eguale, non ritenere che gli interessi di una di esse meritino di essere considerati più importanti di quelli delle altre. Si tratta di un principio egualitario che gode da tempo di ampio consenso e che, si potrebbe affermare, costituisce l'elemento comune a tutte le concezioni plausibili della giustizia oggi in circolazione¹⁶, al di là delle enormi differenze che sussistono tra di esse¹⁷.

Diverse concezioni che affermano questo principio dissentono tuttavia tra loro rispetto a due questioni: 1) in cosa consista l'interesse di una persona e come stabilirlo; 2) quale comportamento manifesti eguale considerazione per gli interessi di tutte le persone. Rispetto al primo punto, è possibile distinguere concezioni della giustizia che concepiscono gli interessi delle persone in senso oggettivistico, ossia come indipendenti dalle preferenze soggettive, altre che li concepiscono in senso soggettivistico, ossia come determinati dalle preferenze soggettive, e altre ancora che, pur concependoli in senso soggettivistico, ritengono che le preferenze espresse dalle persone, per essere un indizio dei loro interessi reali, debbano essere qualificate, ossia formulate in circostanze favorevoli e alla luce di tutte le informazioni rilevanti. Rispetto al secondo punto, invece, si discute se la massimizzazione dell'interesse collettivo manifesti eguale considerazione per gli interessi di tutti gli appartenenti a un gruppo sociale o no¹⁸.

Eguale rispetto (neutralità). Si può ritenere che manifestare eguale rispetto per tutte le persone significhi semplicemente manifestare eguale considerazione per i loro interessi. Se si assume ciò, eguale considerazione ed eguale rispetto coincidono. Tuttavia, esiste una possibile interpretazione del principio dell'eguale rispetto alla luce

¹⁶ In questo senso, il principio dell'eguale considerazione definisce oggi un requisito di plausibilità di una teoria della giustizia, che esclude anche solo dalla seria considerazione concezioni della giustizia che non ne riconoscono la validità, ossia concezioni che affermano che gli interessi di alcune persone sono più importanti di quelli di altre. Mutuando l'espressione da Tronto (1993), potremmo dire che un tale principio costituisca oggi un «confine morale».

¹⁷ L'adesione al principio dell'eguale considerazione accomuna, per esempio, teorie neogiusnaturalistiche come quella di John Finnis, l'utilitarismo, e teorie neocontrattualistiche come quella di Rawls; vedi, per esempio, Finnis 1980, Singer 1993, Rawls 1999 e 2001. Tracce di un ideale egualitaristico di questo tipo sono ravvisabili sin dall'antichità e costituiscono un presupposto anche del cristianesimo, seppure per molto tempo queste dottrine siano state vissute entro società che nei loro assetti istituzionali manifestavano ben altre convinzioni.

¹⁸ Si tratta di uno degli aspetti centrali della controversia tra l'utilitarismo e i suoi critici; cfr., per esempio, Brandt 1979, Hare 1981 e Singer 1993 per la difesa dell'utilitarismo, e Finnis 1980, Rawls 1999 e 2001, Dworkin 1977 per la critica.

della quale esso risulta chiaramente distinto dal principio dell'eguaglianza di considerazione. Secondo una tale interpretazione, trattare con eguale rispetto le persone non significa semplicemente attribuire eguale considerazione ai loro interessi, ma attribuire eguale considerazione alle loro idee, alle loro credenze (per questa distinzione, cfr. Dworkin 1993). In questo senso, trattare con eguale rispetto tutte le persone significa astenersi dall'assumere che alcune persone siano meglio situate di altre per decidere cosa sia vero, buono, giusto o bello; significa riconoscere che tutte le persone sono dotate di capacità cognitive simili (noi incluse/i) e che in caso di disaccordo è possibile che a sbagliarsi non siano loro, ma noi.

Ovviamente, nella misura in cui una persona crede qualcosa, essa ritiene che le ragioni che ha di crederlo siano migliori di quelle che sostengono credenze opposte e quindi di quelle di chi sostiene tali credenze (a meno che non ritenga le proprie credenze infondate, cosa che in alcuni casi è possibile). Trattare le persone con eguale rispetto significa allora riconoscere che il dissenso non possa essere risolto con la coercizione ma eventualmente con il dialogo, con il confronto.

Il principio dell'eguale rispetto stabilisce che nessuno possa pretendere di decidere che cosa sia nell'interesse di una persona, quali siano i suoi bisogni e quali dovrebbero essere i suoi desideri, al posto suo. Ciò significa che il principio dell'eguale rispetto giustifica l'adozione di una concezione soggettivistica del benessere e dunque degli interessi di una persona, che connette l'uno e gli altri alla realizzazione dei suoi desideri. Sono compatibili con l'eguale rispetto i tentativi di mettere una persona nelle condizioni di fare scelte informate e consapevoli e i tentativi di convincerla argomentativamente a condividere determinate credenze, ma, in ultima istanza, solo egli/ella può decidere quali siano i suoi interessi e quali i suoi bisogni e desideri. O, meglio, nell'assenza di un metodo per stabilire che cosa sia nell'interesse di una persona, la soluzione più rispettosa è quella di lasciare che egli/ella scelga per sé anche se è sempre possibile che si sbagli (e che se ne renda conto).

Ciò implica, tra l'altro, che non spetta allo Stato decidere quali bisogni e desideri possano essere soddisfatti e realizzati e quali no. Ciò che lo Stato può fare è rendere disponibili alle persone alcuni dei mezzi necessari a soddisfare, in certa misura, i loro bisogni e a realizzare i loro desideri quali che essi siano. Mezzi di questo tipo includono libertà, poteri, saperi, risorse esterne e interne.

