

Giulio Panizza

## FORTUNA, CASO E GIUSTIZIA DISTRIBUTIVA

### Abstract

*This essay examines the idea of luck in its possible relation with distributive justice. It then presents Dworkin's distinction between "brute luck" and "option luck." In light of Rawls' A Theory of Justice and Williams' notion of equality from a human point of view, the essay analyzes the notion of merit in its constitutive elements – "genetic lotteries," "social capital," historical and cultural context, and individual initiative – in order to bring out an unconventional configuration of the concept.*

*Il lavoro è dedicato ad Anna e Vittorio*

1. Mentre nel 1580 si reca a Roma per far esaminare i primi due libri degli *Essais* ai rappresentanti della censura pontificia, Montaigne forse neppure immagina che uno dei pochi punti messi in discussione riguarderà una questione per lui tutto sommato secondaria, come l'uso del termine "fortuna"<sup>1</sup>. Ai teologi vaticani la fortuna appare infatti una nozione sospetta e vagamente sediziosa perché nega il finalismo intelligente e preordinato della Provvidenza divina, sostituendolo col finalismo cieco e ateo della casualità, una sorta di necessità imprevedibile e capricciosa. L'episodio di Montaigne illustra in modo efficace come la nozione di fortuna – che implica, come aveva visto bene Aristotele nella *Fisica*, una *soggettivizzazione* del caso che si piega al bene e al male della vicenda umana – appartenga a una *costellazione* concettuale, condivisa con il caso appunto, la necessità e la Provvidenza. Una costellazione arricchita dall'analisi di Hume che, in *An Enquiry Concerning Human Understanding*, introduce la probabilità e la sua modulata incertezza – come quando si gettano i dadi alla *roulette* e non si è in grado di fare immediatamente una previsione sensata – a spiegare quella che noi definiamo in modo neutro casualità. Naturalmente, il teorema di Bayes offrirà nel 1763 una formula per calcolare la probabilità attribuita a un evento quando aumenta il numero delle informazioni in nostro possesso, correggendo in crescita l'efficacia della nostra previsione. Ma resta il fatto che la probabilità, cui caso e fortuna su versanti differenti si accompagnano, si mostra pur sempre quale gestione oculata e razionale della nostra

---

<sup>1</sup> Cfr. A. COMPAGNON, *Un'estate con Montaigne*, trad. it. G. Girimonti Greco e L. Di Lella, Adelphi, Milano 2014, pp. 126-127.

ignoranza sulle cause effettuali. Insomma, affrontiamo le ampie distese, esaminabili tuttavia, dell'indeterminazione.

Il letto su cui riposa la fortuna è dunque, come abbiamo brevemente osservato, ampio e condiviso, per non dire equivoco, e lascia certamente spazio anche a ciò che gli antichi denominavano “sorte”, per indicare l'intervento inesplicabile e nascosto, a volte favorevole a volte ostile, degli dei nelle vicende umane. Il «consiglio di Zeus si compiva», dice Omero nell'*Iliade*<sup>2</sup>. Tecmessa, nell'*Aiace*, chiede agli amici di proteggerla dalla «sorte necessaria»<sup>3</sup>. Ecuba, nell'*Iliade* ancora, lamenta il rapimento e la vendita come schiavi da parte di Achille, in seguito alla guerra, di alcuni dei suoi figli e ci fa intendere come per quel mondo la schiavitù rappresentasse il paradigma della cattiva sorte<sup>4</sup>. Curiosamente, ma forse non troppo per via della resilienza delle parole, il termine “sorte” – a suggerire le alterne fortune dell'esistenza – è sopravvissuto nel dibattito etico-politico contemporaneo, e anzi ricopre un ruolo fondamentale nella distinzione, presentata dalla filosofia del diritto di Ronald Dworkin, tra “sorte brutta” e “sorte opzionale”<sup>5</sup>. La prima, dovuta a eventi e atti che non dipendono assolutamente da noi, come la perdita dell'abitazione a causa di un terremoto, oppure un handicap fisico o una minore abilità intellettuale, esige una compensazione estesa; la seconda, legata a deliberazioni che rinviano interamente a noi, come lo sfumare di tutti i miei averi per via del gioco d'azzardo, non richiede alcuna rimodulazione favorevole delle risorse liberamente perdute. Per usare il linguaggio della fortuna, questa volta in accezione negativa, Dworkin è favorevole alla compensazione della sfortuna “brutta” e contrario alla ricompensa dei danni provocati dalla sfortuna “opzionale”. Come osserva in *What is Equality? Equality of Resources*: «l'eguaglianza di risorse non deve tenere conto delle carenze nei panieri di risorse dovute a opzioni personali, come le scelte di consumo o di rischio»<sup>6</sup>. La sua tesi intende difendere una distribuzione delle risorse che sia *ambizioni-dipendente*, tale cioè da riflettere i costi o i benefici per gli altri delle scelte virtuose che ciascuno compie nell'accumulare beni. Così, chi sceglie di investire piuttosto che consumare o decide, per esempio, di consumare in modo meno vistoso, ossia risparmia sistematicamente, o lavora in modo più intenso e impegnativo di altri, deve poter ottenere i guadagni che derivano dalle sue decisioni, «in un'asta egualitaria seguita dal libero commercio»<sup>7</sup>. Ciò che invece occorre respingere è una distribuzione delle risorse unicamente *doti-dipendente*, ovvero influenzata in maniera univoca dalle differenti capacità che, in un'economia del *laissez-faire*, producono ingenti variazioni di reddito tra persone con le medesime ambizioni. Si tratta, in ultima analisi, di tutelare l'importanza dell'*impegno*, ma non la discriminazione spontanea delle *doti*.

