

Diseguaglianze e giustizia benevolente

Stefano Zamagni

AICCON
c/o Università di Bologna
Facoltà di Economia, sede di Forlì
P.le della Vittoria, 15
47121 Forlì (FC)
www.aiccon.it

DISEGUAGLIANZE E GIUSTIZIA BENEVOLENTE

Stefano Zamagni

1. Negli ultimi tre anni, hanno visto la luce sei libri importanti di autori autorevoli sul tema della giustizia sociale. Si tratta dei saggi di A. Sen (L'idea di giustizia, Mondadori, 2010); M. Sandel (Giustizia. Il nostro bene comune, Feltrinelli, 2010); R. Dworkin (Giustizia per porcospini, 2011), P. van Parijs (Democrazia giusta: il programma Rawls-Machiavelli, 2012); J. Stiglitz, The price of inequality, Norton, 2012); R. Skidelsky, How much is enough? New York, 2012). Come darsi conto di una tale concentrazione di interesse su un tema tanto antico quanto di estrema attualità – un tema che da angolature specificamente filosofiche da sempre ha intrigato la mente vigile e civilmente responsabile di Francesco Totaro? □ La risposta che do è che è l'aumento scandaloso, anno dopo anno, delle disuguaglianze sociali sia nei paesi dell'Occidente avanzato sia a livello mondiale ad aver riacutizzato l'interesse di filosofi, economisti e scienziati sociali su una duplice questione: perché le disuguaglianze vanno aumentando più velocemente dell'aumento del reddito nazionale e perché così scarsa è l'attenzione dell'opinione pubblica nei confronti di un fenomeno così devastante? Il recentissimo saggio del noto statistico-economico Branko Milanovic, Chi ha e chi non ha (Il Mulino, Bologna, 2012) ci aiuta a darne la spiegazione.

Tesi centrale di questo autore è che la disuguaglianza non è un destino e neppure una costante temporale o spaziale. Non è un destino, perché essa ha a che vedere con le regole del gioco economico, cioè con l'assetto istituzionale che un paese decide di darsi. Si pensi ad istituzioni economiche come il mercato del lavoro, il sistema bancario, il modello di welfare, il sistema fiscale etc. A seconda di come queste vengono disegnate, si hanno conseguenze diverse circa il modo in cui reddito e ricchezza si ripartiscono tra coloro che hanno concorso a produrli. Le disuguaglianze non sono neppure una costante temporale, perché vi sono fasi storiche in cui esse aumentano ed altre in cui diminuiscono; né sono una costante

spaziale, perché vi sono paesi in cui l'indice di Gini – che misura il divario tra ricchi e poveri – è più alto che in altri.

Ad esempio, in Italia, il coefficiente di Gini è pari 0,36 mentre quello dei paesi scandinavi è all'incirca 0,24 e quello dell'Argentina è 0,51. Il nostro paese, pur destinando alla spesa sociale – la spesa per il welfare globalmente considerata – una percentuale del proprio PIL in linea con quella scandinava registra un livello di disuguaglianza sensibilmente maggiore. D'altro canto, pur spendendo tanto, in rapporto al PIL, per il welfare l'Italia ha un indice di Gini che è solamente di poco inferiore a quello degli USA (0,40). Quanto a dire che il nostro welfare non protegge i più vulnerabili, né facilita la mobilità sociale dei ceti poveri. Bel paradosso davvero, perché ciò significa che le disuguaglianze non sono il prodotto della miseria di un paese o della sua arretratezza; ma della presenza di istituzioni economiche che prelevano il sovrappiù generato dal sistema incanalandolo verso i percettori di rendita. Ecco perché è inutile invocare più crescita per diminuire le disuguaglianze. Se non si mutano le regole del gioco economico, una maggiore crescita implica di certo un aumento dell'indice di Gini – un punto questo che già Tocqueville aveva anticipato nel suo celebre *Democrazia in America* del 1835, quando scriveva che “l'uguaglianza si incontra soltanto ai due limiti estremi della civiltà”.

