

# I beni principali come capacitazioni

PERSIO TINCANI\*

In questo saggio confronterò alcuni aspetti della teoria della giustizia come equità di John Rawls con la teoria delle capacità di Amartya K. Sen. In particolare, tenterò di presentare un'analisi del concetto di "bene principale" rawlsiano comparandolo con quello seniano di "capacità" al fine di dimostrare che si tratta di una distinzione tradizionalmente delineata in termini eccessivi. La tesi centrale di questo lavoro, infatti, è che beni principali e capacità non siano concetti alternativi, ma diverse declinazioni di uno stesso argomento. I beni principali, infatti, possono essere correttamente intesi come elementi che concorrono alla realizzazione di capacità. Al fine di dimostrare ciò, proporrò una parziale ridefinizione dei due concetti e presenterò una lettura dei beni principali come "capacitazioni". Infine, affronterò il problema dell'indice dei beni principali e delle capacità fondamentali, per sostenere che la molteplicità delle istanze di giustizia è meglio garantita da una sua redazione in termini non specifici.

## 1. Introduzione

La teoria della giustizia di John Rawls è un metodo attraverso il quale derivare regole di giustizia che persone razionali e autointeressate sceglierebbero in condizioni di incertezza. La tesi è presentata da Rawls in un celebre testo del 1971 (*A Theory of Justice*), poi ripresa con poche varianti in altre opere dei decenni successivi.

Rawls si domanda come definire regole che possano essere accettate in circostanze di giustizia da soggetti interessati prevalentemente al proprio tornaconto e genericamente disinteressati alle vicende altrui. Ogni persona possiede una propria particolare concezione della giustizia, che può divergere da quella di altri. Inoltre, ciascuno ha un proprio progetto di vita (un piano razionale di che cosa si vuole fare nella vita) che spesso non coincide con quelli degli altri. Rawls assume che le parti siano razionali; di conseguenza, sappiamo che ciascuno vorrà realizzare i propri progetti, e che abbia ben presente che per farlo dovrà disporre di una certa quantità di beni.

Secondo questa concezione il problema della giustizia coincide con quello della distribuzione dei beni tra le parti. Rawls introduce qui il concetto di "beni principali" (o "primari"), inteso come l'insieme dei beni necessari per la realizzazione di qualun-

---

\* Ricercatore di Filosofia del Diritto, Università degli Studi di Bergamo.

que progetto. Le regole di giustizia della distribuzione riguarderanno solo questi beni.

Nella teoria di Rawls le parti raggiungono le regole di giusta distribuzione attraverso un esperimento mentale complesso, chiamato “posizione originaria”. Immaginiamo che su di noi cali un velo di ignoranza che ci impedisca di conoscere tutte le informazioni particolari che ci riguardano. In queste condizioni, sostiene Rawls, soggetti razionali autointeressati sceglierebbero una distribuzione a base egualitaria che preveda però dotazioni supplementari (il “principio di differenza”) in favore dei più svantaggiati. Dal momento che non è possibile conoscere in anticipo la propria posizione nella società, infatti, conviene tutelarsi verso l’eventualità di trovarsi in una posizione debole. Il velo di ignoranza, nascondendo tutte le informazioni che potrebbero consentire di scegliere assetti distributivi che favoriscono i propri progetti, ha l’effetto di escludere ogni criterio egoistico di scelta.

Questa teoria della giustizia sociale, incentrata sui beni, può essere contrapposta a un atteggiamento teorico incentrato sulle capacità, sostenuto in particolare da Amartya Sen e dalla sua scuola. Secondo Sen, infatti, una teoria della giustizia che si preoccupi di distribuire beni tra le persone non raggiungerebbe i propri obiettivi e ricadrebbe nella trappola del “feticismo della merce”, accordando importanza esclusiva alla disponibilità dei beni piuttosto che al reale vantaggio che le persone possono trarre da essi. Una teoria della giustizia sociale deve, invece, porre le persone in condizioni di svolgere alcune attività necessarie (le “capacità primarie”). Da ciò deriva che la distribuzione di beni non è di per sé indicativa di un assetto distributivo giusto, a meno di prendere in considerazione la questione della conversione dei *beni* in *benessere*, cioè il problema di come le persone possano convertire i beni in capacità. Ora, dal momento che “la conversione delle merci in capacità varia enormemente in dipendenza di un numero di parametri, quali età, sesso, salute, relazioni sociali, estrazione di classe, istruzione, ideologia e una molteplicità di altri fattori interrelati”<sup>1</sup>, già semplici osservazioni euristiche potrebbero suggerire che la via più breve e produttiva sia piuttosto quella di considerare centrale l’obiettivo delle capacità e, in seconda battuta, interrogarsi sui mezzi necessari per conseguire un livello di capacità considerato giusto.