La nozione di fortuna, nella sua curvatura di sorte, e precisamente di “sorte brutta”, comprende dunque la differenza di abilità e talenti naturali. Ora, la domanda scomoda, in parte contro-intuitiva e in parte non abituale, è se vanno compensati oppure no, e fino

---

<sup>2</sup> Cfr. OMERO, *Iliade* I,5; trad. it. R. Calzecchi-Onesti, Einaudi, Torino 1950, p. 3.

<sup>3</sup> Cfr. SOFOCLE, *Aiace*, v. 803; trad. it. E. Savino, Garzanti, Milano 1981, p. 57.

<sup>4</sup> Cfr. OMERO, *Iliade* XXIV,750-753; it., p. 221.

<sup>5</sup> Cfr. R. DWORKIN, *Eguaglianza di risorse* (1981), trad. it. E. Dornetti in I. CARTER (a cura di), *L'idea di eguaglianza*, Feltrinelli, Milano 2001, pp. 94-163.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 122.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 124.

a che punto, negli svantaggi per alcuni e nei vantaggi per altri che comportano. Alcuni rispondono di *no*. In fondo i talenti fanno parte delle mie capacità native e se non li svilupperò a dovere – ricordiamo tutti il monito kantiano, in *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, relativo ai doveri imperfetti verso se stessi e alla vittoria necessaria di un essere ragionevole sull'ignavia, che spingerebbe invece a vivere «come gli abitanti del mari del sud»<sup>8</sup> – sarò io la prima vittima di me stesso. Altri, fra cui, come s'è detto, Dworkin e, insieme a lui, John Rawls e Peter Singer – il quale ultimo, sulla base del principio dell'eguale considerazione degli interessi, si impegna in alcune citazioni marxiane – dicono di *sì*. La “lotteria genetica”, osservano, che giustifica la diversità dei talenti, è cieca e stabilisce disequaglianze di prestazioni di cui non dobbiamo rispondere perché non ne siamo responsabili: è pertanto ingiusto che su di noi ricadano distinzioni arbitrarie, che negano il punto di vista della scelta consapevole. È un po' come essere discriminati senza motivo. In un passo spesso citato, per la forza e il *pathos* dell'argomentazione, Rawls scrive: «Nessuno di noi merita il posto che ha nella distribuzione delle doti naturali, allo stesso modo in cui non meritiamo il nostro punto di partenza in società. La stessa nozione di merito non si può applicare qui. Non c'è dubbio che i più avvantaggiati abbiano diritto alle loro caratteristiche naturali, come del resto ogni altro; questo diritto è tutelato dal primo principio di giustizia quale conseguenza della libertà fondamentale che protegge l'integrità della persona. Ma il nostro problema consiste proprio nel decidere come la struttura di base della società debba essere progettata»<sup>9</sup>. Ossia, aggiungo io, nel far valere la giustizia come equità riferendosi, con una importante postilla che in realtà pesa come un macigno, al ruolo attivo che il *rispetto di sé* – “bene primario” essenziale nel linguaggio tecnico di Rawls – deve progressivamente assumere in una società democratica: «In caso di necessità», osserva Rawls, «dobbiamo tenere conto del bene essenziale rappresentato dal rispetto di sé. Ne consegue che i meno favoriti devono avere un senso di fiducia nel proprio valore, e ciò limita il tipo di gerarchia e i gradi di ineguaglianza consentiti dalla giustizia. Così, per esempio, risorse per l'istruzione non devono essere ripartite esclusivamente o principalmente secondo la loro probabile resa in termini di capacità produttive apprese, *ma anche* a seconda della loro capacità di arricchire la vita personale e sociale dei cittadini, compresi i meno favoriti tra loro. Man mano che una società progredisce la seconda considerazione diventa sempre più importante»<sup>10</sup>.

