

A ognuno il suo, a tutti lo stesso

di Anthony de Jasay

I nostri antenati più remoti erano cacciatori e raccoglitori, i quali si muovevano in piccoli gruppi alla ricerca di cibo. Poteva capitare che alcuni avessero fortuna e trovassero tante bacche o prendessero molto pesce, mentre altri non trovavano e non catturavano nulla per settimane. Oggi si ritiene che in quella società, invece di rimpinzarsi di cibo autocompiacendosi per la propria bravura, chi aveva cibo in abbondanza lo condividesse con chi non ne aveva. Quando la ruota della fortuna girava, s'invertivano anche i ruoli di benefattore e beneficiario. Se però qualcuno si dimostrava sempre migliore degli altri nel procurarsi il cibo, com'è probabile, non c'era alcun rovesciamento dei ruoli e la fame comune veniva puntualmente placata grazie alla generosità dei più abili.

Questo schema comportamentale, se davvero è esistito, di certo non ha contribuito a selezionare per la sopravvivenza solo i nostri antenati più abili, ma i gruppi che praticavano la redistribuzione. Le comunità che non attuavano questo metodo di sopravvivenza nell'equilibrio evolutivo sarebbero man mano diminuite di numero e con molta probabilità scomparse. Di conseguenza, la condivisione di beni in parti uguali divenne parte della nostra eredità genetica, anche se la portata di questo principio può non essere andata oltre la cerchia della parentela stretta.

La redistribuzione cessò di essere un'utile strategia di sopravvivenza genetica con l'adozione della stanzialità e con la produzione di cibo che non dipendeva più dalla fortuna o dall'abilità personale. (Dipendeva, e dipende tuttora, dalla fortuna in senso lato, come quella data da precipitazioni regolari; però, contro calamità naturali come la siccità per sopravvivere non si poteva applicare nessuna strategia di condivisione di cibo, perché da redistribuire rimaneva solo la miseria.) Più l'uomo si allontanava dai livelli di pura sussistenza, meno la redistribuzione diventava importante per la sopravvivenza genetica. Negli ultimi dieci millenni praticamente è stata quasi irrilevante nel preservare l'umanità dall'estinzione.

Eppure, nella natura umana è rimasto un certo fondamentale attaccamento alla redistribuzione, il quale non ha certo perso d'intensità e anzi forse nel corso dell'età moderna è addirittura aumentato. Tutti riusciamo a farci venire in mente qualcuno che possiede e usufruisce di cose migliori e in numero maggiore rispetto a noi e tutti, con l'unica eccezione (forse) dei ricchi sfondati e dei beatamente felici, possiamo immaginare qualche piano di redistribuzione che ci permetta di avere di più di queste cose e far sì che gli altri ne abbiamo meno. Non c'è bisogno di tirare in ballo l'invidia, anche se probabilmente anch'essa

Anthony de Jasay è uno dei maggiori pensatori liberali viventi ed è autore di importanti testi di filosofia politica quali The State (1985), Social Contract, Free Ride (1989), Choice, Contract and Consent (1991), Against Politics (1997), e Justice and Its Surroundings (2002). Di Anthony de Jasay l'Istituto Bruno Leoni ha già pubblicato "I principi della giustizia sociale" (Occasional Paper n. 15).

fa la sua parte. In realtà, basta capire che tutti preferiremmo avere più beni trasferibili invece che meno e che la maggioranza delle persone non dovrebbe provare nessun altruistico senso di colpa se queste cose vengono prese ad altri.

Se non abbiamo bisogno della redistribuzione per sopravvivere, ma un certo numero di persone ne viene ancora attratto per altre ragioni, allora emerge un enorme vuoto che deve essere colmato da argomentazioni filosofiche sui vari gradi di ambizione e audacia, con lo scopo di dimostrare che ciò che per molti può essere bello, sarebbe anche corretto se fosse socialmente giusto.

In questo saggio inizierò col passare in rassegna i tentativi di fornire una giustificazione filosofica alla redistribuzione: tentativi che collocano l'uguaglianza in una posizione di superiorità morale (Sezione I). Poi descriverò la posizione opposta, cioè quella caratterizzata da alcune semplici supposizioni logiche (Sezione II). Infine scenderò sul terreno intellettualmente meno ambizioso, il quale si interpone fra le due posizioni precedenti, dove taluni modelli di redistribuzione reali o proposti diventano oggetto non di argomentazione morale o logica, ma di scelta collettiva.

Sezione I: L'uguaglianza dall'alto della morale

1. L'identificazione della giustizia sociale

Con significhi il termine «sociale» all'interno dell'espressione «giustizia sociale» non è ovvio. Non si è mai discusso in che modo l'aggiunta di questo aggettivo distingua realmente la giustizia con o senza esso. In letteratura si ritrovano vaghi accenni che portano a pensare che la giustizia sociale abbia a che fare con la distribuzione (o che significhi semplicemente «giustizia distributiva»), ma questa non può essere la giusta interpretazione perché la giustizia *tout court* non è meno distributiva di quella sociale, anche se nel dar forma a una distribuzione vengono messi in atto principi diversi. Tuttavia, nessuna giustizia può fare a meno di essere distributiva.

La giustizia *tout court* può venire meglio identificata con riferimento a quell'insieme di regole che non vengono infrante se si vuole che uno stato di cose sia giusto, e che vanno invece infrante quando c'è un atto d'ingiustizia. La prima condizione che deve essere soddisfatta affinché queste regole siano giuste è che esse non siano imposte né da un'autorità né dall'applicazione di un regolamento di creazione di norme, ma ricevano un'adesione volontaria e vengano difese da quasi tutti i membri della società.

Nel mondo dei fatti empirici, c'è un insieme di regole importanti che risponde a questa descrizione. È quello delle convenzioni emerse spontaneamente nel passato e che continuano a sopravvivere, seppellite da strati di legislazione che le qualificano o le elaborano. Esse coordinano i comportamenti sulle norme di reciproco beneficio e sanzionano le deviazioni da tale strada. Una caratteristica fondamentale di queste regole è che sono fatti empirici e accertabili, e non il risultato di deliberazioni teoriche, né deduzioni da ciò su cui la gente (in circostanze ipotetiche) sarebbe d'accordo, né una qualche sottomissione a ordini di autorità superiori.