È chiaro che Sen non esclude affatto l’importanza di una giusta allocazione di beni e risorse materiali. L’“approccio delle capacità” non è da intendersi come una radicale alternativa all’“approccio dei beni”, e anzi tra essi esistono numerosi punti di contatto, già solo considerando che “le capacità di una persona dipendono, fra l’altro, dall’insieme di merci su cui essa riesce a stabilire il comando”<sup>2</sup>.

## **2. Beni principali e capacità primarie**

La teoria di Rawls è pensata come una filosofia della giustizia per la struttura fondamentale della società. Per semplicità, è possibile immaginare che la “struttura fondamentale” si collochi sul livello dei principi costituzionali, ma in realtà non è necessario (comunque, si tratterebbe di un’ approssimazione). Ciò che conta è che, secondo

Rawls, le regole distributive coincidono con la struttura di base della società.

Ho anticipato che la teoria di Rawls non ha per oggetto la distribuzione di tutti i beni, ma soltanto di quelli di una specifica categoria, i c.d. “beni principali”. Essi sono

cose che si presume ogni individuo razionale desideri. Questi beni, di norma, sono utilizzabili, qualunque sia il piano razionale di vita di una persona. Assumiamo, per semplicità, che i beni principali a disposizione di una società sono diritti e libertà, poteri e opportunità, ricchezza e reddito [...]. Questi sono i beni principali sociali. Altri beni principali come la salute e la forza, l'intelligenza e la fantasia, sono beni naturali; sebbene la struttura fondamentale influisca su di loro, essi non sono così direttamente sotto il suo controllo<sup>3</sup>.

Si può adesso passare a esaminare meglio la categoria dei beni principali. Rawls la divide in due sottogruppi: beni principali *sociali* (che sono prodotti dalla società) e beni principali *naturali* (la cui esistenza non dipende dalla società).

Rispetto ai beni naturali, la cui esistenza non dipende dalle regole di giustizia, queste svolgono una funzione *regolativa* o “deontica”: la distribuzione dell'acqua in periodi di siccità, per esempio, è un problema che può essere affrontato da regole di giustizia, ma né la siccità né l'acqua sono un prodotto di tali regole. Rispetto ai beni naturali, quindi, le regole di giustizia arrivano dopo<sup>4</sup>.

Un discorso diverso va fatto per i beni sociali, che non esistono al di fuori della società perché è essa stessa che li crea (come i diritti individuali e collettivi, o le istituzioni). Rispetto ai beni di questa categoria le regole di giustizia si configurano come regole *costitutive* o “regole ontiche”: nel momento in cui le regole ne disciplinano il regime distributivo, essi vengono in esistenza<sup>5</sup>. Per esempio, con la creazione di una particolare istituzione, le regole della struttura di base della società disciplinano anche la modalità di accesso alle cariche e il plesso di diritti e doveri, poteri e obblighi esistenti in capo ai titolari.

L'ultimo aspetto della questione è prefigurato, in un certo senso, nella prima definizione del principio di differenza: “le ineguaglianze sociali ed economiche devono essere combinate in modo da essere (a) ragionevolmente previste a vantaggio di ciascuno; (b) collegate a cariche e posizioni aperte a tutti”<sup>6</sup>. In questa enunciazione del principio si nota che l'esistenza di differenze di ruolo sociale è ammessa, ma a patto che venga rispettata la regola che vieta che ad alcuni venga preclusa la possibilità di accedere a un determinato ruolo. Più in generale, lo stesso principio ammette le diseguaglianze solo nel rispetto di condizioni ben precise, ossia a patto che ciascuna persona ne tragga beneficio<sup>7</sup>.