Agisce qui – e condensa questa prospettiva, quale architrave concettuale – la concezione di Bernard Williams riferita all’“eguaglianza dal punto di vista umano”, in cui, oltre e al di là dell'eguaglianza liberale delle opportunità, vale la prescrizione di ignorare le diverse etichette derivanti dalle differenze nei meriti, o dai successi o fallimenti: «Dobbiamo a ogni uomo», scrive Williams in *The Idea of Equality*, «lo sforzo di comprenderlo e nel farlo dobbiamo accostarci a ciascuno dei nostri simili facendo astrazione, per così dire, da certe vistose strutture di ineguaglianza in cui lo

<sup>8</sup> I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in ID., *Kant's gesammelte Schriften*, a cura della Reale Accademia Prussiana delle Scienze, Akademie-Verlag, Berlin-Leipzig 1900ss., vol. IV, p. 423; trad. it P. Chiodi, introduzione di R. Assunto, Laterza, Roma-Bari, 1980, p. 52.

<sup>9</sup> J. RAWLS, *Una teoria della giustizia* (1971), trad. it. U. Santini, a cura di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano 2010, p. 113.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 116.

incontriamo»<sup>11</sup>. Ciò che conta davvero, nel considerare le persone eguali dal punto di vista umano, è la loro capacità di giudizio, in termini di scopi e progetti, sul significato intrinseco delle loro vite, inteso come il loro punto di vista intorno a ciò che renderebbe tali vite significative. L'interrogativo invitante di Socrate – “come devo vivere io?” – sembra che non si possa eludere, neppure nel carattere paradigmatico della risposta che attende.

2. Gran parte delle argomentazioni svolte finora hanno come loro *focus* la nozione di “merito”, intesa quale abilità, a scarti divergenti, che esige un riconoscimento, come quando banalmente si dice: “ho lavorato duro, mi merito quel premio!”. Su di essa – punto essenziale della discussione non convenzionale che qui vorrei affrontare – si costruisce la dimensione ascensiva delle carriere nella nostra società, coi privilegi di *status* che implica. Lo spettro di osservazione critica dunque si amplia, dal contesto e dalla valutazione effettiva delle capacità individuali, al luogo sociale della loro funzionalità gerarchica. Secondo l'osservazione di Thomas Nagel: «In una società tecnologicamente avanzata, con una economia di mercato ramificata, si fornisce in media una retribuzione molto maggiore per compiti che richiedono una intelligenza superiore, rispetto a quelli che non la richiedono. *Questo non riflette un giudizio sociale secondo cui individui brillanti meritano l'opportunità di guadagnare più denaro degli individui mediocri.* Essi possono meritare opportunità educative più ampie, ma non per questo meritano la ricchezza materiale che le accompagna. Si può dire lo stesso delle retribuzioni differenziali che la società assegna alla bellezza, all'abilità atletica, al talento musicale e così via»<sup>12</sup>. Non meno esplicito, a tratti polemico, è il giudizio di Dworkin: «Vogliamo trovare un modo per distinguere quando le differenze di ricchezza dovute alle diversità di mestiere sono giuste e quando invece sono ingiuste. Differenze ingiuste sono quelle riconducibili alla sorte genetica, alle doti che rendono agiata una persona ma sono negate ad altri che, avendole, le sfrutterebbero appieno. Se accettiamo questo ragionamento il problema delle doti differenziali è simile, per certi versi, al problema degli handicap e al loro risarcimento»<sup>13</sup>. Ora, il fulcro della disamina innovativa di cui s'è detto, è qui ben chiarito, e in modo estremo specialmente da Dworkin. Nessuno ha da ridire, parrebbe anzi quasi empio, sulla compensazione degli handicap fisici, ma molti, o quasi tutti, tendono a protestare verso una compensazione riequilibratrice dei talenti o delle abilità, considerandola una specie di attentato alle capacità native. Ma il punto è proprio questo: se le capacità native dipendono in larga misura dai geni, ossia sono ereditarie, perché non riconoscere loro un ruolo più equo, ossia modesto, nella giustificazione delle differenze di *status* sociale ed economico? Non si tratta certo di negare l'importanza dell'impegno individuale e dell'incentivo che il suo riconoscimento comporta o di predicare forme di egualitarismo redistributivo assoluto – escluse da Rawls con la sua tesi del *maximin* o del privilegiamento, tra due assetti alternativi di società, di quello in cui la situazione dei più