Il sopra citato saggio di Milanovic ci informa anche che l'aumento delle disuguaglianze è fenomeno che non riguarda solamente quel che avviene nei singoli paesi. L'aumento della disuguaglianza globale è efficacemente reso dal seguente confronto: nel 1820 la distanza che separava i paesi ricchi da quelli poveri era di 3 a 1; oggi è di 100 ad 1. Ovvero, i più indigenti, poniamo, degli americani usufruiscono di un livello di benessere più elevato dei più abbienti dei due terzi della popolazione mondiale. Anziché restringere questo divario, la globalizzazione, da un lato, e la terza rivoluzione industriale (quella delle nuove tecnologie) dall'altro, sono i due principali fattori causali del fenomeno in questione; perché ad essi si deve sia il mutamento radicale del modo di produzione sia la destrutturazione dell'organizzazione sociale delle nostre società. Si pone la domanda: se la disuguaglianza aumenta non a causa della mancanza di risorse, né per la deficienza di know-how tecnologico, né a causa di particolari

avversità che colpiscono certe categorie di persone, a cosa essa ultimamente si deve e soprattutto perché essa non suscita moti di ripulsa nei confronti di tale stato di cose? La risposta che considero più plausibile è che ciò è dovuto alla continua credenza nelle nostre società nei dogmi dell'ingiustizia. (Pareto vedeva nella diseguaglianza addirittura una sorta di legge ferrea cui il genere umano mai si sarebbe potuto sottrarre). Due sono basicamente i dogmi in questione. Il primo afferma che la società nel suo insieme viene avvantaggiata se ciascun individuo agisce per perseguire il proprio beneficio personale. Il che è doppiamente falso. In primo luogo, perché l'argomento smithiano della mano invisibile postula, per la sua validità, che i mercati siano vicini all'ideale della libera concorrenza, in cui non vi sono né monopoli né oligopoli, né asimmetrie informative. Ma tutti sanno che le condizioni per avere mercati di concorrenza perfetta mai sono soddisfatte nella realtà. E' per questo che la famosa economista di Cambridge, Joan Robinson scrisse che la "mano invisibile potrebbe funzionare per strangolamento". ("The pure theory of international trade", RES, 1946, p.99). In secondo luogo, perché le persone hanno talenti e abilità diverse. Ne consegue che se le regole del gioco vengono forgiate in modo da esaltare, poniamo, i comportamenti opportunistici, disonesti, immorali ecc., accadrà che quei soggetti la cui costituzione dispozionale è caratterizzata da tali tendenze finiranno con lo schiacciare gli altri. Del pari, l'avidità intesa come passione dell'avere è un tratto caratteristico della natura umana. Se allora nei luoghi di lavoro si introducono forti sistemi di incentivi – si badi, non sistemi premianti – è evidente che i più avidi tenderanno a sottomettere i meno avidi. In questo senso, si può affermare che non esistono poveri per natura, ma per condizioni sociali; per il modo cioè in cui vengono disegnate le istituzioni economiche.

L'altro dogma dell'ingiustizia di cui sopra scrivevo è la credenza che l'elitarismo vada incoraggiato perché efficiente e ciò nel senso che il benessere dei più cresce maggiormente con la promozione delle abilità dei pochi. E dunque risorse, attenzioni, incentivi, premi devono andare ai più dotati, perché all'impegno di costoro che si deve il progresso della società. Ne deriva che l'esclusione dall'attività economica – nella forma, ad esempio, di precariato e/o disoccupazione – dei meno dotati è qualcosa non solamente di normale, ma

anche di necessario se si vuole accrescere il tasso al quale aumenta il PIL. Giungono opportune, a tale riguardo, le parole profetiche pronunciate da Giovanni Paolo II nel suo ultimo discorso in pubblico del 29 novembre 2004 in Sala Nervi in Vaticano: “Una società che discrimina in base all’efficienza non è meno disumana di una società che discrimina in base al sesso, alla religione, all’etnia. Una società di umani che dia spazio solo ai sani, ai perfettamente autonomi e funzionali, non è una società degna di tale nome”.