Tanto che appartengano alla prima categoria quanto che appartengano alla seconda, i beni principali sono necessari a chiunque desideri realizzare un progetto, cioè dedicare in parte o per intero il proprio tempo a un'attività che comporti (almeno per lui) una certa utilità. Ogni progetto, è chiaro, necessita di certe quantità di beni di diverso tipo: se desidero fare il contadino ho bisogno di un campo, di attrezzi agricoli e di sementi, se desidero fare il pescatore ho bisogno di una barca e di una rete, e così via (e delle sementi non saprei che farmene). Tuttavia, vi sono beni che restano necessari indipendentemente dal progetto di vita scelto e si tratta proprio dei beni

principali. La loro definizione come oggetto della teoria della giustizia, da questo punto di vista, rappresenta la condizione minima della distribuzione giusta che potrebbe essere riassunta così: *una teoria della giustizia deve distribuire i beni principali, qualsiasi altra cosa essa distribuisca*. Il motivo è che, se il suo fine è una distribuzione che consenta di realizzare progetti, allora è impensabile che essa non distribuisca i beni principali, dato che essi sono le risorse necessarie (anche se non sempre sufficienti) per la realizzazione di qualsiasi progetto.

I progetti, è ovvio, non si realizzano da soli, ma sono le persone che li sviluppano e li realizzano. La definizione di ‘beni principali’ può allora essere riformulata così: *i beni principali sono le risorse che mettono le persone in grado di realizzare i propri progetti*. Questa definizione, come quella tradizionale, è il più possibile minimale e definisce i beni principali solo in termini funzionalistici. Nel corso di questo saggio mostrerò che la riformulazione in questo senso della definizione dei beni principali permette di apportare alla teoria tradizionale alcune modifiche di una certa rilevanza.

### **3. Beni principali e liberalismo politico**

Una seria ragione a favore di una teoria della giustizia incentrata sui beni principali è che essa non deve prendere posizione rispetto a sistemi etici o morali. L’esperienza mentale della posizione originaria, alla base della costruzione di Rawls, assume soltanto che le parti siano razionali e che abbiano progetti razionali e nulla più. Non assume, per esempio, che le parti prediligano una concezione del bene rispetto ad altre, anzi, la mera conoscenza della propria concezione del bene è a esse preclusa. Rawls specifica, infatti, di non aver fatto “nessuna assunzione restrittiva per la concezione del bene delle parti in causa, se non quella che si tratti di piani razionali a lungo termine”<sup>8</sup>, quindi “le parti non sono a conoscenza della propria concezione del bene”, salvo il fatto di “preferire più beni principali, piuttosto che di meno”<sup>9</sup>.

In un saggio del 1985, Rawls chiarisce che la teoria della giustizia come equità, essendo adatta alle moderne teorie liberali e democratiche, non può essere modellata su dottrine morali individuali. In una democrazia liberale, infatti, ciascuno è libero di abbracciare la dottrina morale che preferisce, di abbracciarne più di una nello stesso momento (magari relativamente a specifiche materie) e, ovviamente, anche di cambiare idea e abbandonare una dottrina per seguirne un’altra. La struttura di base della società, infatti, garantisce questa possibilità in quanto, dalla sua prospettiva, tutte le dottrine morali particolari si equivalgono. Infatti, “l’idea è che, in una democrazia costituzionale, la concezione pubblica della giustizia debba essere, per quanto è possibile, indipendente da dottrine filosofiche e religiose controverse”<sup>10</sup>.

Dato che i beni principali servono a tutti, indipendentemente da quello che le persone scelgono di fare, una teoria della giustizia basata sulla distribuzione di essi è slegata, almeno idealmente, da assiologie proprie di particolari dottrine etiche o

morali. Questa teoria della giustizia è, per quanto più possibile, una teoria *neutrale* rispetto ai valori. Proprio per questo, però, è una teoria che può essere adatta a molte società democratiche e che può essere accettata da persone dalle idee politiche, religiose e morali più diverse. Tuttavia, perché tutto ciò possa funzionare, occorre che esista nella società un ampio e profondo consenso su alcune questioni fondamentali, come il fatto del pluralismo e la sua accettazione e, in generale, sull'insieme delle componenti di base della democrazia liberale<sup>11</sup>. Come sostiene Rawls,

il motivo di tale indispensabilità è che (questa è un'assunzione) la cultura politica di una società democratica è caratterizzata dai seguenti tre fatti generali.