In forte contrasto con questa giustizia definita da regole, la giustizia sociale non ha regole che, una volta rispettate, determinino uno stato di cose giusto. Tuttavia, anche se non può essere definita in termini di regole di pertinenza, essa può essere seppur vagamente descritta in termini di aspirazioni e di cose che si ritiene si dovrebbero fare. La giustizia sociale aspira a trasformare l'ineguaglianza in uguaglianza e i suoi atti, come la redistribuzione fiscale o altri strumenti analoghi, sono votati a queste trasformazioni. Nella Sezione II.2 esporrò le ragioni che mi spingono a sostenere come tali

trasformazioni siano in gran parte illusorie e come in genere equivalgono a creare uguaglianza tramite l'annientamento degli altri.

Perché la giustizia sociale ha queste aspirazioni e perché vi si conforma? Se ci si potesse davvero questa domanda (il che accade raramente), la risposta standard sarebbe: la giustizia sociale richiede uguaglianza perché l'ineguaglianza la viola. Ovviamente, ciò è palesemente tautologico. Nessuna rivendicazione di superiorità morale basata su questa affermazione riuscirebbe a superare una disamina anche solo superficiale.

Per correttezza nei confronti della giustizia sociale bisogna ammettere che le sue rivendicazioni di superiorità non sono vuote come farebbe pensare la sua forma tautologica. D'ispirazione kantiana, essa si basa sul principio etico della *generalità* o dell'*equo trattamento*, dal quale ne consegue che l'ineguaglianza è moralmente cattiva perché non è uguaglianza, mentre l'uguaglianza è moralmente buona perché si conforma al principio etico postulato. L'efficacia del principio della generalità verrà messa alla prova nella prossima sezione. Come anticipazione, posso però dire che l'elusività e l'inconsistenza della giustizia sociale devono molto al fatto che la vasta famiglia delle uguaglianze comprende in sé un po' tutto, e che le singole uguaglianze non si accordano mai le une alle altre.

2. La selezione delle uguaglianze

Per rendere minima la confusione mentre procediamo, credo sia necessario infliggere al lettore l'iniziale tedio dell'ordine concettuale. Una *distribuzione* descrive le cose, per lo meno quantificabili in senso ordinale, che in una data situazione si concentrano nelle mani di beneficiari o vengono da essi reclamate con qualche argomentazione: beni o mali, premi o punizioni, lode o biasimo, onori, privilegi, benefici e oneri, vantaggi e debiti. Con *uguaglianza* o *equo trattamento* s'intende una certa regolarità nella distribuzione, tale che sarebbe ragionevolmente accurato prevedere la parte che un beneficiario effettivo o futuro riceve nella distribuzione del bene o del male. Qui per beneficiario si considera un individuo o una famiglia. Un caso è una descrizione completa del beneficiario, delle sue proprietà e condizioni, di chi è e cosa fa. Il principio della *generalità* richiede che la distribuzione fornisca una parte uguale a ogni caso. Richiede che vengano *trattati allo stesso modo casi uguali*.

Formalmente, un'uguaglianza può essere espressa come una funzione che collega una variabile dipendente (la quota di distribuzione) a una o più variabili indipendenti (le basi o le motivazioni per le quali si riceve questa quota). Una funzione che abbia solo una variabile indipendente viene detta *uguaglianza semplice*; una funzione che presenti più di una variabile indipendente *uguaglianza composta*. La funzione, poi, può essere lineare (specificando un'uguaglianza aristotelica o proporzionata), oppure non lineare (specificando un'uguaglianza più o meno proporzionale).

Normalmente, le uguaglianze semplici esprimono una dipendenza dal *fare* o dall'*essere*. Se diciamo, «A ogni studente che studia, uno stipendio», lo stipendio sarà riservata ai casi in cui c'è uno studio effettivo. Invece, se si dice «A ogni studente uno stipendio», quest'ultimo dipende solamente dal termine precedente, cioè dallo status di studente. Un esempio forse meno marcato di questa alternativa è quello dato dalla differenza fra un lavoratore pagato a ora, il cui stipendio dipende dalle ore lavorate in una settimana, e un direttore che invece ha uno stipendio annuale dovuto al suo status, cioè al fatto di essere un direttore (benché il fatto stesso che lo sia a sua volta dipende da ciò che ha *fatto* o sta *facendo*). La distinzione basilare è fra beneficiari che condividono quote di distribuzione perché si comportano in un certo modo (si danno da fare, mettono a frutto le proprie capacità, ottengono dei risultati) e destinatari che

devono la loro quota di distribuzione al loro status di esseri umani. Si può considerare quest'ultimo caso come un caso limite della classe di funzioni non lineari, dove la quota di distribuzione ottenuta cresce meno proporzionalmente all'azione che porta a ottenerla, fino al punto che l'azione stessa scivola nell'irrelevanza e i beneficiari rimangono con la stessa parte di distribuzione indipendentemente da ciò che fanno, e se lo fanno. A volte si può riscontrare nelle argomentazioni della giustizia sociale una certa propensione a favorire nel ruolo di variabile indipendente lo status rispetto alle azioni.

Un'uguaglianza composta è data da una variabile dipendente sulla quale diverse variabili indipendenti hanno esercitato un certo peso. Possono essere lineari o non lineari, oppure basate sull'essere o sull'avere a seconda dei casi. Per esempio, la distribuzione della retribuzione complessiva fra i dipendenti di un'azienda può dipendere, fra le altre cose, da un salario mensile base, dalle ore lavorate, dalle capacità, dalla produttività, dall'anzianità, dalle responsabilità, dalla situazione familiare, ecc. In generale, un'analisi regressiva con variabili selezionate può spiegare la maggioranza dei risultati della distribuzione. Ciò che resta escluso dalla spiegazione solitamente può essere ridotto aggiungendo all'analisi altre variabili indipendenti, finché si giunge a una completa spiegazione; se non ci si riesce, significa che queste rimanenze possono essere attribuite a qualche elemento caotico tipico delle situazioni non perfettamente ordinate. È ovvio che quando l'analisi regressiva spiega, in larga o stretta misura, una distribuzione come un'uguaglianza composta, il critico può sempre ritenere irrilevanti o moralmente biasimevoli alcune, o tutte tranne una, variabili esplicative e può pensare che la distribuzione sia un'ingiusta ineguaglianza. Non c'è risposta a questo tipo di critica mossa a una distribuzione particolare; ognuno deve essere libero di avere un'opinione, ma nessuno deve pretendere che le proprie idee abbiano la precedenza su quelle rivali.

Questo ragionamento ci fa capire che i risultati distributivi raramente, se non mai, sono in predominanza caotici; al contrario, quasi sempre nascondono un qualche tipo di uguaglianza composta. L'uguaglianza particolare che l'analisi regressiva riesce a rivelare può o meno soddisfare tutti allo stesso modo. In ogni caso, di certo non viola la giustizia sociale dal momento che si presuppone che essa venga infranta solo da ineguaglianze. Si noti anche che, se si assume questa posizione, della giustizia sociale non resterebbe molto, oltre a una serie di pareri su quale uguaglianza sia da preferire fra due o più alternative. Affinché questi pareri rappresentino una valida rivendicazione di superiorità morale, ci dovrebbe essere una qualche regola per ordinare i vari pareri rivali in una gerarchia che possa dire quale debba prevalere. Ma non esiste nessuna regola simile.