Il principio che prescrive l'eguale rispetto per tutte le persone, diversamente da quello che prescrive la loro eguale considerazione, è lontano dal godere di ampio consenso. L'adesione a un tale principio non accomuna le diverse concezioni della giustizia oggi disponibili, al di là della rappresentazione che esse danno di sé¹⁹. Es-

¹⁹ Per esempio, concezioni giusnaturalistiche che assumono una concezione oggettivistica di cosa sia bene per le persone e, in base a essa, sostengono che certe cose siano nell'interesse (o contro l'interesse) di alcune persone anche se esse non lo riconoscono (vedi, per esempio, Finnis 1980, George 1993), non manifestano, secondo questa concezione, eguale rispetto per le persone, poiché assumono che alcune

sa caratterizza solamente le concezioni della giustizia che si potrebbero dire neutraliste²⁰.

Il principio dell'eguale rispetto è un principio molto importante, con particolare riferimento alla possibilità di pervenire alla formulazione di una concezione della giustizia capace di generare ampio consenso dato il fatto del pluralismo (cfr. Rawls 1996). Mentre infatti nelle sue scelte personali una persona può orientarsi in base alla concezione morale che ritiene più valida in base alla sua visione del mondo, quando un gruppo di persone che hanno diverse visioni del mondo e diverse convinzioni morali in esse radicate deve pervenire a un consenso, è difficile che possa riuscirci a meno che tutte le persone non aderiscano al principio dell'eguale rispetto.

Ricapitolando, l'idea dell'eguaglianza politica delle persone implica che le istituzioni di una società politica e gli/le appartenenti a una società politica quando agiscono come tali dovrebbero trattare ogni persona con eguale considerazione e rispetto. Trattare le persone con eguale considerazione e rispetto significa trattarle in modo imparziale, attribuendo agli interessi di tutte un peso eguale. Trattarle con eguale rispetto significa invece astenersi dall'assumere che una qualche visione del mondo o idea del bene sia superiore alle altre e possa/debba essere promossa dalle istituzioni pubbliche.

3. Responsabilità. Il terzo principio che, in base alla giustizia come correttezza, concorre a determinare il significato del nostro concetto di giustizia è un principio di responsabilità. Secondo la giustizia come correttezza, l'idea di responsabilità è di importanza fondamentale per comprendere il significato di concetti – per esempio quelli di merito e di colpa – che spesso compaiono nei nostri giudizi sulla giustizia e l'ingiustizia delle istituzioni di una società.

Il concetto di responsabilità indica la relazione tra uno stato di cose e la persona dalle cui azioni esso dipende. In genere, diciamo che una persona è responsabile di uno stato di cose se a) lo stato di cose è una conseguenza delle sue azioni (che possono consistere in un fare o in un non fare), b) essa avrebbe potuto prevedere quello stato di cose come effetto certo o anche solo probabile delle sue azioni, e c) essa, volendo, avrebbe potuto agire altrimenti in modo da evitare il prodursi di quello stato di cose.

Secondo la giustizia come correttezza, la responsabilità è un elemento rilevante per la determinazione della giustizia o dell'ingiustizia della struttura di base di una società. Molti dei nostri giudizi di giustizia sembrano infatti assumere a) l'idea che le

persone siano superiori alle altre se non altro nella capacità di discernere (razionalmente o a seguito di una qualche rivelazione) in cosa consista il bene per le persone.

²⁰ Vedi, per esempio, Rawls 1996, Nagel 1987, Ackerman 1980. Secondo Rawls il principio dell'eguale rispetto implicante neutralità rispetto alle diverse visioni del mondo e idee del bene è distintivo del liberalismo, quantomeno del liberalismo politico. Di fatto, tuttavia, diverse/i autrici e autori che si definiscono liberali e sono riconosciute/i come tali non aderiscono a quel principio; vedi, per esempio, Raz 1986.

persone abbiano titolo a ciò di cui sono le sole responsabili, sia esso qualcosa di positivo o qualcosa di negativo, ossia che non possano lamentarsene, e b) l'idea che le persone debbano rispondere degli stati di cose di cui sono responsabili, per esempio risarcendo eventuali danni che esse abbiano prodotto. L'idea di responsabilità gioca un ruolo importante anche in altri nostri giudizi morali che sembrano assumere c) l'idea che le persone non dovrebbero subire degli svantaggi a seguito di eventi di cui non sono responsabili. Tuttavia, ritengo che quest'idea non riguardi il nostro concetto di giustizia, ma piuttosto un altro nostro concetto morale, non meno importante di quello di giustizia: quello di solidarietà²¹.

2.2. DALLA GIUSTIZIA ALL'EGUAGLIANZA DELLE OPPORTUNITÀ

In questo paragrafo intendo sostenere, in base alla concezione della giustizia come correttezza, che una società giusta dovrebbe essere organizzata secondo il principio dell'eguaglianza strutturale effettiva delle opportunità sociali di agire, ossia in modo da garantire effettivamente a tutte le persone che le appartengono eguali opportunità sociali di agire. Ciò significa che, se entro una data società una certa persona A ha l'effettiva opportunità di agire in un certo modo X, un'altra persona B, che desideri agire nello stesso modo, dovrebbe, a parità di abilità innate e in assenza di interferenze che non hanno origine sociale, avere la stessa opportunità di farlo.