Primo: la varietà delle dottrine comprensive ragionevoli (religiose, filosofiche e morali) presenti nelle società democratiche moderne non è un puro e semplice dato storico che possa venir meno in breve tempo, ma un aspetto permanente della cultura pubblica della democrazia [...].

Un secondo fatto generale, collegato al primo, è che un accordo collettivo e duraturo su una sola dottrina comprensiva (religiosa, filosofica o morale) può essere conservato solo con un uso oppressivo del potere statale [...].

Il terzo fatto generale, infine, è che un regime democratico durevole, sicuro e che non sia diviso in confessioni dottrinali nemiche e classi sociali reciprocamente ostili deve godere, quanto meno, dell'appoggio libero e volontario di una sostanziosa maggioranza dei suoi cittadini politicamente attivi<sup>12</sup>.

Un'obiezione – abbastanza immediata, direi – è che questa teoria è carica di valori quanto qualsiasi altra, solo che i suoi valori sono diversi. Una società liberale, addirittura, potrebbe essere vista come una comunità in senso forte, i cui valori fondanti e coesivi sono quelli liberali<sup>13</sup>. In realtà, però, non è necessario che la condivisione si realizzi attorno a un sistema di principi e di norme definito con precisione, “ma in termini di certe idee fondamentali considerate latenti nella cultura politica di una società democratica”<sup>14</sup>. La condivisione di sfondo, necessaria per l'accordo sui principi di giustizia, non è quindi un'idea politica o una concezione morale particolare, ma una più generica ‘concezione politica’, cioè “un modulo, una parte costitutiva essenziale che si adatta a varie dottrine comprensive ragionevoli, le quali hanno un'esistenza duratura nella società da essa regolata, e trova in queste un sostegno; e ciò significa che può essere presentata senza dire o sapere o ipotizzare a quali di queste dottrine appartenga, o in quali trovi un sostegno”<sup>15</sup>. Si tratta, come si può facilmente capire, di un concetto piuttosto fluido e di difficile definizione. In linea generale, l'accordo esistente sulla concezione di sfondo può essere inteso come “quello in grado di esprimere un senso di giustizia comprensivo di tutti gli argomenti filosoficamente rilevanti, ma nella consapevolezza che si tratti di qualcosa di piuttosto approssimativo e mutevole”<sup>16</sup>.

Queste considerazioni forniscono ulteriori ragioni per trovare attraente una teoria della giustizia incentrata sulla distribuzione di beni principali. Dal momento che la concezione politica di sfondo condivisa non può essere assimilata a una concezione comprensiva – ma risulterà compatibile con numerose concezioni comprensive – non è possibile specificare in anticipo quali siano i beni più importanti da distribuire, perché ciò equivarrebbe a stabilire un ordine di importanza o di rilevanza dei progetti. Rawls, in effetti, non redige un indice particolareggiato dei beni principali, ma si

limita a elencarli in maniera molto generale, raggruppandoli in cinque categorie piuttosto ampie:

1. le libertà di base (pensiero, manifestazione del pensiero, coscienza, ecc.);
2. la libertà di movimento e di scegliere la propria occupazione (e di cambiare occupazione);
3. poteri e prerogative relativi alle cariche e alle posizioni di responsabilità;
4. un certo reddito e una certa ricchezza;
5. le basi sociali del rispetto di sé<sup>17</sup>.

Come si vede, l'indice è molto generico e, soprattutto, il più possibile neutrale. La sola assunzione di valore implicita è che sia raggiunto un accordo preliminare sulla forma liberale e democratica della società. Come afferma lo stesso Rawls,

l'indice dei beni primari non vuole essere un'approssimazione a ciò che è primariamente importante, nel senso specificato da qualche particolare dottrina comprensiva e dai suoi valori morali. E in realtà, tenuto conto del suo ruolo nella concezione politica, non è così che deve essere inteso. Dal punto di vista di una tale concezione, non vi sono altri spazi di valori ai quali l'indice dei beni primari debba approssimarsi, giacché l'affermazione dell'esistenza di questi spazi renderebbe tale concezione almeno parzialmente comprensiva, e perciò, dato il fatto del pluralismo, contraddirebbe la sua aspirazione a realizzare un consenso per intersezione<sup>18</sup>.