Torniamo al principio di generalità e al precetto «Trattare allo stesso modo casi uguali» che esso implica. Ogni caso è diverso da qualsiasi altro almeno in un aspetto, altrimenti non sarebbe un *caso* distinto. Se preso alla lettera, il principio di generalità si dimostra quindi privo di senso dal momento che se fosse applicato si ridurrebbe a «Trattare ogni caso per se stesso». Per salvare il principio di generalità ogni caso dovrebbe essere ridotto all'uguaglianza con tutti gli altri. Il «velo d'ignoranza» di Rawls può essere considerato un espediente per ottenere tutto ciò facendo in modo che ipoteticamente ogni beneficiario di una convenuta distribuzione agisca come se fosse uguale a tutti gli altri. Applicarsi su un simile artificio si è dimostrato un esercizio mentale che ha attirato molti studiosi ma, essendo una finzione arbitraria (cfr. Sezione I.3) non può contribuire a innalzare la dottrina della giustizia sociale a una posizione di superiorità morale.

Forse, si potrebbe ammettere una formulazione meno rigorosa del principio di generalità. «Casi uguali» si potrebbe leggere non come somiglianza in ogni aspetto, ma

come uguale dipendenza di ogni caso dalla stessa variabile indipendente, così che se fossero trattati allo stesso modo prevarrebbe un'uguaglianza di tipo semplice. Per esempio, così si potrebbe dire che se ogni lavoratore viene retribuito con la stessa paga oraria, tutti i lavoratori sono trattati allo stesso modo. Però ci si accorge subito che l'uguaglianza della paga oraria annulla molte altre possibili uguaglianze alternative, come ad esempio «A tutti, la stessa paga settimanale» (indipendentemente dalle ore lavorate), oppure «A tutti, a seconda del rendimento», e così via.

Tutto ciò dimostra che la giustizia sociale non è in grado di produrre la scelta fondamentale che le si richiede, cioè scegliere fra uguaglianza e ineguaglianza, e questo perché in genere è una scelta non disponibile. Se esiste, è confinata a distribuzioni che sono in predominanza caotiche e non governate da principi logici discernibili. Quello a cui la giustizia sociale può giungere è la scelta di una uguaglianza, annullando però così una o più uguaglianze semplici o composte.

In definitiva, se anche si riconoscesse che il principio di generalità legittimi la superiorità morale dell'uguaglianza sull'ineguaglianza, bisognerebbe fare uno sforzo ben maggiore per innalzare a tale superiorità la dottrina della giustizia sociale in base al solo motivo che poche distribuzioni si rivelano caotiche o, in altre parole, davvero ineguali. Nella prossima sezione, cercherò di dimostrare che non dovrebbe essere ammessa neanche la premessa iniziale della generalità e che, anzi, è arbitrario pretendere che lo si faccia.

Appare già abbastanza chiaro che se si vuole davvero mettere in pratica la dottrina della giustizia sociale questa deve essere epurata di tutte le sue pretese insostenibili o, al meglio, deboli. Si devono selezionare alcune uguaglianze rilevanti e abbandonare ogni tentativo di renderle compatibili con qualche forma di uguaglianza generalizzata.

Le politiche redistributive, messe in atto o richieste, e i dibattiti accademici e quotidiani sembrano convergere tutti su tre uguaglianze particolarmente rilevanti nella nozione popolare di giustizia sociale: uguaglianza di reddito o di ricchezza, uguaglianza dei consumi e uguaglianza di utilità. Subito dopo queste troviamo l'uguaglianza di rispetto e altre più elusive uguaglianze di diritti.

Di solito, la discussione accademica sulla giustizia sociale quando parla di uguaglianza tende a postulare l'uguaglianza di reddito. L'uguaglianza di reddito non richiede necessariamente di livellare i redditi al lordo d'imposta, perché potrebbe anche essere ottenuta al netto d'imposta. Concentrarsi su questo secondo aspetto presenta il vantaggio di evitare la chiara violazione della proprietà e delle libertà di contrattazione, costituita dai tentativi di uguagliare i redditi al lordo d'imposta, e di lasciare questi due elementi apparentemente intatti e liberi di terminare la distribuzione lorda. Quindi si uguaglierebbero i redditi netti con mezzi fiscali, il che sembra un intervento meno brutale, anche se ha lo stesso effetto.

L'uguaglianza dei consumi richiede che, indipendentemente dal reddito, alcune categorie di persone siano in grado di consumare (come per esempio nella sanità) o di essere fatte consumare (come per esempio nell'istruzione obbligatoria) la stessa quantità di alcuni beni.

L'uguaglianza delle utilità deve la sua importanza a due diverse nozioni. Una è quella per cui utilità godute da persone diverse sono quantità misurabili e quindi possono essere confrontate in termini oggettivi. L'altra è che man mano che il reddito sale, la sua utilità sale proporzionalmente assai meno, così che uguagliare i redditi aumenterebbe la somma delle utilità godute dai beneficiari, anche se ciò non può garantire che ognuno abbia la stessa quota nel totale. L'uguaglianza delle utilità può assumere forme

eccentriche, come quando si dice che un individuo cieco e zoppo avrebbe bisogno di un reddito superiore a quello di un milionario per non sentirsi da meno, anche se poi nessuno lo pensa davvero. Un uso molto più sostanziale dell'uguaglianza delle utilità è la richiesta, spesso soddisfatta, che gruppi sociali particolarmente meritori ricevano un trattamento privilegiato, sovvenzioni o concessioni fiscali, anche se ciò implica una violazione dell'uguaglianza di reddito. Si può ipotizzare con una certa sicurezza che, se si ottenesse una qualche forma di uguaglianza di reddito, la ricerca dell'uguaglianza di utilità in quest'ultima forma la sovvertirebbe continuamente. La congettura inversa è solo poco meno plausibile: se finisse col prevalere una qualche forma immaginaria di uguaglianza di utilità sulla distribuzione dei redditi, la giustizia sociale ne chiederebbe l'annullamento per ottenere l'uguaglianza dei redditi.