Procederò attraverso cinque confronti. Metterò innanzitutto a confronto la norma che prescrive di realizzare l'eguaglianza delle opportunità con la norma che prescrive di realizzare l'eguaglianza stretta delle risorse. Metterò poi a confronto la norma che prescrive l'eguaglianza giuridica delle opportunità sociali con quella che prescrive l'eguaglianza effettiva delle opportunità sociali. In seguito metterò a confronto la norma che prescrive l'eguaglianza delle opportunità sociali con quella che prescrive l'eguaglianza delle opportunità complessive (sociali e naturali) e la norma che prescrive l'eguaglianza competitiva delle opportunità con quella che prescrive l'eguaglianza strutturale delle opportunità. Infine, confronterò la norma che prescrive l'eguaglianza delle opportunità di agire con quella che prescrive l'eguaglianza delle opportunità di benessere.

In questo contesto non mi dilungherò a spiegare perché dalla concezione della giustizia come correttezza non possa che discendere un qualche requisito egualitario di giustizia distributiva che prescriva, quantomeno come base di partenza, una qualche forma di eguaglianza (eguaglianza stretta delle risorse o eguaglianza delle opportunità). Mi sembra che ciò consegua in modo piuttosto evidente dal princi-

²¹ Si tratta di un'idea che dovrà essere ulteriormente sviluppata, anche in considerazione del fatto che alcuni/e autori/autrici sembrano invece dell'avviso che anche (c) concorra a definire il nostro concetto di giustizia; vedi, per esempio, Dworkin 1981a e 1981b, Rakowski 1991. L'idea che (c) non sia rilevante per definire il nostro concetto di giustizia è invece rinvenibile in Nozick 1974 e, ritengo, anche in Rawls 1999 e 2001.

pio dell'eguaglianza politica, in particolare dal principio dell'eguale considerazione, in congiunzione al fatto che dal principio della proprietà di sé non dipende alcun titolo al possesso di risorse distinte dal proprio corpo (vedi nota 14).

1. Eguaglianza stretta delle risorse versus eguaglianza delle opportunità.

Non è facile capire come una società potrebbe essere organizzata per realizzare l'eguaglianza stretta delle risorse. Si potrebbe ritenere che una società che soddisfi quel criterio non sia semplicemente possibile poiché, data la tendenza degli esseri umani a scambiare tra loro i propri beni (talvolta in cambio di altri beni, talvolta in cambio di servizi), e dato che il valore di scambio di quei beni muta nel corso del tempo, delle ineguaglianze di risorse tra le persone si produrrebbero inevitabilmente e ciò renderebbe necessarie continue redistribuzioni delle risorse per restaurare l'eguaglianza. Credo tuttavia che una tale opinione sarebbe sbagliata. Ritengo infatti che sia possibile immaginare una società organizzata in modo da realizzare l'eguaglianza stretta delle risorse, pur ritenendo che una tale società non sia desiderabile, in quanto destinata a essere o gravemente inefficiente o gravemente ingiusta (secondo la concezione della giustizia come correttezza).

Si immagini una società in cui sia impedito agli esseri umani scambiare tra loro i propri beni. Entro una tale società immaginaria, gli unici scambi consentiti sarebbero quelli con un'autorità centrale, chiamiamola Stato, che presiederebbe totalmente all'organizzazione del lavoro e gestirebbe interamente la distribuzione delle risorse, sia di quelle naturali sia di quelle frutto del lavoro. Immaginiamo che lo Stato distribuisca periodicamente a tutte le persone sottoposte alla sua autorità una eguale quantità di denaro di cui esse potrebbero servirsi unicamente per acquistare beni o servizi dallo Stato. Ritengo che una tale società realizzerebbe l'eguaglianza stretta delle risorse. Infatti, nel corso della loro vita due persone vissute lo stesso numero di anni si troverebbero ad aver posseduto (consumato o accumulato) un insieme di risorse dello stesso valore.

Una tale società immaginaria sarebbe tuttavia destinata a essere o gravemente inefficiente o gravemente ingiusta. Poiché le risorse, quelle naturali e quelle prodotte dal lavoro, sarebbero egualmente distribuite tra tutte le persone, mancherebbe infatti ogni incentivo al lavoro.

Per non essere gravemente inefficiente una società organizzata in questo modo avrebbe solo due possibilità. La prima possibilità è quella di costringere le persone a lavorare, ma ciò risulterebbe gravemente ingiusto, perché violerebbe la proprietà di sé delle persone, il diritto esclusivo di usare il proprio corpo. La seconda possibilità sarebbe quella di cercare di coltivare una disposizione volontaria al lavoro negli appartenenti alla società. È certamente possibile coltivare una tale disposizione. Dopotutto, una società in cui nessuna persona lavorasse sarebbe caratterizzata da una tale scarsità di risorse che certamente qualche persona, intravedendo i vantaggi del lavoro (ed eventualmente il suo valore intrinseco), sarebbe indotta a lavorare. Tuttavia, anche qualora la società immaginata riuscisse a coltivare una dispo-

sizione volontaria al lavoro, a meno che tutte le persone non sviluppino la stessa disponibilità a lavorare – cosa piuttosto improbabile, data la diversità degli esseri umani e dei loro progetti di vita –, essa risulterebbe affetta da forme di ingiustizia. Infatti, le persone si troverebbero a ricevere eguali quantità di risorse in cambio di diseguali quantità di lavoro. Una persona che scegliesse di non lavorare affatto e una che scegliesse di lavorare molto riceverebbero comunque la stessa quantità di risorse (diversamente, verrebbe meno l'eguaglianza stretta delle risorse). La società sarebbe governata dalla regola «da ciascuna/o secondo la sua disponibilità a lavorare, a ciascuna/o egualmente», contraria al principio di responsabilità proprio della giustizia come correttezza e all'idea di merito che da esso dipende.