L'indice, quindi, non deve privilegiare una particolare concezione del bene sulle altre. Se esiste un accordo – un *consenso per intersezione* – sui principi liberali di sfondo, allora si può redigere soltanto un indice neutrale rispetto ai valori particolari. Ciò implica che l'accordo possa ottenersi soltanto a partire da posizioni comprensive che riconoscano “che non può esservi accordo intorno a una dottrina completa del bene fondata su una visione comprensiva; ma per qualsiasi visione della giustizia, politica o non politica, una concezione del bene è comunque indispensabile, e nella giustizia come equità se ne può liberamente usare una qualsiasi, purché sia conciliabile con essa sul piano politico”<sup>19</sup>.

L'idea di ‘concezione politica’, così, si differenzia da quella di dottrina politica, religiosa o morale. Come chiarisce Rawls, “l'accettazione della concezione politica non presuppone quella di una qualsiasi dottrina comprensiva particolare, religiosa, filosofica o morale, poiché la concezione politica si presenta come una concezione ragionevole relativa alla sola struttura di base [...], non formulata nel linguaggio di una dottrina comprensiva ma in termini di certe idee fondamentali considerate latenti nella cultura pubblica di una società democratica”<sup>20</sup>.

In questa argomentazione è implicito che non tutte le concezioni particolari del bene sono ricomprese dalla concezione politica. Se, infatti, essa può essere intesa come il nucleo di valori fondamentali comuni a ogni forma di democrazia liberale, da essa restano escluse tutte le idee particolari del bene che si discostano da questo, seppur ampio, modello. Più precisamente, “le idee del bene ammissibili devono rispettare i limiti della concezione politica e svolgere un ruolo al suo interno”<sup>21</sup>.

Una concezione politica limita per forza di cose le idee del bene ammissibili. La concezione politica (il liberalismo politico) di sfondo alla teoria della giustizia non

ha, del resto, l'obiettivo di informare di sé l'intera vita delle persone, ma soltanto le relazioni politiche tra di esse. Una prima restrizione, quindi, esclude le teorie politiche e le concezioni del bene totalitarie, laiche o religiose che siano. Con questo, non affermo che Rawls intenda negare legittimità alle idee del bene di matrice religiosa; dal momento che la concezione politica, come ho sottolineato, traccia uno sfondo sostanzialmente liberale, essa comprende alcuni diritti fondamentali delle persone, tra i quali la libertà di pensiero (e di culto) è uno dei più importanti. Ma soprattutto, la concezione politica non nega legittimità alle concezioni del bene di tipo religioso in quanto esse *appartengono a un ambito esterno a quello politico*. La concezione politica (o il liberalismo politico: le due terminologie possono essere intese come sinonimi) riguarda un dominio parziale della vita e non interferisce con gli altri ambiti. Tuttavia, per dirla con parole semplici, il liberalismo politico esige la condizione di reciprocità: per questo, non ammette le dottrine religiose che pretendono di modificarne i principi. Ciò non significa che siano ammesse soltanto le idee del bene il cui contenuto sia compatibile con il liberalismo politico (se così fosse, non sarebbe ammessa la quasi totalità delle religioni); anche dottrine il cui contenuto sia in aperto contrasto con la concezione politica liberale hanno piena cittadinanza: nella concezione di Rawls, il liberalismo garantisce la libertà di opinione e di pensiero, perciò una simile esclusione sarebbe contraddittoria. Ciò che conta è che le dottrine del bene particolari non abbiano l'obiettivo – sia a livello di contenuto che, soprattutto, al livello delle pratiche – di sostituire la concezione politica o di sovrapporsi a essa.

Al di là di un esame dei singoli casi, le istanze presentate da parte dei sostenitori di idee del bene particolari e comprensive (così traduco, seguendo l'uso, il rawlsiano *'overarching'*) si rivelano spesso del tutto incompatibili con il liberalismo politico, come è il caso della maggioranza delle confessioni religiose. Le ragioni di ciò sono riassumibili in due punti:

- il liberalismo politico si occupa solo di un aspetto dell'agire degli individui (l'azione politica), mentre le dottrine particolari comprensive spesso pretendono di estendere il dominio sull'intera vita;
- le dottrine particolari comprensive sono spesso portatrici di un modello della sfera pubblica carico di valori, molto più prossimo al paradigma della *comunità* in senso stretto che non a quello della *società*.