3. Il presunto difetto morale dell'ineguaglianza

Non essendoci ancora una ragione definitiva per affermare il contrario, è del tutto gratuito sostenere come fosse una verità lapalissiana che l'uguaglianza è intrinsecamente buona e l'ineguaglianza intrinsecamente cattiva. Abbastanza sorprendentemente, la pura asserzione di ciò è stata accettata con prontezza e sicurezza, e riecheggia nella letteratura sulla giustizia sociale e nel dibattito politico che si occupa di questo argomento. La situazione ricorda quella del racconto dei vestiti nuovi dell'imperatore. Tutti li lodano soprattutto perché lo fanno gli altri e a nessuno viene in mente di chiedere cosa ci sia di così bello. Pochi hanno abbastanza coraggio e candore da dire ad alta voce che l'imperatore non indossa alcun vestito.

La giustizia ha a disposizione lo strumento del «A ciascuno il suo»; la giustizia sociale quello di «A tutti lo stesso». Il primo è evidentemente la conclusione di una serie di lunghi e complessi accertamenti su cosa appartenga realmente a chi. Presuppone la conoscenza, almeno nei principi se non nei dettagli pratici, delle proprietà di ognuno, delle libertà che può esercitare senza ostacoli e dei contratti che definiscono gli obblighi che deve agli altri. Senza la specificazione di queste cose, lo strumento «A ciascuno il suo» sarebbe palesemente vuoto e si adatterebbe a qualsiasi argomento al quale lo si volesse applicare. Invece, non c'è una mancanza di specificazione simile in «A tutti lo stesso». Non è vuoto, ma postula in modo piuttosto adeguato che ciò che viene distribuito deve essere in parti uguali. (Il dubbio che ciò si possa fare davvero lasciando intatte le altre uguaglianze non viene preso in considerazione.)

Inoltre, lo afferma come se fosse una cosa ovvia, non chiedendosi se sia davvero così. Procedere in questo modo è senza dubbio una mossa efficace, come testimoniano la popolarità e la rispettabilità accademica di cui gode la giustizia sociale. Eppure, non fornisce alcuna difesa contro la rivelazione devastante, seppur espressa poche volte, che l'imperatore è nudo.

Affinché ci si possa rifare seriamente a pretese di superiorità morale, bisogna dire perché l'ineguaglianza è sbagliata e l'uguaglianza giusta. Esistono alcune argomentazioni che cercano di stabilirlo e che possono essere raggruppate in un certo numero di classi.

Una di queste è data dalle linee di pensiero in qualche modo derivanti da varie interpretazioni dell'insegnamento cristiano, molto influente nel Medioevo e, in seguito, anche dalla fine del XIX secolo in poi. L'epoca post-illuminista tramandò la tesi secondo la quale l'uguaglianza ha un valore strumentale (e l'ineguaglianza un disvalore), perché una distribuzione equa di beni portatori di felicità massimizza la felicità stessa che portano. La credenza in questa tesi persiste ostinatamente in tutti gli strati dell'opinione pubblica, tranne i più sofisticati. In una variante un po' meno ingenua, una persona

preferirebbe distribuzioni eque a quelle inique se avesse la stessa opportunità degli altri di avere un posto particolare nella società. Non c'è nessun motivo per supporre che una persona sia del tutto oscuro il posto che potrebbe occupare nella società. In effetti, sarebbe molto strano se fosse così. Per ottenere l'equiprobabilità di posto futuro si deve ricorrere alla morale in modo indiretto. E ciò indurrebbe le persone a nascondere a se stesse le qualità personali e le doti che potrebbero rivelare qualcosa del loro futuro nella società. Così si otterrebbe l'equiprobabilità. La morale ha il valore strumentale di portare le persone a scegliere quella distribuzione di reddito che massimizzi l'utilità da loro attesa («beni primari») se non avessero la minima idea di quale potrebbe essere il loro posto nella società.

Questa teoria ha il merito di non postulare che l'ineguaglianza sia sbagliata *in sé*. Quello che è moralmente sbagliato è avere talenti e doti, non perché darebbero adito a ineguaglianze se non si provvedesse a evitarlo, ma perché essi sono immeritati, e «quindi» moralmente arbitrari. L'implicazione è che quello che non è specificatamente meritato è immeritato; il talento o le capacità di una persona necessitano di una ragione giustificativa per non rientrare nell'«arbitrarietà morale».

Sostenere che qualcosa è immeritato se non ha una buona ragione giustificativa che lo spieghi non è meno arbitrario di affermare che qualcosa è meritato finché non c'è una buona ragione che dica il contrario. Asserire che una cosa è arbitraria e l'altra no è di per sé un arbitrio. Un ragionamento analogo si può applicare ai concetti di uguaglianza e ineguaglianza. Non c'è nessuna posizione di chiara superiorità che possa dichiarare che l'uguaglianza debba essere trattata diversamente dall'ineguaglianza. Entrambe necessitano di una ragione, o nessuna delle due. In ogni caso, entrambe sono parte di uno stato di cose che può essere giudicato e trattato su altri terreni.

Sezione II: Dall'alto della logica

1. Qui s'excuse, s'accuse (Chi si scusa, s'accusa)

La sezione precedente aveva il compito di persuadere il lettore del fatto che la posizione di predominio morale dell'uguaglianza nella migliore delle ipotesi è precaria, e nella peggiore è illusoria. Equiparare l'ineguaglianza con l'ingiustizia sociale è stata una mossa ingegnosa che ha dato i suoi frutti nell'opinione pubblica, ma la cui natura tautologica è stata facilmente svelata. Condannare l'ineguaglianza come qualcosa di moralmente arbitrario, benché sia una via di fuga alla tautologia inerente all'affermare che «l'ineguaglianza è ingiusta, la giustizia richiede uguaglianza, quindi l'ineguaglianza è ingiusta», è di per sé un arbitrio morale, perché il requisito per cui c'è una ragione morale dietro l'ineguaglianza ha esattamente la stessa valenza di quello per cui ci deve essere una ragione morale anche dietro l'uguaglianza.

Tuttavia, un'ampia corrente di pensiero politico (da Locke a Nozick, a altri libertari) ha preso alla lettera l'affermazione di superiorità morale della giustizia sociale fatta dai suoi sostenitori e ha innalzato le difese contro il vituperio morale gettato sulla proprietà che è libera di escludere il non proprietario. Giustificandosi a questo modo, come recita il detto, ci si accusa.

Lo scontro più importante fra «A ognuno il suo» e «A tutti lo stesso» è esattamente sulla proprietà. È mettendosi sulla difensiva in questo argomento che si avvallano implicitamente le accuse contro di essa.