---

<sup>11</sup> B. WILLIAMS, *L'idea di eguaglianza* (1962), trad. it. R. Rini, in ID., *Problemi dell'io*, con introduzione di S. Veca, Il Saggiatore, Milano 1990, p. 278.

<sup>12</sup> T. NAGEL, *Questioni mortali* (1979), trad. it. A. Besussi, con introduzione di S. Veca, Il Saggiatore, Milano 2001, p. 101.

<sup>13</sup> R. DWORKIN, *Eguaglianza di risorse*, ed. cit., p. 127.

svantaggiati è migliore<sup>14</sup>; respinte da Mauss con la sua celebre teoria antropologica dello “scambio asimmetrico”, in cui la restituzione del gesto avviene attraverso il simbolismo del dono che placa nel rituale le diseguaglianze reali e ci insegna che “reciproco” non vuol dire necessariamente eguale, se per eguale si intende distribuito in parti eguali<sup>15</sup>; rifiutate infine dallo stesso Marx negli *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* con la sua dura critica al comunismo rozzolo e “ripartitivo” di Buonarroti che egualizza la proprietà privata e l’invidia<sup>16</sup> – bensì di riconoscere che l’eccesso di differenze, nel senso della forte divaricazione di *status* e di risorse, è un processo sociale che si auto-alimenta nella discriminazione e che le sue basi naturali, spesso rivendicate a giustificazione, al contrario, proprio perché irriflesse (“lotteria genetica”), non autorizzano. Per tornare a usare il linguaggio iniziale del viaggio a Roma di Montaigne, la fortuna può sicuramente dispensare favori casuali e ciechi, tuttavia l’arena sociale li deve correggere secondo percorsi di equità non livellatrice. L’idea-forza è dunque *compensativa* e non *azzerante*. Ma si tratta di una compensazione *universalizzante* e non soltanto *selettiva*, perché essa implica la eguale considerazione di persone libere, morali e razionali. L’interpretazione etica della nozione di persona che Kant costruisce in *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, con le sue idee di autonomia, dignità e rispetto, assai presente nel costruttivismo delle teorie imparzialistiche nella filosofia politica contemporanea, si accompagna alla dimensione distributiva della giustizia e la *surdetermina*.

C’è forse bisogno di una pausa, o addirittura di una presa di distanza dalla discussione in corso, considerandola secondo una prospettiva più articolata e meglio equilibrata. Ci aiuta John Rawls, il quale distingue quattro forme canoniche nel tempo di giustizia distributiva: I) il *modello feudale*, legato alla nascita e all’aristocrazia del sangue, seguendo le figurazioni gerarchiche dell’*ancien régime*; II) la *libertà naturale*, con l’apertura formale allo sviluppo delle diverse capacità e il principio delle “carriere aperte ai talenti”, secondo l’espressione coniata da Samuel Pepys, il celebre diarista e letterato inglese del ’600; III) la *concezione liberale*, sviluppatasi con la nascita e l’affermazione del sistema di produzione capitalistico, che intende riconoscere il merito e perciò vuole garantire una effettiva compensazione delle differenze di origine o socio-economiche, in modo che gli individui, come gli atleti ai blocchi di partenza in attesa del segnale dello *starter*, godano di medesime condizioni iniziali; IV) infine l’*eguaglianza democratica*, che unisce eguaglianza di *opportunità* ed eguaglianza di *considerazione* e si pone il problema di un riequilibrio che va oltre le differenze socio-economiche di origine per sanare, nella misura del possibile, gli effetti della diversità di abilità e talenti naturali. La concezione dell’eguaglianza democratica appare a Rawls decisiva poiché offre lo spettro interpretativo più ampio e dettagliato per esaminare la struttura di base della società e le aspettative degli individui secondo il principio dell’equità. Inoltre, minimizzando la *fortuna* sociale, essa permette –

<sup>14</sup> Cfr. J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, ed. cit., p. 89: «l’idea intuitiva è che l’ordine sociale non deve determinare o garantire le prospettive più attraenti di quelli che stanno meglio, a meno che ciò non vada anche a vantaggio dei meno fortunati».