Peraltro, lo stesso problema si porrebbe anche nel caso, piuttosto improbabile, in cui la società riuscisse a coltivare una eguale disposizione a lavorare in tutte le persone, a meno che le posizioni lavorative non siano tutte eguali – cosa che renderebbe la società certamente inefficiente –, o a meno che la società non riuscisse a coltivare in tutte le persone anche un sentimento di indifferenza alla diversità delle posizioni lavorative – cosa ancor più improbabile. Infatti, diverse posizioni lavorative hanno un diverso valore intrinseco e sono diversamente appetibili. In presenza di diverse posizioni lavorative, alcune persone si troverebbero a svolgere lavori più leggeri e piacevoli e altre si troverebbero a svolgere lavori più pesanti e odiosi, in cambio della stessa quantità di risorse. Anche ciò sembra contrastare con le nostre intuizioni sul merito, la responsabilità e dunque la giustizia.

Rispetto a una tale società immaginaria, una società che realizzasse una qualche forma di eguaglianza delle opportunità risulterebbe al tempo stesso più efficiente e più giusta. Essa potrebbe infatti riconoscere la proprietà di sé delle persone, stabilendo che nessuna possa essere costretta a lavorare contro la sua volontà, e, al tempo stesso, distribuire in modo ineguale parte delle risorse tra le diverse persone in modo da promuovere l'efficienza (incentivando al lavoro) e riconoscere il merito. Ciò, purché ogni persona abbia, in una qualche accezione, le stesse opportunità di ogni altra di occupare le diverse posizioni sociali (cui corrisponderebbero diverse quantità di risorse).

2. Eguaglianza giuridica versus eguaglianza effettiva. Una società che realizzasse l'eguaglianza delle opportunità, in una qualsiasi delle sue accezioni, sarebbe una società simile alle nostre per il fatto che in essa le persone si troverebbero a ricoprire contemporaneamente più ruoli sociali cui corrisponderebbero diversi status. In una tale società si distinguerebbero, per esempio, il ruolo e lo status delle persone in quanto tali o in quanto cittadine/i dal loro ruolo e dal loro status in quanto lavoratrici/lavoratori. Una serie di diritti (in senso ampio), inclusi diritti al possesso di certe risorse, sarebbero distribuiti in base allo status di persona o di cittadina/o, mentre un'altra serie di diritti, inclusi diritti al possesso di ulteriori risorse, sarebbero distribuiti in base allo status di lavoratrice/lavoratore o in base ad altri stati. I diritti, e le risorse, di cui disporrebbe complessivamente una persona sarebbero determinati dalla somma dei diritti a essa spettanti in base a tutti i vari

ruoli sociali ricoperti. Supponiamo che a tutte le persone appartenenti (secondo un qualche criterio di appartenenza) a una data società sia riconosciuto lo status di cittadina/o e che in virtù di quello status a ciascuna di esse sia attribuito lo stesso insieme di diritti di base. Grazie a un tale insieme di diritti di base, che potrebbe includere diritti vertenti su certe risorse, le persone avrebbero le stesse opportunità sociali di fare certe cose, incluse le stesse opportunità sociali di accedere a ulteriori posizioni sociali (distinte da quella di cittadina/o) e ai diritti corrispondenti, o di concorrere per accedervi.

Particolarmente importanti tra le posizioni sociali distinte da quella di cittadina/o sarebbero le posizioni lavorative e le posizioni formative entro quelle istituzioni abilitanti (come la scuola e l'università) che conferiscono, tra l'altro, alcuni dei requisiti necessari ad accedere ad alcune posizioni lavorative. Ogni posizione lavorativa è caratterizzata da quattro elementi: a) una serie di requisiti necessari ad accedervi; b) un insieme di compiti (obblighi) e i diritti (in senso ampio) necessari a svolgerli, che ne determinano tra l'altro (insieme alle preferenze e alle disposizioni delle diverse persone) la maggiore o minore piacevolezza; c) un certo prestigio sociale (dipendente dal valore socialmente attribuito); d) una retribuzione nella forma di reddito.

La norma che prescrive l'eguaglianza delle opportunità tra tutte le persone esige, in tutte le sue possibili interpretazioni, che tutte le persone abbiano le stesse possibilità (in una qualche accezione di possibilità) di accedere, volendolo, alle varie posizioni lavorative.

Per confrontare l'eguaglianza giuridica con l'eguaglianza effettiva delle opportunità consideriamo due società immaginarie.

Nella prima società tutte le persone hanno le stesse opportunità giuridiche di accedere alle varie posizioni formative e lavorative, nel senso che non esiste alcuna norma giuridica che impedisce a una di esse di candidarsi a ricoprire una qualche posizione lavorativa o ad accedere alle istituzioni abilitanti. Tuttavia, in quella società l'accesso alle istituzioni abilitanti richiede una certa disponibilità di risorse private di cui le persone dispongono in misura ineguale poiché si ammette, per esempio, che i figli possano accedere alle risorse dei genitori. Inoltre, in quella società esistono pregiudizi tali per cui chi si trova nella posizione di selezionare le persone che devono ricoprire diverse posizioni formative o lavorative tende a discriminare le persone in base a fattori irrilevanti per adempiere ai compiti connessi alle diverse posizioni (per quanto essi possano credere che non siano irrilevanti) quali il sesso, il colore della pelle, l'aspetto fisico, le opinioni personali eccetera. Una tale società, molto simile alle nostre, realizza il criterio dell'eguaglianza giuridica delle opportunità sociali.

Nella seconda società, accanto all'assenza di norme che impediscono alle persone di candidarsi a ricoprire le varie posizioni formative e lavorative, esistono meccani-

smi redistributivi finalizzati a garantire a ogni persona le risorse necessarie per accedere. Inoltre quella società si impegna attivamente e in modo efficace a combattere i pregiudizi e a punire le discriminazioni. Una tale società è vicina a realizzare l'eguaglianza effettiva delle opportunità sociali.