Una solida base per l'accusa è quella offerta dalle due famose condizioni di Locke e in particolare dalla seria attenzione, il che è sconcertante, che è stata data e si continua

a dare a quest'accusa. La prima condizione dice che per appropriarsi legittimamente di una bene senza proprietario, una persona deve aver «congiunto il proprio lavoro» con tale bene. Benché risulti chiaro che «congiungere» non implica nulla di particolarmente oneroso – raccogliere un frutto da un albero è un'appropriazione legittima del frutto – questa condizione implicitamente riconosce che per appropriarsi di un bene senza proprietario non basta essere i primi a reclamarne la proprietà. Il principio «Chi lo trova se lo tiene» non è sufficiente e chi trova un bene deve anche «congiungere il proprio lavoro» con esso. La motivazione sembra risiedere nel fatto che tutto, incluso il bene trovato, è stato dato da Dio agli uomini, e quindi nulla è davvero privo di proprietario. Appropriandosi di un bene, il primo proprietario lo sottrae al resto dell'umanità e deve riparare a questo torto investendovi del lavoro. Non è chiaro perché ciò dovrebbe avere un valore di riparazione al torto.

Che tutto questo non indennizzi il resto dell'umanità, né compri il perdono del torto fatto, è ciò che traspare dalla seconda condizione di Locke. Appropriarsi di un bene è legittimo «quando si siano lasciate in comune per gli altri cose sufficienti e altrettanto buone», in altre parole se l'umanità non subisce nessuna perdita d'opportunità a causa del fatto che qualcosa del suo comune patrimonio ereditario è stato incluso in una proprietà privata individuale. Se la prima condizione avesse davvero effetto, la seconda sarebbe ridondante, e viceversa. In un mondo dove il costo del ritrovamento di beni senza proprietario cresce man mano che essi vengono acquisiti, o se la loro quantità è limitata, o entrambi i casi (com'è più probabile), diventa impossibile conformarsi alla seconda condizione dal momento che l'appropriazione continua e, per induzione a ritroso, diventa impossibile fin dal principio. L'apologia dell'appropriazione di Locke non solo fallisce completamente, ma lascia inoltre la macchia dell'ingiustizia sulla proprietà e dell'assunzione di colpa sul proprietario.

Da quel momento si è cercato di liberare la proprietà dall'assurda situazione creata da una difesa che si è rivelata un'autoaccusa. È stato detto, abbastanza ragionevolmente, che il trasferimento di tutti i beni conosciuti dalla proprietà comune dell'umanità a quella di un singolo ha causato una grande diffusione di ricchezza che ha ampiamente compensato tutti quelli per i quali non rimanevano «cose sufficienti e altrettanto buone». Tuttavia, anche questo non è di alcuna rilevanza, dal momento che anche una compensazione non richiesta non compra l'assoluzione. Ancora più importante, la stessa idea di compensazione riconosce che ci sia un'offesa, un danno, una violazione dei diritti altrui da indennizzare. La colpa del proprietario e l'illegittimità della proprietà vengono accettati come punti di partenza del ragionamento.

Una linea di difesa leggermente diversa, ma che si trasforma a sua volta in autoaccusa per il solo presupposto di esistere ed essere necessaria, si basa sulla curiosa nozione di autopossesso. I beni vengono creati dalle fatiche dell'io e dal momento che l'io è proprietario di se stesso, bisogna ammettere che allo stesso modo egli possiede i beni. Si potrebbe obiettare con pertinenza che quest'argomentazione fraintende il concetto di proprietà, poiché, benché una persona possa possederne un'altra come schiava, nessuno può possedere se stesso, se non altro perché non avrebbe senso parlare di «trasferimento consensuale». Queste obiezioni concettuali, comunque, sono influenti rispetto al punto in cui voglio arrivare, e cioè che, come la teoria della compensazione dovuta ai nullatenenti, il principio dell'autopossesso si erge a difesa della proprietà e, nel farlo, riconosce che ci sia un'accusa a cui si debba rispondere. In realtà, non c'è nulla di cui rispondere.

2. La logica a favore dello status quo

La presa di posizione apologetica a difesa della proprietà derivante da Locke, ma che sarebbe potuta sorgere benissimo anche senza la sua maldestra iniziativa, non è solamente un errore tattico di monumentale importanza: va anche contro l'impianto logico delle dichiarazioni che legittimano il caso.

Si consideri il modo di procedere della difesa. Essa sceglie una possibile accusa, diciamo quella per cui una persona, conformandosi con il principio «Chi lo trova se lo tiene», prende possesso di beni senza proprietario e priva tutti gli altri della possibilità di trovarli e tenerli. Tutti devono avere pari opportunità di appropriarsi dei beni in questione, quindi o nessuno può possederli, o tutti devono farlo («A tutti lo stesso»). Avendo formulato l'accusa, la difesa procede a provarne la falsità dimostrando che una pari opportunità per tutti di trovare lo stesso bene («Cose sufficienti e altrettanto buone») è in senso stretto materialmente impossibile. Poi, evoca altre possibili accuse, cioè che l'uguaglianza del requisito dell'opportunità ha attinenza non con la parità d'occasioni di trovare un dato bene o la proprietà in generale, ma con la parità d'occasioni di ottenere benessere materiale. Se alcuni hanno alcuni possedimenti e altri no, le loro opportunità non sono uguali. Benché quest'accusa non possa essere smentita in senso stretto, può comunque essere smontata sottolineando che il sistema capitalistico nel quale solo alcuni hanno proprietà si è dimostrato capace di generare un benessere materiale di gran lunga maggiore rispetto a qualsiasi altro sistema esistito, e in particolare a quello in cui nessuno poteva avere proprietà privata. Dal momento che la pari opportunità di proprietà è puramente strumentale alla pari opportunità di benessere, e dato che una proprietà ineguale produce maggior benessere, quest'ultima genera per ciascuno maggiori opportunità di ottenere benessere di quanto accadrebbe se la stessa proprietà fosse distribuita ugualmente fra tutti, o non concessa a nessuno. Successivamente, la difesa prende in considerazione l'accusa più debole, e cioè che uguaglianza e benessere non siano commensurabili (o almeno, è assai contestabile che lo siano) e non possono venire controbilanciati. Per opporsi a questo, la difesa ha fatto ricorso all'argomento, non meno ovvio, che il rispetto della proprietà è una delle convenzioni basilari della giustizia, alle quali gli uomini hanno aderito da tempo immemore o spontaneamente o per timore di venir sanzionati da coloro che vi aderivano.

Così si può andare avanti all'infinito. Il gioco di evocare accuse ipotetiche e rigettarle una alla volta può essere prolungato in modo indefinito dal momento che la sua durata dipende solo dall'immaginazione e dalla pazienza.