<sup>15</sup> Cfr. M. MAUSS, *Saggio sul dono* (1923), in ID., *Teoria generale della magia e altri saggi*, trad. it. F. Zannino, Einaudi, Torino 1965.

<sup>16</sup> Cfr. K. MARX, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, in K. MARX-F. ENGELS, *Werke*, Dietz, Berlin 1956ss., vol. 40, pp. 534-535; trad. it. G. della Volpe, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in K. MARX, *Opere filosofiche giovanili*, a cura di G. della Volpe, Editori Riuniti, Roma 1971, p. 224.

ed è la cosa per noi più interessante alla luce del rapporto tra fortuna e giustizia distributiva – di scomporre la nozione di merito e di illustrarne le molteplici voci. La “lotteria genetica”, anzitutto, determinata dalla distribuzione originaria delle abilità e dei talenti e come tale non ascrivibile a scelte del soggetto. Il “capitale sociale”, poi, ossia le infrastrutture educative, assistenziali, informative che ci permettono di manifestare e svolgere al meglio le nostre qualità e attività, come sa bene chi nasce in paesi segnati dalla povertà o dalla scarsità di risorse. La “temperie storica”, ancora, ossia il fatto che in certi tempi e luoghi si apprezzino socialmente determinate capacità, come ad esempio i pittori figurativi nella Toscana del Trecento, o i programmatori di computer agli inizi degli anni Ottanta del XX secolo, o le capacità comiche in certi contesti culturali odierni, secondo il divertente racconto che ne fa Allen in *Stardust Memories* discutendo dei vantaggi della celebrità con un amico taxista frustrato («pensa se fossi nato tra gli Apache, non avevano mica bisogno di comici loro, sarei disoccupato»). Da ultimo, lo “sforzo individuale”, l'unico elemento in contro-tendenza nel sottolineare la dimensione volitiva del merito, dove si mostra il contributo del soggetto, in termini di cura, sviluppo e applicazione delle proprie capacità native. Come osserva Rousseau, nell'*Emile*, la virtù è sforzo; nato nel fondo di un bosco l'uomo forse sarebbe vissuto più libero e felice, ma «non avendo da combattere nulla per seguire le proprie tendenze non sarebbe stato virtuoso»<sup>17</sup>. Il quadro che queste osservazioni ci consegnano depotenzia dunque notevolmente la tradizionale nozione di merito. Esaminata da vicino, con una lente più sottile, essa appare polimorfa e molto meno *glamour* e convincente nella sua rivendicazione sicura del valore dell'iniziativa individuale, che è soltanto *uno* dei fattori e non l'*unico*. Sono infatti, come indica l'elenco rawlsiano, numerosi i fattori, per così dire, automatici e comunque non frutto di una deliberazione – se si esclude appunto il *topos* rousseauiano della virtù come sforzo – che la definiscono. Ciò che appare indiscutibile, nel senso di immediata convinzione (“me lo merito!”), può essere pertanto discusso e considerato in una luce non abbagliante di ovvietà o di retorica e pertanto meglio compreso.

3. Certo è importante, perché muta strutturalmente il piano argomentativo conducendolo a una dimensione quasi ontologica, l'obiezione che muove Milton Friedman in *Free to Choose* a questa impostazione concettuale. L'ingiustizia, afferma l'economista fondatore della cosiddetta “Scuola di Chicago”, dimora da sempre fra gli uomini, è il portato delle differenze naturali e della varia semina del caso e proprio per questo è, alla radice, inestirpabile. Insomma, è sempre accaduto che alcuni eccellano, abbiano privilegi a volte ingiustificati, vivano meglio: «La vita non è giusta. Credere che il governo possa rettificare quel che la natura ha generato è una idea seducente, ma è importante anche riconoscere quanto la stessa ingiustizia, che deploriamo, ci sia di giovamento. Non sarebbe stato infatti ancor più ingiusto per il pubblico che apprezzava le sue esibizioni se, in nome di un astratto ideale di eguaglianza, a Muhammad Ali non fosse stato concesso di guadagnare, per una serata di pugilato, infinitamente più di quanto potesse chiedere l'ultimo dei facchini per una giornata di lavoro non