Chiediamoci ora quale di queste due società immaginarie sia più giusta in base ai principi della giustizia come correttezza. Ritengo che la società più giusta secondo quei principi sia la seconda. Ciò perché nella prima società le persone sono svantaggiate in base a fatti di cui non sono responsabili (come l'estrazione sociale e l'esistenza di pregiudizi sessisti, razzisti o d'altro genere) e che sono il prodotto di una determinata struttura sociale o di determinate strutture culturali, dunque di qualcosa di cui gli esseri umani possono essere ritenuti collettivamente responsabili. La prima società risulta dunque essere ingiusta, perché non conforme all'idea che chi è responsabile di aver causato uno svantaggio a una persona o a un gruppo di persone – nel nostro caso, la società nel suo complesso – debba riparlo, come cerca di fare la seconda società, attraverso meccanismi e provvedimenti che, se non eliminano il fattore potenzialmente svantaggiante, ne contengano o eliminino gli effetti.

3. Eguaglianza delle opportunità sociali versus eguaglianza delle opportunità complessive. Le opportunità che le persone hanno di accedere alle diverse posizioni formative e lavorative non dipendono solo dall'assenza di impedimenti giuridici o di origine sociale, ma anche dalle differenze tra le abilità delle persone. Di alcune di queste abilità le persone possono essere ritenute responsabili. Si tratta di quelle abilità avanzate che esse si sono impegnate a sviluppare avendo la libertà giuridica e l'opportunità sociale di farlo e possedendo le abilità innate necessarie. Ma le persone non possono essere ritenute responsabili delle proprie abilità innate. Inoltre, le opportunità delle persone risentono anche di eventi sfortunati di origine non umana che colpiscono alcune persone e non altre (per esempio, malattie, incidenti, catastrofi naturali).

Si potrebbe ritenere che una società che si sforzi di contrastare e/o di compensare gli effetti sulle opportunità delle persone delle loro disabilità innate o di eventi sfortunati di origine non umana sarebbe più giusta di una società che si interessi solo dei fattori di origine sociale. Ritengo che ciò non sia vero, quantomeno secondo la concezione della giustizia come correttezza.

Certamente molte persone sottoscriverebbero l'idea che una persona non dovrebbe subire svantaggi di cui non è responsabile, e tentativi di contenere ed eliminare svantaggi di quel tipo non sono contrari ai principi della giustizia come correttezza; ritengo tuttavia che in base a quei principi non sia possibile sostenere che correggere o compensare svantaggi di origine non umana sia un requisito di giustizia. Ciò perché gli esseri umani non possono essere ritenuti responsabili, individualmente o collettivamente, di quegli svantaggi e dunque non possono essere ritenuti in dovere, in base al principio di responsabilità, di correggerli o compensarli.

Ciò non vale, ovviamente, in caso di svantaggi di cui gli esseri umani sono responsabili, in tutto o in parte, per esempio in caso di malattie riconducibili a inquinamento atmosferico o di disabilità dovute a incidenti sul lavoro causati dall'assenza di adeguate misure di sicurezza.

Quello di cui una società può essere invece ritenuta responsabile sono le conseguenze sociali di determinate disabilità innate o di determinati eventi naturali (cfr. Daniels 1985, 2008). Pertanto, in base al principio di responsabilità, la norma che prescrive l'eguaglianza delle opportunità sociali stabilisce che la società debba essere organizzata in modo tale che a tutte le persone, nei limiti del possibile, sia consentito accedere alle diverse posizioni formative e lavorative. Questo significa che le diverse posizioni sociali dovrebbero essere progettate in modo da essere il più possibile aperte.

Per rendere le posizioni sociali massimamente inclusive una società può procedere in due modi: semplificare al massimo le diverse posizioni in modo da ridurre al minimo i requisiti necessari per accedervi – il che renderebbe tuttavia il sistema decisamente inefficiente – o fare in modo, nei limiti del possibile, che le persone possano soddisfare quei requisiti. In questo modo, in base alla norma dell'eguaglianza effettiva delle opportunità sociali, è possibile giustificare indirettamente istituzioni molto simili a quelle che potrebbero essere giustificate in base alla norma dell'eguaglianza effettiva delle opportunità complessive (per esempio, l'accesso gratuito agli interventi e ai mezzi necessari a contenere o eliminare gli effetti sulle opportunità delle disabilità innate). Certamente, realizzare istituzioni pienamente inclusive avrebbe costi eccessivi in termini di efficienza, assumersi i quali risulterebbe irrazionale anche dal punto di vista di coloro che verrebbero inevitabilmente esclusi da un sistema più efficiente (ma che potrebbero beneficiare indirettamente degli effetti di un tale sistema). Ciò non toglie che molto possa essere fatto per aumentare l'inclusività delle istituzioni, compatibilmente con la conservazione di un buon grado di efficienza.

4. Eguaglianza competitiva versus eguaglianza strutturale. Si considerino tre distinte società immaginarie. Tutte e tre realizzano l'eguaglianza effettiva delle opportunità sociali. La prima società prevede un numero di posizioni formative e lavorative inferiore a quello delle persone desiderose di occuparle. La seconda società prevede un numero di posizioni formative e lavorative eguale (o superiore) al numero delle persone disposte a occuparle, ma le posizioni sono di diverso valore, dove il valore di una posizione formativa dipende essenzialmente dalle competenze che è in grado di fornire e il valore di una posizione lavorativa dipende essenzialmente dalla sua desiderabilità tenuto conto di tutti e quattro gli elementi caratteristici di ogni posizione lavorativa (requisiti; compiti; prestigio; reddito). La terza società prevede un numero di posizioni formative e lavorative eguale (o superiore) al numero delle persone disposte a occuparle ed esse sono di simile valore (per quanto riguarda le posizioni lavorative è possibile ottenere questo risultato giocando sul rapporto tra i vantaggi e gli svantaggi e tra i vantaggi intrinseci e quelli

estrinseci che ciascuna di esse comporta). Le prime due società realizzano l'eguaglianza competitiva delle opportunità sociali, la terza società realizza invece l'eguaglianza strutturale delle opportunità sociali.