Invece che l'istituto della proprietà, forse sarebbe più pertinente prendere in considerazione un bene rappresentativo posseduto da un proprietario. Se vuole difendere il suo titolo prima di sapere se esso viene contestato o, eventualmente, su che basi, il proprietario deve pensare a motivi ipotetici plausibili e dimostrarne la falsità. La possibilità di riuscire a fare ciò dipende dal numero di elementi possibili, o da quello degli elementi che lui riesce a immaginare. Qualunque sia fra questi due l'insieme maggiore, il numero rimane non conoscibile. Al massimo può essere oggetto di congetture. Per dirla formalmente, è una distribuzione di probabilità in cui il numero degli elementi di possibile contestazione è infinitamente grande e ha una probabilità diversa da zero. Tenendo conto di ciò, diventa impossibile, non solo nella pratica ma anche logicamente, smentire l'accusa per cui il proprietario non avrebbe titolo valido rispetto alla sua proprietà. E questo è ovvio, dal momento che non appena si smentisce una possibile accusa, c'è sempre la possibilità che ne venga mossa un'altra.

Questo, il lettore l'avrà notato, è lo stesso ragionamento che porta alla presunzione di libertà, la quale sostiene che dal momento che le obiezioni concepibili a una modalità

d'azione non possono mai essere tutte smentite, la pretesa per cui la modalità d'azione è biasimevole può essere legittimata provando almeno una specifica obiezione. Finché questo non accade, si presume che l'azione sia libera. Allo stesso modo, finché non c'è una prova del fatto che il diritto di proprietà di un individuo è manchevole in qualcosa, esso va considerato valido. In definitiva, in virtù dell'asimmetria fra smentire e provare come modi di legittimare un'affermazione, non si può smentire un motivo d'invalidità di un titolo, ma lo si può verificare.

Davanti alle alternative «Il titolo è valido» e «Il titolo non è valido» c'è sempre una presunzione a favore di una delle due. Da che parte stia questa presunzione dipende dal caso reale, cioè dallo *status quo*. Se si tratta di un caso in cui nessuno ha valido titolo, l'asserzione per cui qualcuno possa stabilirne uno per se stesso non può essere smentita. C'è la presunzione che una simile rivendicazione non sia valida ed essa prevale finché qualcuno prova il contrario con un'argomentazione efficace che dimostri che ha un titolo valido. Mancando questa verifica, si presume che nessuno abbia un titolo valido.

Non serve spiegare che, se ciò è accettabile dal punto di vista logico finché vengono considerati decisivi dei fatti accertabili, cessa di esserlo in un approccio normativo. Se nessuno ha un titolo valido perché il principio «A tutti lo stesso» è realizzabile solo se tutti non hanno nulla, allora il ragionamento empirico è messo fuori discussione fin dall'inizio. Ci si potrebbe chiedere, quindi, come la norma «A tutti lo stesso», proposta ma ben lontana dall'essere stabilita, possa conferire una qualsiasi autorità a una simile preclusione.

3. *Assestarsi su una posizione di superiorità*

«A ognuno il suo» è un principio che si colloca su una posizione di superiorità poiché si riferisce a cose reali più che a opinioni, a differenza della dottrina della giustizia sociale, che cerca di stabilire ciò che si deve fare. Questa posizione non implica alcuna rivendicazione di bontà intrinseca dello *status quo*, tanto meno di maggiore auspicabilità rispetto ad altre alternative fattibili. Tuttavia, implica che richieste di riformulazione dello *status quo* non unanimi e antagoniste possano essere prese in considerazione solo se rettificano un'ingiustizia manifestatasi in una infrazione al sistema normativo su cui si basa lo *status quo*, e non se rettificano una situazione ritenuta ingiusta in base a una dottrina che rifiuta quello stesso sistema. Il sistema normativo dello *status quo* protegge la proprietà per prima appropriazione, «il trasferimento consensuale» e l'accordo sotto la libertà di contrattazione. Questa posizione non riconosce presunte ingiustizie che non siano conseguenze di atti che infrangono il sistema normativo. Davanti alle richieste di giustizia sociale, lo *status quo* della proprietà non deve rispondere di nulla. Rispondere di qualcosa, tranne nel caso in cui lo si stia anticipando, significa abbandonare la posizione di superiorità sulla quale invece ci si dovrebbe assestare.

Sezione III: Ridistribuzione

La presente sezione non ha carattere di validità generale. È limitata al caso in cui le regole, comprese quelle di proprietà e contrattazione, siano stabilite da un regolamento di creazione di norme (una costituzione) sotto la quale le alternative vengono scelte dal voto di una maggioranza all'interno di istituzioni comunemente note come democratiche e dove il regolamento di creazione di norme possa esso stesso essere cambiato, anche se gradualmente e in modo indiretto. Sotto un regolamento di creazione di norme accettato da una maggioranza, tende a prevalere il sistema di regole della maggioranza stessa. In questo caso, coalizioni di voto alternative attraggono membri

votanti con la prospettiva di modelli alternativi di redistribuzione di reddito o ricchezza. (La redistribuzione di altri beni trasferibili, quali privilegi, cariche o onori, non verrà trattata in modo separato). A meno di imprevisti, i votanti si uniscono a coalizioni il cui programma redistributivo offre loro il maggior guadagno o la minore perdita. Una redistribuzione dai ricchi ai poveri vince sempre su una distribuzione dai poveri ai ricchi.

1. *L'esca*

In un sistema democratico come quello sopra delineato, c'è il costante incentivo a smantellare la parte di antico sistema normativo che protegge il diritto di un individuo alle sue proprietà e al ricavato contrattuale o consuetudinario che gliene deriva. Anche se non se ne hanno prove certe, è plausibile ritenere che finché ricchezza o reddito saranno distribuiti in modo ineguale, una coalizione di maggioranza che includa i più poveri potrebbe aumentare la propria media di ricchezza o reddito rendendo più paritaria la distribuzione, oppure, se è già equa per qualche caso fortuito o per precedenti sforzi di redistribuzione, potrebbe renderla iniqua alle spese della minoranza.

Il risultato ricorderebbe un gioco di distribuzione ripetuto fra tre persone, dove a ogni giro i due giocatori più poveri si coalizzano per espropriare quello più ricco. Se tutti e tre fossero ugualmente ricchi o ugualmente poveri, due giocatori si coalizzerebbero per diventare più ricchi alle spese del terzo. Se si trattasse di un gioco di distribuzione a somma zero, cioè che non tenesse conto della produzione, i ruoli di ricchi e poveri si alternerebbero a ogni giro.