---

<sup>17</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, in ID., *Oeuvres complètes*, a cura di B. Gagnebin e M. Raymond, Gallimard, Paris 1969, t. IV, p. 792; trad. it. L. De Anna, *Emilio*, in ID., *Opere*, a cura di P. Rossi, Sansoni, Firenze 1972, p. 707.

qualificato?»<sup>18</sup>. Il mutamento strutturale del ragionamento si nota dal fatto che Friedman ne sposta l'asse dalla prescrizione alla descrizione, avendo cura di separare proposizioni empiriche da proposizioni morali. Un sano uso del rasoio di Ockham, si direbbe. Tuttavia, la replica di Rawls non è meno acuta, precisa e tagliente, allorché fa osservare che la giustizia, nelle relazioni sociali, non è affatto una questione *naturale* ma è una questione *artificiale* e riguarda precisamente il modo in cui le istituzioni di base (“struttura di base della società”) affrontano il problema della distribuzione delle opportunità e dei beni (i “beni primari sociali”: reddito, diritti, libertà, rispetto di sé, ricchezza). In un brano, che Michael Sandel definisce emozionante, Rawls scrive: «Dovremmo rifiutare il concetto che l'ordinamento delle istituzioni è sempre difettoso perché ingiuste sono la distribuzione dei talenti naturali e le contingenze delle posizioni sociali, e tale ingiustizia non può non ripercuotersi sui provvedimenti disposti dagli uomini. La ripartizione delle doti naturali non è né giusta né ingiusta, così come non è ingiusto che le persone nascano in una determinata posizione sociale. Questi sono fatti della natura. Quel che può essere giusto e ingiusto è la maniera in cui le istituzioni affrontano questi fatti»<sup>19</sup>. Come dire: l'indubbia separazione di prescrittivo e descrittivo in ambito proposizionale non implica che si rinunci a esigere la correzione del “dovere” sulle storture o sulle lacune dell’“essere”, in una cornice di equità sociale. Ciò che la tesi egualitaria del neocontrattualismo di Rawls richiede, in sintesi, è che *i concetti di necessità e fortuna non prendano il posto di considerazioni di giustizia*. E lo fa a tal punto e con tale forza persuasiva, specie nell'ultima bellissima pagina di *A Theory of Justice*, da postulare, attraverso le nozioni di “posizione originaria” e di “velo di ignoranza” quali condizioni ideali per la deliberazione dei principi della giustizia come equità<sup>20</sup>, una configurazione di imparzialità che vale come assunzione di una prospettiva *sub specie aeternitatis* nella visione del nostro posto nella società. «La prospettiva dell'eternità», è detto in un passo di chiara ascendenza kantiana, «non è la prospettiva di un posto fuori del mondo, né il luogo di osservazione proprio di un essere trascendente; è invece una certa forma di pensiero e di sentimento che le persone razionali possono adottare in questo mondo. La purezza di cuore, se mai la si può raggiungere, significherebbe vedere con chiarezza e agire con gentilezza e dominio di sé da questo punto di vista»<sup>21</sup>.

Forse la purezza di cuore – intesa come risonanza emotiva dell'equità procedurale nella reciprocità dei rapporti sociali – ci può aiutare a capire l'inganno che si cela dietro la fortuna e l'equivoco parziale che la rivendicazione di merito contiene. Il merito spesso si tramuta in sorte. Diventa allora decisiva la distinzione di Dworkin, da cui ho preso le mosse, tra il suo carattere “bruto” e il suo aspetto “opzionale” e, insieme ad essa, la costruzione di una imparzialità regolativa di sfondo così come si configura nell'opera di Rawls.

<sup>18</sup> M. FRIEDMAN, *Free to Choose*, Houghton Mifflin Harcourt, New York 1980, pp. 136-137.

<sup>19</sup> J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, ed. cit., p. 111.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 249: «Le parti giungono insieme alla loro scelta, *in quanto persone razionali libere ed eguali*, conoscendo soltanto quelle circostanze che fanno sorgere il bisogno di principi di giustizia».

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 548.