Quale di queste tre società risulta essere più giusta secondo la giustizia come correttezza? Sicuramente la terza. Le prime due infatti non soddisfano il requisito dell'imparzialità che, come abbiamo visto, è uno dei requisiti dell'eguaglianza politica delle persone. Esse non attribuiscono eguale peso agli interessi delle diverse persone. In esse alcune persone – quelle che riescono ad accedere a posizioni formative o lavorative scarse o a quelle più desiderabili – hanno opportunità di fare cose – le cose che il fatto di occupare quelle posizioni consente di fare – precluse alle altre.

Poco importa che il meccanismo competitivo in base al quale si accede alle diverse posizioni sociali sia imparziale, come deve necessariamente essere, se è realizzata – come ho assunto che sia – l'effettiva eguaglianza delle opportunità. Ciò che interessa primariamente alle persone infatti non è l'opportunità di competere per l'accesso alle varie posizioni sociali, ma l'opportunità di accedere a esse, ai diritti (in senso ampio) che esse comportano e alle accresciute opportunità che quei diritti determinano. Sono queste – e non le opportunità di competere per esse – le opportunità a cui tutte le persone hanno un interesse che deve essere considerato in modo imparziale.

Una società che distribuisca in modo imparziale posizioni sociali scarse o di diseguale valore tra tutte le persone a esse interessate è descrivibile come una società che decide a sorte chi essa debba svantaggiare e chi debba avvantaggiare. In una tale società le persone si troverebbero a essere più o meno avvantaggiate in virtù di meccanismi di cui non sono personalmente responsabili, ma che dipendono dalla struttura della società.

Non si può escludere che si diano circostanze in cui non ci sia altro modo di stabilire come ripartire vantaggi e svantaggi sociali tra le persone se non quello di ricorrere a un meccanismo competitivo imparziale. Per esempio, circostanze in cui i vantaggi e gli svantaggi da ripartire siano indivisibili e scarsi (al punto da non poter soddisfare interamente la domanda). Tuttavia, certamente, in presenza della possibilità di organizzare la società in modo che vantaggi e svantaggi siano ripartiti egualmente, essa va preferita. È quanto farebbe una società che realizzasse l'eguaglianza strutturale delle opportunità sociali.

5. Eguaglianza delle opportunità di agire versus eguaglianza delle opportunità di benessere. Resta da stabilire se le opportunità sociali che dovrebbero essere attribuite in modo strutturalmente eguale siano le opportunità sociali di agire o le opportunità sociali di benessere, ossia se esse siano le opportunità di fare ciò che si vuole o si potrebbe volere o le opportunità di conseguire un certo stato di benessere soggettivo (la possibilità di concepire il benessere in senso oggettivo,

prescindendo dalle preferenze delle persone, violerebbe il principio dell'eguale rispetto).

Nel primo caso, la norma dell'eguaglianza delle opportunità implicherebbe l'attribuzione a ogni persona di un eguale insieme di diritti di base, inclusi quei diritti da cui dipende l'opportunità di accedere alle diverse posizioni formative e lavorative (che comportano ulteriori diritti). Nel secondo caso, invece, essa implicherebbe l'attribuzione a ogni persona di un insieme di diritti di base in grado di determinarne egualmente le opportunità di benessere, insieme che può variare da persona a persona. Secondo alcune/i autrici/autori, sono queste le opportunità che una società dovrebbe garantire egualmente a tutte le persone (vedi, per esempio, Cohen 1989, Arneson 1990), il che implicherebbe che nel decidere come dividere tra le persone le opportunità di accedere (direttamente o indirettamente) alle risorse disponibili si dovrebbe tener conto dei loro bisogni e/o dei loro desideri.

Prescindendo dal problema rilevante di misurare l'impatto di un certo sistema di diritti di base sul benessere di una persona in modo tale da poter fare confronti interpersonali di benessere, è più conforme ai principi della giustizia come correttezza, in particolare al principio di responsabilità, la norma che prescrive di realizzare l'eguaglianza delle opportunità di agire. Ciò perché le persone possono essere ritenute responsabili dei propri desideri (cfr. Dworkin 1981a, 1981b), essendo esse in grado di adattarli alle loro opportunità, come dimostra, per esempio, il fenomeno delle preferenze adattive (cfr. Elster 1983).

3. CONCLUSIONE PROVVISORIA

In questo saggio ho distinto diverse concezioni dell'eguaglianza delle opportunità e ho sostenuto che una di esse – l'eguaglianza strutturale effettiva delle opportunità sociali – sia qualcosa che una società che ambisca a essere giusta dovrebbe impegnarsi a realizzare. Ciò in base a quella che ritengo essere la concezione della giustizia meglio in grado di rendere conto non solo dei miei giudizi più stabili, ma anche di molte opinioni sulla giustizia che ritengo essere comuni entro molte società attuali (e che trovano parziale riconoscimento nei loro documenti fondamentali e, benché in misura ancora più ridotta, nelle loro istituzioni).

Tutti gli argomenti di questo saggio meriterebbero di essere ulteriormente chiarificati e sviluppati e cercherò di farlo nei miei prossimi lavori. In questa conclusione intendo limitarmi a sollevare alcuni problemi che una discussione più ampia delle idee oggetto di questo saggio non dovrebbe eludere.