Questo meccanismo semplice e chiaro, comunque, funziona in modo meno evidente di quanto la teoria porterebbe a pensare. Un certo numero di ragioni, tutte classificate come «altre cose» non eque, contribuiscono a dare risultati meno semplici. Una di queste è data dalle vicissitudini della campagna finanziaria che gli organizzatori devono affrontare per i costi di reclutamento della coalizione di votanti, un'altra dal fatto che gli organizzatori non sono legati solo a uno specifico progetto redistributivo, ma anche a istanze collaterali indipendenti dal progetto, che però agli occhi dell'elettorato risultano a esso connesse. Nazionalismo, religione, mitezza nei confronti dei giovani delinquenti, omosessualità, energia nucleare ed etica del lavoro, ad esempio, sono tutte istanze che possono portare l'elettorato a votare contro un progetto redistributivo che massimizzerebbe i suoi guadagni, e a formare una coalizione vincente che promuova un guadagno minore o addirittura nessun guadagno. La conclusione più probabile è che la redistribuzione prima o poi ci sarà, ma meno inesorabilmente e radicalmente di quanto il meccanismo della regola della maggioranza porterebbe ad aspettarsi.

Esiste una paura endemica fra i più ricchi e un'altrettanto endemica speranza fra i più poveri che, se non ci dovesse essere una redistribuzione abbastanza veloce e decisa da far sembrare vicini questi obiettivi egualitari, la situazione potrebbe degenerare in una rivoluzione e si potrebbe combattere per la giustizia sociale sulle barricate. Ma non c'è nessun elemento che giustifichi questo timore (o speranza). Semmai, l'esperienza storica sembra dimostrare che le rivoluzioni sono il prodotto di condizioni del tutto opposte. È quando crollano le difese dello *status quo* e i suoi difensori sembrano concedere la loro posizione di superiorità che tendono a scoppiare le rivoluzioni. Eppure, per una qualche oscura ragione, le lezioni della storia a questo proposito non vengono mai imparate.

Quindi, è nozione comune e quasi incontestabile che la democrazia sociale costituisca uno strumento, adottato più o meno coscientemente, per prevenire la minaccia di sollevazioni rivoluzionarie. Si ritiene che in una democrazia l'elettorato non tollerebbe un sistema in cui la giustizia fosse quella della proprietà e della contrattazione se

non fosse indebolito da concessioni a popolari alternative egualitarie. La democrazia sociale ammette che un sistema di titoli garantiti e libero scambio produce forse più ricchezza di qualsiasi altro, ma spera di tenere un piede in due scarpe indebolendolo con ripetute e molto generose concessioni *ad hoc* a quella che genericamente viene chiamata giustizia sociale. Il risultato resta un argomento controverso.

Anche se la maggior parte di tutto ciò è costituita da luoghi comuni, c'è anche un briciolo di genuino interesse nell'opinione secondo cui ogni sostenitore della «libera impresa» deve approvare la democrazia sociale perché senza di essa il sistema in cui la libera impresa prospera sarebbe stato rovesciato da tempo. Se la redistribuzione è l'indispensabile esca da gettare all'elettorato per far sì che il sistema capitalista sopravviva, allora è vitale interesse del capitalismo sottoscriverla invece che opporvisi. Discutere delle basi morali del principio «A tutti lo stesso» e delle fondamenta logico-epistemologiche di quello «A ognuno il suo» diventa, al meglio, un passatempo senza conseguenze, al peggio, un fastidioso e discordo frastuono.

2. *A tutti lo stesso – fino a un certo punto*

Ci potrebbe essere, allora, un'altra posizione all'interno dell'opinione generale, con poco interesse per i principi o per l'estrapolazione di un concetto di giustizia a partire da uno o dall'altro. Nessuno insisterebbe sull'uguaglianza di questo o quello, ma tutti sarebbero soddisfatti da passi successivi verso un'uguaglianza semplice, senza preoccuparsi troppo della violenza che ciò comporterebbe nei confronti di uguaglianze composte. Nessuno inizierebbe un braccio di ferro per l'inviolabilità della proprietà e della libertà di contrattazione, ma tutti sarebbero d'accordo che una ricchezza moderata da qualche elemento (imposte sull'eredità, un'imposta progressiva sul reddito o un *micro-management* regolatore) in fondo non sono infrazioni eccessive.

Però, il nirvana stabilito da una tregua democratica di questo tipo è instabile. Forse ha risolto il conflitto fra ricchi e poveri, che altrimenti persisterebbe con richieste di uguaglianza di redditi, da una parte, e strenua resistenza, dall'altra. Ma non risolve le richieste di altre uguaglianze, in particolare di quella dei consumi. Il sorgere del *welfare state* è infatti in primo luogo una risposta alle domande di uguaglianza dei consumi in ambiti come l'assicurazione sociale obbligatoria, l'estensione e il livellamento dell'istruzione pubblica, la sanità pubblica e una miriade di altri beni pubblici minori. Fornire questi diritti non è essenzialmente, o forse per nulla, una questione di redistribuzione fra ricchi e poveri. Piuttosto, è un contributo di tutti i gruppi di reddito a fornire un bene pubblico particolare destinato a giovare soprattutto a uno di questi gruppi alla volta: genitori con figli in età scolare, anziani, parti che hanno bisogno di aiuto legale, malati, cultori dell'opera lirica, vittime di disastri naturali e tutti gli altri gruppi che ricevono cessioni dirette. Ho chiamato *churning* (rimescolamento) questo tipo di redistribuzione, perché essa non scorre in un'unica direzione definita e raramente è chiaro chi vi trae un netto beneficio e chi è il perdente. Una delle sue caratteristiche è che solo una piccola parte dei trasferimenti totali è fatta in denaro. La maggioranza dei benefici vengono dati in natura, il che riflette le convinzioni paternalistiche dei fornitori di *welfare* e l'acquiescenza dei beneficiari, inconsapevoli della perdita di *welfare* collettiva che subiscono dovendo accettare questi benefici in natura invece che in denaro.

E proprio qui sta una delle probabili cause dell'instabilità dei sistemi di *welfare state*, cronicamente trascinati alla deriva dello squilibrio finanziario senza che la loro relativa generosità incontri la soddisfazione dell'elettorato. All'interno di questo elettorato ogni gruppo ha uno stimolo perenne a combattere per benefici sempre maggiori e si mette al sicuro sapendo che i costi in eccesso verranno sopportati principalmente dagli altri gruppi, mentre – se smettesse di combattere – diventerebbe la vittima passiva degli

altri gruppi che lottano per le proprie richieste. Obiettivamente, un *churning* in cui predomina una redistribuzione orizzontale dovrebbe generare lo stesso antagonismo fra giovani e anziani, malati e sani, genitori e adulti senza figli che la redistribuzione verticale fra ricchi e poveri ha sempre originato, benché non sia evidente che ciò accade davvero.