La crisi dell’idea di eguaglianza, dovuta alla circostanza che l’applicazione del canone della giustizia distributiva richiede sempre sacrificio, è bene descritta da Norberto Bobbio quando scrive che alla lotta per l’eguaglianza fa quasi sempre seguito la lotta per la differenza. “Nella storia umana, le lotte per la superiorità si alternano alle lotte per l’eguaglianza. Ed è naturale che avvenga questa alternanza, perché la lotta per la superiorità presuppone individui o gruppi che abbiano raggiunto tra di loro una certa eguaglianza. La lotta per l’eguaglianza precede di solito quella per la superiorità... Prima di giungere al punto di lottare per il dominio, ogni gruppo sociale deve conquistare un certo livello di parità con i propri rivali”. (Destra e Sinistra, Roma, Donzelli, 1999, p.164).

2. Dove trovano, oggi, il loro sostegno i due dogmi di cui ho brevemente detto sopra? E’ bensì vero che la diseguaglianza è caratteristica tipica delle società capitalistiche; ma del pari vero è che mai come in questi ultimi decenni essa ha raggiunto livelli a dir poco preoccupanti per i suoi effetti sia sulla democrazia sia sulla pace. Già Aristotele nella Politica aveva avvertito che la democrazia postula una relativa uguaglianza per quanto concerne “il possesso di beni in quantità misurata e adeguata” e “un benessere duraturo per tutti”. Ancora più evidente è l’impatto della ineguaglianza sulla pace, perché quando essa supera una certa soglia critica, i gruppi sociali che si vedono preclusa la possibilità di agganciare il carro di testa del convoglio tendono ad organizzarsi per ottenere con la forza o la violenza la ridefinizione delle regole di accesso alle risorse. Ebbene, non esito a rispondere all’interrogativo sopra posto dicendo che all’origine di quei dogmi vi sono due fenomeni che più di ogni altri connotano l’epoca presente: la

globalizzazione e la terza rivoluzione industriale, quella delle nuove tecnologie infotelematiche. Si tratta di fenomeni di per sé indipendenti l'uno dall'altro, ma i cui effetti si sono intrecciati rafforzandosi reciprocamente.

La globalizzazione – da non confondersi con l'internazionalizzazione delle relazioni economiche - è un processo che aumenta bensì la ricchezza complessiva (e dunque rappresenta un gioco a somma positiva), ma determina, al tempo stesso, vincitori e vinti. In altre parole, la globalizzazione tende di per sé a ridurre le povertà in senso assoluto, e ad aumentare quelle in senso relativo. Tecnicamente, si considera "povero in senso assoluto" chi dispone di meno di due dollari al giorno da destinare all'acquisto di beni di primaria necessità. Secondo questa definizione - fatta propria dalle Nazioni Unite - oggi nel mondo ci sono un miliardo e 200 milioni di esseri umani il cui reddito si colloca al di sotto di questa soglia: si tratta di coloro che muoiono di fame e di stenti. È stato stimato, che, se negli ultimi 35 anni non avesse iniziato ad operare il processo di cui stiamo parlando, i poveri assoluti oggi sarebbero oltre un miliardo e 800 milioni. Dobbiamo capire che Paesi come quelli del Sud-Est Asiatico e alcuni Paesi dell'America Latina sono usciti dallo stato di povertà assoluta - stato nel quale versavano da secoli - solo a seguito dell'intervenuta liberalizzazione dei mercati. Chi versa in condizioni tragiche è, oggi, il continente africano. Ma ciò è accaduto proprio perché tale Continente è rimasto tagliato fuori dal processo della globalizzazione, non essendo stato aiutato ad inserirsi in esso. E' per questa ragione che i rappresentanti dei paesi poveri o coloro che parlano in loro favore mai si dichiarano contrari alla globalizzazione in quanto tale. Semmai protestano perché a certi paesi viene impedito di accedere ai benefici economici che dalla stessa scaturiscono. Ciò riconosciuto, occorre con altrettanta franchezza dichiarare che la globalizzazione accresce le povertà in senso relativo, cioè le diseguaglianze tra i diversi gruppi sociali; e ciò avviene non solamente tra Nord e Sud del mondo, ma anche all'interno degli stessi paesi avanzati.