La società non è una comunità. Salvo che per “comunità intendiamo una società – eventualmente anche politica – i cui membri (in questo caso i cittadini) hanno in comune certi fini ultimi ai quali danno una priorità molto elevata, al punto che nel dichiarare davanti a se stessi che tipo di persone vogliono essere considerano essenziale il fatto di avere tali fini”<sup>22</sup>. La comunità in senso stretto – per intendersi, l'entità sociale modellata dal comunitarismo – non accetta l'idea della neutralità dello stato propria del liberalismo, alla quale contrappone una politica positiva per la realizzazione del bene comune, definito come “una concezione sostantiva della vita buona che definisce lo ‘stile di vita’ della comunità”<sup>23</sup>.

#### 4. Beni principali e concezione della persona

La teoria della giustizia di Rawls, come si è visto, non si propone di distribuire i beni di qualsiasi tipo, ma si occupa soltanto della distribuzione dei beni principali. Essi sono i beni “utilizzabili qualunque sia il piano di vita di una persona”<sup>24</sup> e, dal punto di vista soggettivo dei destinatari della distribuzione, “sono quelle cose che si presume un individuo razionale voglia qualsiasi altra cosa egli voglia”<sup>25</sup>. Date queste caratteristiche, i beni principali possono essere definiti come *beni dei quali esiste sempre la domanda*, così che non possa essere concepita una teoria della giustizia che non ne distribuisca<sup>26</sup>.

Nella costruzione della posizione originaria, Rawls ci chiede di immaginare che le persone siano tutte egualmente razionali (non che egli ignori che esse non sempre lo sono, o che molte scelte sono compiute in maniera irrazionale). Si tratta certamente di una finzione, ma di una finzione che presenta dei vantaggi sul profilo teorico. Infatti, dato che lo scopo di Rawls è fondare una teoria della giustizia normativa, se essa è costruita a partire dall’assunto che i soggetti siano tutti razionali, il risultato potrà soltanto essere una teoria razionale della giustizia, criticabile soltanto sotto il profilo della sua effettiva razionalità.

L’idea di persona è strettamente collegata all’idea dei piani di vita. Rawls utilizza in proposito una definizione di Royce, secondo la quale “una persona può essere considerata come una vita umana vissuta secondo un piano [...]. Un individuo dice chi è esponendo i suoi obiettivi e le sue motivazioni, ciò che intende fare nella propria vita”<sup>27</sup>. Presupporre persone razionali, allora, significa presupporre piani di vita razionali: se la persona è il proprio piano di vita, e se la persona è razionale, anche il piano di vita sarà razionale. Il concetto viene qui chiarito e ampliato:

Primo: il piano di vita di una persona è razionale, se, e solo se, (1) è uno dei piani non contraddittori con i principi di scelta razionale quando questi vengono applicati a tutti gli elementi caratteristici attinenti alla sua situazione, e (2) se è il piano, tra quanti soddisfano questa condizione, che la persona sceglierebbe con completa razionalità deliberativa, vale a dire, con totale consapevolezza dei fatti pertinenti e dopo una accurata considerazione delle conseguenze [...].

In secondo luogo, gli interessi e gli obiettivi di una persona sono razionali se, e solo se, sono incoraggiati e previsti dal piano razionale per quella persona<sup>28</sup>.

Queste considerazioni comportano un’ulteriore specificazione degli atteggiamenti degli individui di fronte ai propri progetti e al modo di realizzarli, considerazioni che hanno un peso sulla definizione dei beni principali, o meglio sul loro ipotetico indice. Rawls si sofferma molto sui criteri di scelta che persone razionali adotterebbero nel breve e nel lungo periodo. Essi, riassumendo, sono:

1. principio dei *mezzi efficaci*;
2. principio di *inclusività* (il piano A è preferito al piano B se A realizza tutti gli obiettivi di B più altri obiettivi aggiuntivi);
3. principio della *maggiore probabilità*<sup>29</sup>.