Un buon modo per capire lo stato del gioco fra le due dottrine, con le relative visioni su ciò che ognuno dovrebbe avere, e il compromesso non dottrinale ma altrettanto infelice rappresentato dai sistemi contemporanei di *welfare state*, è riflettere sull'alternativa, parimenti non dottrinale, delineata per la prima volta da Milton Friedman¹ e successivamente sbocciata nelle serre accademiche in un gigantesco fiore di sfrenata fantasia che non ha mai attecchito nella pratica politica.

Per Friedman il punto più importante della redistribuzione non era ottenere più uguaglianza. Era convinto che il sistema capitalistico fosse un equilibratore naturale e quando formulò la sua proposta le cose sembravano proprio stare così. Per lui, l'oggetto della redistribuzione era alleviare la povertà, il che, ammetteva con un po' di rammarico, poteva richiedere talune costrizioni. Egli pensava però che l'incipiente *welfare state*, con le sue sovvenzioni e concessioni caotiche, lo stesse facendo con grande inefficienza. Calcolò che portare il 20% più povero delle famiglie statunitensi al livello del rimanente 80% tramite trasferimenti di denaro – ciò che chiamava imposta negativa sul reddito – sarebbe costato non più della metà di tutti i costi sostenuti in quel momento per combattere la povertà. Non riteneva che il 20% fosse necessariamente la giusta proporzione. Per lui, doveva essere il processo politico democratico a determinare quanto fosse la quota. Vedeva anche il pericolo che una maggioranza potesse sfruttare sistematicamente una minoranza, ma, sperando per il meglio, si fermò qui.²

L'«imposta negativa sul reddito» implica un ritorno dall'uguaglianza dei consumi all'uguaglianza del reddito o, più precisamente, all'uguaglianza di reddito fino a un certo punto. Friedman è il padre inconsapevole della più generale proposta di un «reddito minimo universale», che da allora è stata ampiamente sollecitata fra i sostenitori accademici della giustizia sociale. La loro proposta non si indirizza specificatamente alla povertà e non si sbilancia su quale reddito dovrebbe essere considerato come «minimo». Ovviamente, se tutti i redditi sopra la media venissero presi e distribuiti per pareggiare quelli sotto tale media, allora la media stessa diventerebbe il reddito universale minimo e si otterrebbe una completa uguaglianza di reddito, almeno sulla carta. La redistribuzione «fino a un certo punto» può essere leggera o radicale a seconda del «punto» fino al quale viene portata. Questo punto è ovviamente mobile ed è facile prevedere che lo sia in ascesa, piuttosto che in discesa.

È interessante notare che sembra esserci un'aperta rottura fra le implicazioni connesse alla povertà che solitamente accompagnano le richieste di giustizia sociale – che la povertà è un prodotto dell'ingiustizia del sistema e della cattiva sorte – e la proposta di reddito minimo universale, che ammette una povertà di tipo elettivo. Scegliere di godere di un reddito minimo passando le giornate sulla spiaggia è un buon motivo per ottenerlo, valido quanto il duro, noioso e onesto lavoro.

Alcune conclusioni

Questo saggio identifica la giustizia sociale come un tentativo di fornire una giustificazione morale alla trasformazione di distribuzione ineguali in uguali. L'asserzione per cui la morale è a favore dell'uguaglianza e contraria all'ineguaglianza è basata sul principio di generalità di Kant, che si è dimostrato privo di senso se preso alla lettera, e

di breve respiro se interpretato in modo generico. Fallendo questo principio, sia l'uguaglianza che l'ineguaglianza richiedono una motivazione, oppure non la richiede nessuna delle due. Trattare l'uguaglianza come valore strumentale invece che finale, come fece Rawls, non si dimostra efficace se non altro a causa dell'arbitrarietà del sostenere che ciò che non è specificatamente meritato è immeritato.

Molte delle incoerenze dottrinali della giustizia sociale derivano da una scarsa comprensione del concetto di uguaglianza. Le uguaglianze composte che spiegano le distribuzioni vengono ignorate o scartate, e interpretate come ineguaglianze. Mancando una regola generale chiara, la giustizia sociale si riduce alla scelta di alcune presunte ineguaglianze come obiettivi di una correzione tramite la redistribuzione.

Mentre la dottrina della giustizia sociale rivendica per sé una posizione di superiorità morale, la posizione di superiorità opposta è mantenuta dal sistema di regole di giustizia convenzionale, con la libertà di proprietà e contrattazione. Dal momento che le contestazioni al diritto non possono essere logicamente smentite, esiste una presunzione a favore dello *status quo* della proprietà. Il ragionamento è uguale a quello che porta alla presunzione di libertà.

Il compromesso redistributivo della democrazia sociale non si basa su alcuna dottrina, ma piuttosto sulla supposizione per cui senza di esso l'intero ordine sociale verrebbe rigettato. I sistemi *welfare state* democratici e sociali attuano la redistribuzione non tanto verticalmente, dai ricchi ai poveri, quanto orizzontalmente fra gruppi interessati a specifiche tipologie di diritti di *welfare*. Questo *churning* tende a essere disordinato e costoso in termini di benessere disperso. La proposta fatta da Milton Friedman di un'imposta sul reddito negativo venne formulata come metodo più conveniente e onesto per alleviare la povertà, senza nessun riferimento a richieste di giustizia sociale. In seguito, questa proposta si è sviluppata in un movimento dottrinale ambizioso che chiede un reddito minimo universale che possa comportare un'uguaglianza di reddito parziale o totale, e che verrebbe ottenuto come diritto. Non viene avanzato nessun nuovo argomento che spieghi perché la morale richiederebbe l'adozione di un sistema simile. Si potrebbe addirittura azzardare la previsione che gli appelli alla morale svolgeranno un ruolo progressivamente minore nella perorazione della giustizia sociale, e che saranno sostituiti da altri tipi di argomentazioni.

NOTE

1. Milton Friedman, *Capitalismo e libertà*, Studio Tesi, Pordenone 1995, capitoli 10-13.
2. Ivi, p. 194.

CHI SIAMO

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

COSA VOGLIAMO

La nostra filosofia è conosciuta sotto molte etichette: "liberale", "liberista", "individualista", "libertaria". I nomi non contano. Ciò che importa è che a orientare la nostra azione è la fedeltà a quello che Lord Acton ha definito "il fine politico supremo": la libertà individuale. In un'epoca nella quale i nemici della libertà sembrano acquistare nuovo vigore, l'IBL vuole promuovere le ragioni della libertà attraverso studi e ricerche puntuali e rigorosi, ma al contempo scevri da ogni tecnicismo.