1) In questo saggio ho sostenuto che una società giusta dovrebbe eguagliare le opportunità di agire delle persone. Assunta l'eguaglianza delle opportunità come base di partenza, resta da considerare la possibilità che da essa ci si possa allonta-

nare qualora ciò risulti per tutte/i più efficiente: la possibilità cioè che, anziché eguagliare le opportunità di agire delle persone, una società debba piuttosto promuoverne le opportunità secondo il criterio del *maximin*, ammettendo quelle ineguaglianze nelle opportunità che assicurano a chi gode di minori opportunità più opportunità di quelle di cui godrebbe se tutte/i disponessero di eguali opportunità²². Qualora si concludesse che anziché eguagliare le opportunità si dovrebbe promuoverle secondo il criterio del *maximin*, resterebbe inoltre da stabilire se si tratti di una esigenza di giustizia o piuttosto di una esigenza di efficienza con essa compatibile (cfr. Cohen 2008).

2) In un certo senso connesso con il problema precedente è quello della misura in cui sia giustificato lasciare che le differenze tra gli esseri umani che dipendono da processi di cui essi non sono responsabili ne condizionino le opportunità rendendole ineguali. Tali differenze possono essere positive, come nel caso di quelle abilità innate superiori alla norma che chiamiamo talento, o negative, come nel caso di quelle abilità inferiori alla norma che chiamiamo disabilità e che possono essere innate o dipendere da processi (malattie, incidenti eccetera) di cui gli esseri umani talvolta non sono responsabili.

Per quanto riguarda le differenze positive, si tratta di stabilire quanto peso possa avere entro una società organizzata secondo il principio dell'eguaglianza delle opportunità il talento innato e di indagare il rapporto – più difficile di quanto non si assuma comunemente – tra talentocrazia ed eguaglianza delle opportunità.

Per quanto riguarda le differenze negative, invece, si tratta di approfondire la tesi sopra affermata, secondo cui la giustizia (concepita nei termini della giustizia come correttezza) non richiede che gli esseri umani siano compensati per quelle disabilità di cui né essi né altri esseri umani sono responsabili.

Si tratta di una tesi che apparentemente contrasta con alcune opinioni piuttosto comuni, come quelle secondo cui una società dovrebbe garantire assistenza ai disabili e assistenza sanitaria a tutte/i o almeno a chi non possa permettersela, in tal modo sollevando dubbi sull'adeguatezza della concezione della giustizia come correttezza²³.

²² Si tratta, come noto, del criterio alla base del principio differenza di Rawls (1999, 2001).

²³ Voglio brevemente indicare in quali direzioni ritengo ci si dovrebbe muovere per difendere la giustizia come correttezza dall'accusa di inadeguatezza appena sollevata. In primo luogo, si dovrebbe mostrare che, muovendo dalla giustizia come correttezza, in congiunzione con due considerazioni ulteriori, è possibile giustificare un ampio diritto all'assistenza per i disabili e all'assistenza sanitaria per tutti. Le due considerazioni ulteriori sono le seguenti: a) la considerazione che spesso le disabilità sono il prodotto di processi determinati da vari fattori di alcuni dei quali gli esseri umani possono essere ritenuti responsabili; b) la considerazione secondo cui, se anche ci sono casi di disabilità di cui gli esseri umani non possono essere ritenuti responsabili, essi, essendo responsabili dell'organizzazione sociale, sono responsabili del fatto che una data disabilità si traduca in un handicap sociale (cfr. Daniels 1985, 2008). In secondo luogo, si dovrebbe sostenere che la giustizia non è né l'unica virtù di una società né la più importante, benché si possa ritenere che essa sia prevalente. Esistono altre virtù che una società può o meno realizzare; alcune di esse sono virtù morali, come la solidarietà, altre virtù non morali, come l'efficien-

3) Infine, due ulteriori problemi aperti su cui vorrei richiamare l'attenzione prima di concludere riguardano la relazione tra la norma dell'eguaglianza delle opportunità come criterio di giustizia e le variabili spazio e tempo.

Per quanto riguarda la variabile spazio, si tratta di stabilire a) quali siano i confini della società entro la quale l'eguaglianza delle opportunità dovrebbe essere garantita, ossia se la giustizia sia da perseguire entro i confini dei singoli Stati o a livello sovrastatale (macroregionale, globale) e b) (nel caso in cui prevalga l'idea che la giustizia vada perseguita entro i confini dei singoli Stati o a livello macroregionale) quale sia il criterio rilevante di appartenenza a una società in base al quale definire il gruppo di coloro le cui opportunità dovrebbero essere eguagliate: è sufficiente risiedere stabilmente entro i suoi confini o è necessario esserne cittadina/o a pieno titolo?

Per quanto riguarda la variabile tempo, invece, si tratta di stabilire se la giustizia imponga a una società di garantire a tutte le persone che le appartengono eguali opportunità nel corso della loro intera vita o solo in una fase particolare, per esempio dalla nascita al compimento della maggiore età.