Il punto è che globalizzazione e nuove tecnologie sono meccanismi molto efficienti nella produzione di nuova ricchezza, ma non lo sono affatto nella redistribuzione della stessa tra tutti coloro che hanno partecipato alla sua creazione. La spiegazione è che i due fenomeni hanno a che fare, in primis, con la

conoscenza e la capacità tecnologica. Si tratta di beni economici particolari, la cui natura non è facilmente riconducibile alle familiari variabili economiche, cioè prezzi e quantità, dal momento che quanto è in gioco è costituito dai processi di apprendimento. Sapere come un macchinario deve funzionare è conoscenza tecnologica; farlo funzionare in modo efficiente è capacità tecnologica. Tale distinzione discende da una concettualizzazione della tecnologia diversa da quella in uso fino a qualche tempo fa e ha implicazioni rilevanti per il cosiddetto processo di trasferimento delle tecnologie, soprattutto quando questo ha luogo tra aree geografiche connotate da forti differenze economiche e culturali. La novità è costituita dal fatto che l'insieme delle conoscenze incorporate in una data tecnologia solo in parte sono codificabili - e dunque facilmente imitabili da altri o altrove. Per lo più, esse sono tacite, specifiche di determinate persone e istituzioni, acquisite tramite l'educazione, l'esperienza e la ricerca, e pertanto non trasferibili a costo nullo. Questa componente tacita fa sì che le capacità tecnologiche aumentino per il tramite di un processo di accumulazione che è essenzialmente di natura incrementale. D'altro canto, il canale più importante di accrescimento delle capacità tecnologiche è l'attività di produzione stessa.

Quali le conseguenze di tutto ciò ai fini del discorso sull'aumento delle povertà relative? La più rilevante è questa: la conoscenza può ben essere offerta socialmente, ma per essere messa a frutto deve essere assorbita individualmente. Come a dire che sono i limiti alla capacità di assorbimento della conoscenza a rappresentare le principali barriere alla sua diffusione. Ecco perché non è lecito sperare di arrivare - come ancora tanti ostinatamente ritengono - ad una maggiore equità per mezzo della sola liberalizzazione degli scambi internazionali di beni e servizi. Quel che accade è che mentre i lavoratori superqualificati vedono progressivamente aumentare la loro posizione di benessere, quelli a qualificazione intermedia o coloro che soffrono di rapida obsolescenza intellettuale vedono peggiorare le loro condizioni di vita. Più in generale, il punto che merita di essere sottolineato è che i sistemi economici basati sulla produzione di idee tendono, *coeteris paribus*, a generare più ineguaglianze dei sistemi basati sulla produzione di materie prime e merci.

Si deve dunque essere consapevoli del fatto che, in parallelo al processo emergente di una scala planetaria per quanto attiene l'economia, la finanza, e l'informazione, la globalizzazione mette in moto un altro processo, simmetrico al primo: il localismo. Invero, è la stretta interconnessione dei due fenomeni, il loro mutuo intersecarsi, a determinare quella duplicità di giudizi sulla globalizzazione che è dato registrare: ciò che appare come nuova conquista ad alcuni, rappresenta un nuovo vincolo (l'incatenazione alla dimensione locale) per altri; se la globalizzazione segnala nuovi spazi di libertà di azione per alcuni, dice sottomissione ad un destino non ricercato per altri; e così via. Come Bauman (2000) bene chiarisce in un saggio specificamente dedicato allo studio delle conseguenze della globalizzazione sulle persone, la mobilità è oggi il nuovo e principale fattore di stratificazione sociale nell'era della globalizzazione: alcuni gruppi sociali riescono a diventare globali; altri sono inchiodati alla propria località, ma sono i "globali" a fissare le regole del gioco della vita, quelle regole, quasi sempre non scritte, che i "locali" sono tenuti a subire. Restare "locali" in un mondo globale è dunque segno di inferiorità e, al contempo, causa di una nuova sofferenza: quella di chi essendo costretto a vivere in un luogo, si avvede che oggi i luoghi del locale stanno perdendo la loro capacità di generare senso, di attribuire significati all'esistenza. Di qui, secondo il sociologo polacco, le tendenze al neotribalismo e al fondamentalismo di cui si ha triste conferma dalle cronache.

3. Che fare? Di fronte all'aumento endemico e crescente delle disuguaglianze nelle nostre società, da dove cominciare per impostare su basi nuove un discorso, filosoficamente fondato, sulla giustizia? Come noto, le teorie della giustizia ancor'oggi dominanti, sia quelle centrate sul velo dell'ignoranza di impianto neocontrattualista (J. Rawls), sia quelle di matrice neo-utilitarista (J. Harsanyi), sia ancora quelle di derivazione deontologica, escludono paradossalmente la benevolenza dalla lista dei comportamenti umani da cui fanno discendere le norme di giustizia. E' come se di motivazioni benevolenti dell'agire non si potesse o non si dovesse parlare nel momento in cui si comincia a discutere di giustizia. Questa a dir poco strana dimenticanza è dovuta al fatto che queste teorie sono

costruite sull'assunto antropologico dell'individualismo autointeressato e cioè sull'assunto che tutti gli individui siano degli *homines oeconomici*. Ne consegue che l'ipotesi di partenza del discorso contempla unicamente le preferenze ipotetiche degli agenti e non già le loro preferenze effettive. Lo schema di ragionamento è del seguente tipo: posto che tutti gli individui sono *homines oeconomici*, le loro preferenze non potranno che esibire certe proprietà e soddisfare certi criteri di coerenza (di monotonicità; di transitività e altri ancora).

Non v'è chi non veda l'implausibilità di una simile divisa metodologica. Nei sistemi democratici, le norme di giustizia che devono trovare applicazione sono derivate dalle preferenze effettive, e non già ipotetiche, di coloro che occupano la *civitas*. Se si seguisse un approccio del genere, si verrebbe a scoprire che solo una minoranza di cittadini si comporta secondo i canoni dell'*homo oeconomicus*. Ad esempio, uno studio recente della ricercatrice tedesca H. Engel – la quale ha posto a confronto i risultati di 328 diversi esperimenti nel 2010, per un totale di oltre 20.000 osservazioni in vari paesi del mondo – mostra che solamente un terzo degli individui si comporta da *homo oeconomicus*. Gli altri due terzi seguono linee di comportamento, dettate da motivazioni intrinseche e addirittura da motivazioni trascendenti, le quali attribuiscono alla virtù della benevolenza un ruolo a volte decisivo nel forgiare il corso di azione. A che vale, dunque, sforzarsi di arrivare ad una teoria generale della giustizia a partire da un assunto che ormai si sa essere fattualmente falso? E dire che già A. Smith nella sua *Teoria dei Sentimenti Morali* (1759) aveva scritto: “L'uomo che agisce in base alle regole della perfetta prudenza, della giustizia e della benevolenza in senso proprio, si può dire che è perfettamente virtuoso”. (Parte VI, Sez.III).

Cosa implica concretamente l'introduzione della categoria di benevolenza in un discorso sulla giustizia? Il passaggio da una “teoria trascendentale della giustizia” ad una “teoria comparativa della giustizia”, per usare le parole di A. Sen (2010). Nella sua critica radicale a J. Rawls, Sen spiega – a mio giudizio convincentemente – perché è giunto il tempo di parlare di *iustitium* – il giudizio pratico su situazioni concrete – piuttosto che di *iustitia*, la quale presuppone la ricerca della teoria perfetta, universalmente valida. Nel linguaggio dell'economista è preferibile porsi

alla ricerca di miglioramenti paretiani (iustitium) che non di ottimi paretiani (iustitia).