za. È possibile mostrare come considerazioni di solidarietà e di efficienza siano in grado di rendere conto delle opinioni comuni sull'assistenza ai disabili e sull'assistenza sanitaria, senza bisogno di scomodare l'idea di giustizia.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Ackerman, B.A. (1980), *Social Justice in the Liberal State*, Yale University Press, New Haven; trad. it. *La giustizia sociale nello stato liberale*, Il Mulino, Bologna 1984
- Arneson, R.J. (1990), «Liberalism, Distributive Subjectivism, and Equal Opportunity for Welfare», *Philosophy and Public Affairs*, 19, n. 2
- Brandt, R.B. (1979), *A Theory of the Good and the Right*, Oxford University Press, Oxford
- Bourdieu, P. (1998), *La domination masculine*, Édition du Seuil, Paris; trad. it. *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano 1998
- Cohen, G.A. (1989), «On the Currency of Egalitarian Justice», *Ethics*, 99, n. 4
- (1995), *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge University Press, Cambridge
- (2008), *Rescuing Justice and Equality*, Harvard University Press, Cambridge (MA)
- Carter, I. (2005), *La libertà eguale*, Feltrinelli, Milano
- Daniels, N. (1985), *Just Health Care*, Cambridge University Press, Cambridge
- (2008), *Just Health: Meeting Health Needs Fairly*, Cambridge University Press, Cambridge
- Dworkin, R. (1977), *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge (MA); trad. it. parziale *I diritti presi sul serio*, Il Mulino, Bologna 1982
- (1981a), «What Is Equality? Part 1. Equality of Welfare», *Philosophy and Public Affairs*, 10, n. 3; poi in Id., *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2000; trad. it. *Uguaglianza di benessere*, in Id., *Virtù sovrana. Teoria dell'uguaglianza*, Feltrinelli, Milano 2002
- (1981b), «What Is Equality? Part 2. Equality of Resources», *Philosophy and Public Affairs*, 10, n. 4; poi in Id., *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2000; trad. it. *Uguaglianza di risorse*, in Id., *Virtù sovrana. Teoria dell'uguaglianza*, Feltrinelli, Milano 2002
- (1993), «Eguaglianza», in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma
- Elster, J. (1983), *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality*, Cambridge University Press, Cambridge; trad. it. *Uva acerba. Versioni non ortodosse della razionalità*, Feltrinelli, Milano 1989
- Finnis, J.M. (1980), *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, Oxford; trad. it. *Legge naturale e diritti naturali*, Giappichelli, Torino 1996
- George, R.P. (1993), *Making Men Moral: Civil Liberties and Public Morality*, Oxford University Press, Oxford
- Hare, R.M. (1981), *Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point*, Oxford University Press, Oxford; trad. it. *Il pensiero morale. Livelli, metodo, scopi*, Il Mulino, Bologna 1989
- Moore Jr., B. (1978), *Injustice: The Social Bases of Obedience and Revolt*, Macmillan, London; trad. it. *Le basi sociali dell'obbedienza e della rivolta*, Edizioni di Comunità, Milano 1983
- Nagel, T. (1987), «Moral Conflict and Political Legitimacy», *Philosophy and Public Affairs*, 16, n. 3

- Nozick, R. (1974), *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, New York; trad. it. *Anarchia, stato e utopia*, Il Saggiatore, Milano 2000
- Otsuka, M. (2003), *Libertarianism without Inequality*, Oxford University Press, Oxford
- Rakowski, E. (1991), *Equal Justice*, Oxford University Press, Oxford
- Rawls, J. (1996), *Political Liberalism* [1993], edizione ampliata, Columbia University Press, New York; trad. it. (dalla I edizione) *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Milano 1994
- (1999), *A Theory of Justice* [1971], edizione riveduta, Harvard University Press, Cambridge (MA); trad. it. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1998
- (2001), *Justice as Fairness: A Restatement*, Harvard University Press, Cambridge (MA); trad. it. *Giustizia come equità. Una riformulazione*, Feltrinelli, Milano 2002
- Raz, J. (1986), *The Morality of Freedom*, Oxford University Press, Oxford
- Sen, A.K. (1992), *Inequality Reexamined*, Harvard University Press, Cambridge (MA); trad. it. *La disuguaglianza: Un riesame critico*, Il Mulino, Bologna 1994
- Singer, P. (1993), *Practical Ethics* [1979], edizione riveduta, Cambridge University Press, Cambridge; trad. it. dalla I edizione *Etica pratica*, Liguori, Napoli 1989
- Steiner, H. (1994), *An Essay on Rights*, Blackwell, Oxford
- Thomson, J.J. (1990), *The Realm of Rights*, Harvard University Press, Cambridge (MA)
- Tronto, J.C. (1993), *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, New York; trad. it. *Confini morali: Un argomento politico per l'etica della cura*, Diabasis, Reggio Emilia 2006
- Zanetti, G. (2004), *Introduzione al pensiero normativo*, Diabasis, Reggio Emilia

WORKING PAPERS PUBBLICATI

Antonella Besussi

Assoluti terrestri? Le sfide al liberalismo in una società post-secolare

WP-LPF 1-08

Chiara Martucci

Tre concetti di libertà: una rassegna critica

WP-LPF 2-08

Laura Cataldi

Promesse e limiti della democrazia deliberativa: un'alternativa alla democrazia del voto?

WP-LPF 3-08

Emanuela Ceva e Andrea Fracasso

Seeking Mutual Understanding. A Discourse Theoretical Analysis of the WTO Dispute Settlement System

WP-LPF 1-09

Maurizio Ferrera (a cura di)

Come costruire un'Europa più liberale? Un dialogo a più voci

Contributi di Paul Magnette, Maurizio Ferrera,

Antonella Besussi, Vivien A. Schmidt

WP-LPF 2-09

Adele Lebano

Thick Liberalism? Una rassegna sul liberalismo perfezionista

WP-LPF 3-09

Nicola Riva

L'eguaglianza delle opportunità come criterio di giustizia: interpretazione e giustificazione

WP-LPF 4-09

I Working Papers e le notizie sull'attività
del Laboratorio di Politica Comparata e Filosofia Pubblica (LPF)

si trovano esclusivamente online:

<http://www.centroeinaudi.it/centro/laboratorio-di-politica-comparata-e-filosofia-pubblica-lpf.html>