Un aneddoto, semplice ed efficace ad un tempo, ci consente di afferrare la portata della nozione di giustizia benevolente. Esso riprende ad una antica storiella di origine araba. Un padre di tre figli, di professione cammelliere, prossimo alla morte decide di fare testamento. Al primo figlio lascia, dopo lunga ponderazione, la metà dei suoi averi; al secondo un quarto; al terzo un sesto. E muore. I tre fratelli aprono il testamento e scoprono che l'asse ereditario consisteva in undici cammelli, tutto quello che il padre era riuscito ad accumulare nel corso della sua vita. Inizia il litigio, perché undici non è numero divisibile per due. Al primo figlio, che avrebbe dovuto ricevere cinque cammelli e mezzo e che pretendeva di ottenere l'arrotondamento a sei, gli altri due fratelli gli oppongono che, essendo stato privilegiato dal padre, avrebbe dovuto accontentarsi di ricevere cinque cammelli. Analoga la diatriba per quanto concerne l'attribuzione di eredità agli altri due. I tre fratelli, dopo un aspro conflitto, sarebbero arrivati alle mani e certamente alle armi se un mercante, in sella al proprio cammello, non fosse transitato da quelle parti. Incuriosito per quanto stava accadendo, il cammelliere mercante si fa raccontare la causa di tanto pericoloso contendere e a quel punto decide con un gesto di pura gratuità di donare il proprio cammello. L'asse ereditario diviene ora di dodici cammelli; il primo figlio se ne prende sei; il secondo tre; il terzo due. Totale: undici. A questo punto, il mercante riprende il suo cammello e prosegue per il suo cammino.

Duplice il messaggio che l'apologo ci consegna. Primo, non sempre le regole della giustizia – qui rappresentata dalla volontà del testatore – bastano ad assicurare la pace. Sappiamo bene dalla storia quante guerre sono state combattute in nome della “giustizia trascendentale”. Ma quando le norme di giustizia si uniscono al dono come gratuità, il risultato desiderato è garantito. Si badi – perché il punto è di grande rilevanza – che non dico qui che il principio del dono può surrogare le regole della giustizia; piuttosto deve completarle, complementarizzarle. Nella divisione finale dei beni del vecchio padre, infatti, le norme di giustizia sono state rispettate, ma a ciò si è arrivati, senza spargimento di sangue, grazie ad un atto di gratuità. Il secondo messaggio è che la pratica del

dono non impoverisce mai; al contrario arricchisce chi se ne rende artefice. Il mercante non solamente può riprendere il suo cammello, ma “guadagna” la riconoscenza e la gratitudine dei tre fratelli, oltre che la gioia intrinseca di aver scongiurato un conflitto serio. Si badi che il dono gratuito – a differenza del dono come regalo (*munus*) – è di un “altro”. Il mercante viene da fuori, non è parte della *civitas* dei tre fratelli. Il salto necessario per risolvere il conflitto è, dunque, l'ingresso di un altro. E' questo il senso dello “straniero perfetto”.

La specificità della nozione di giustizia benevolente sta in ciò che essa fa derivare le norme di giustizia dalle preferenze effettive dei soggetti, che sono il precipitato di plurimi sistemi motivazionali che includono sempre, tanto o poco, virtù come quella della benevolenza. (Si veda J.M. Ythier, “Distributive justice and benevolence”, *Ermes*, Paris, Jan.2012). E' veramente paradossale che le teorie della giustizia che vanno oggi per la maggiore escludano per principio ogni ruolo, nello spazio pubblico, al dono, intendendolo, al più, come sinonimo di eros, caratteristico dei rapporti di coppia, o a corto raggio, associandolo all'emozionalità. Sia lo “spettatore imparziale” di Harsanyi, sia “il velo dell'ignoranza” di Rawls rinunciano immotivatamente a conoscere, e perciò a tenere conto, non solamente gli interessi personali di coloro che, nella “posizione originaria”, sono chiamati a sottoscrivere il contratto sociale, ma anche i loro sentimenti morali. E questo è francamente troppo riduttivo. Non comprendo proprio perché si debba andare alla ricerca di regole di giustizia *etsi donum non daretur*, per parafrasare la celebre espressione di Ugo Grozio (1625).

Già William Godwin nel suo *Political Justice* (1793), riprendendo la posizione di Cicerone esposta nel suo *De Officiis*, aveva distinto tra *duties of justice* (doveri di giustizia) e *duties of beneficence* (doveri di gratuità) per significare che possono esserci situazioni in cui il bene e il giusto sono in tensione e che quando ciò accade non è affatto detto che debba essere il *bonus* a dover cedere il passo allo *iustum*. Una posizione del genere è stata ripresa, in tempi recenti, da Luc Boltanski che ha elaborato la nozione di “agire agapico”. Nel suo *Stati di pace. Una sociologia dell'amore* (Milano, Vita e Pensiero, 2005), il sociologo francese individua due “regimi di azione”, che si basano, rispettivamente, l'uno su un agire

fondato sulla giustizia, l'altro su un agire fondato sull'amore-agape. L'intersezione delle due forme di agire costituisce ciò che qui chiamo giustizia benevolente.

La dilatazione di orizzonte concettuale, associata alla introduzione della nozione di giustizia benevolente, consente di recuperare al discorso sulla giustizia la dimensione della giustizia contributiva. Sappiamo, infatti, che tre sono le dimensioni racchiuse nel concetto di giustizia: la commutativa, la distributiva, e appunto la contributiva. (La giustizia correttiva o riparativa, quella, per intenderci, attuata dal giudice, è a sé). E' un fatto, però, che nel dibattito corrente si parla solo delle prime due – una lacuna questa di non poco conto. Per fare memoria, la giustizia commutativa postula la messa in equivalenza: una transazione è giusta quando l'una parte impone o trasferisce all'altra un egual peso. Nelle economie di mercato, la giustizia commutativa è soddisfatta quando il principio dello scambio di equivalenti di valore riesce a trovare concreta applicazione – il che è raramente il caso. La giustizia distributiva postula invece l'equità e pertanto essa si oppone tanto alla discriminazione (non riconoscere a ciascuno quel che si merita) quanto alla esclusione (non consentire a tutti l'accesso a risorse e/o uffici). Infine, la giustizia contributiva fissa le obbligazioni di ciascuno nei confronti della comunità di cui è parte. In altro modo, dalla appartenenza ad una determinata comunità discende l'obligatio in capo a ciascuno di contribuire al perseguimento del bene comune umano. E' perché il mio destino è "legato" a quello del mio prossimo che devo sentirmi impegnato a contribuire alla realizzazione del bene della civitas e ciò a prescindere dal mio interesse o dal comando che discende dalla legge. (Si badi che la prossimità non è qui da intendersi nel senso della vicinanza, etnica o geografica, ma nel senso della fraternità, come nell'apologo di cui sopra il mercante cammelliere dimostra di aver compreso perfettamente). A ben considerare, è soprattutto della giustizia contributiva che le nostre società odierne hanno immenso bisogno se vogliono continuare a progredire. L'estraneità morale degli uni verso gli altri e quindi la scarsa applicazione della giustizia contributiva, che oggi percepiamo ovunque, non è forse dovuta all'affievolimento di quel principio di fraternità, in nome anche del quale è stata combattuta la rivoluzione francese?

Vado a chiudere. La battaglia contro lo scandaloso aumento delle diseguaglianze presuppone quello che Irving Howe definì un “lavoro stabile”, riferendosi ad una storiella ebraica. Questa: la comunità ebraica di un paese polacco incaricò un suo membro di stazionare all’ingresso dell’abitato in attesa del Messia, in modo che, quando lo avesse visto arrivare, potesse avvertire tutti gli altri di tenersi pronti. Qualcuno chiede all’uomo: “E questo sarebbe un lavoro? Stare fermi in attesa della venuta del Messia?” Immediata la risposta: “Sì, è un lavoro. La remunerazione è modesta, ma è un lavoro stabile”. (Cit. in R. Jahanbegloo, *Conversazioni con Michael Walzer*, Marsilio, Venezia, 2012). Anche lo sforzo per affermare le ragioni della giustizia benevolente è un “lavoro stabile”, scarsamente ricompensato, ma esaltante. Tutte le battaglie per affermare grandi idee sono esposte alla eterogenesi dei fini – perché “Hanno spine le rose; fango gli argentei rivi” (W. Shakespeare, Sonetto 35) – ma rendono tanto felici.