La definizione dei beni principali è influenzata in profondità dalle specificazioni del concetto di persona. Dato che le persone sono razionali, e dato che anche i loro piani di vita lo sono (come assume Rawls), non è concepibile che esse avanzino pretese irrazionali. Le parti, che vorranno realizzare i propri progetti, presenteranno istanze perfettamente razionali: esse chiederanno prima di tutto i beni necessari per realizzare i propri piani di vita, applicando i principi di scelta appena visti.

Non basta, però, assumere che i progetti di vita siano razionali: le persone non nascono con un piano di vita, ma sono esse stesse a sceglierne uno. Esse, quindi, devono compiere due scelte: la scelta del piano di vita e la scelta dei mezzi adeguati per realizzarlo. Le due scelte, tuttavia, non necessariamente seguono quest'ordine: dato che la regola della razionalità è all'opera fin dall'inizio, la disponibilità dei beni influenza la scelta del progetto e viceversa. Anche se la teoria di Rawls non privilegia un sistema di fini rispetto ad altri, essa presenta un indice dei beni principali che, per quanto lasciato di proposito abbastanza aperto, privilegia per forza di cose alcuni tipi di beni. In questo modo, di fatto, la giustizia come equità finisce per favorire alcune categorie di progetti.

Oltre a ciò, si deve considerare che la 'razionalità' non è un concetto univoco. Non esiste, infatti, una sola concezione della razionalità ma ne esistono molte, anche in contraddizione l'una con l'altra. Perciò, affermare che "le persone sono razionali" o che "i progetti sono razionali" non indica altro che la conformità con *una delle razionalità possibili*, e lascia aperta la questione della scelta del modello di razionalità adottato<sup>30</sup>.

Lo stesso Rawls, del resto, ammette che l'assunzione di razionalità sia un elemento restrittivo. Si è già visto che egli specifica di non aver compiuto alcuna restrizione sulle concezioni del bene delle parti, "se non quella che si tratti di piani razionali a lungo termine"<sup>31</sup>. L'assunzione di razionalità è ancora specificata: non basta che i progetti siano strutturati in maniera razionale, ma occorre che siano modellati immaginando persone dotate della capacità di compiere interpolazioni temporali che le mettano in grado di resistere alla tentazione di raccogliere i frutti prima del tempo (persone, cioè, capaci di rifiutare l'uovo di oggi e di stabilire con esattezza quando è arrivato il momento di tirare il collo alla gallina di domani)<sup>32</sup>.

Tutto ciò permette di sollevare obiezioni abbastanza forti verso la pretesa neutralità della teoria della giustizia basata sulla distribuzione dei beni principali. In effetti, essa non appare più tanto indifferente rispetto alla destinazione dei beni perché:

1. se è vero che ciascuno può fare ciò che vuole dei beni principali, è vero anche che il loro indice mette a disposizione un ventaglio di opportunità che, se pur ampio, non coincide con lo spazio del possibile;
2. il riferimento alla razionalità delle parti (e alla razionalità dell'impiego strumentale dei beni per realizzare i progetti) identifica *una* versione della razionalità tra le tante esistenti.

Con questo, si mostra che la pretesa "imparzialità" dei beni principali non è un mero dato di fatto, ma una qualità che andrebbe perlomeno verificata con una certa attenzione. Dalle ultime considerazioni, infatti, appare che il loro indice è espressione di un particolare modo di intendere le persone e il loro benessere.

#### 4.1. La critica da parte dell'approccio delle capacità

La critica di fondo che Sen e i teorici delle capacità muovono alla giustizia come equità è che essa “si concentri indebitamente sui *beni* (sociali primari), trascurando invece la capacità molto diseguale di trasformare tali beni in *funzionamenti* (nutrimento adeguato, salute, mobilità ecc.)”<sup>33</sup>. Dato che le persone hanno differenti capacità di convertire i beni in benessere, ragionare in termini di quantità di beni a disposizione può risultare fuorviante. Secondo Sen, quindi, “una base accettabile dei confronti interpersonali [...] si deve fondare, almeno in gran parte, su una misura delle capacità di base di una persona”<sup>34</sup>.

Certo, lo stesso Sen riconosce che il grado di capacità di una persona dipende in larga misura dalla quantità e dalla qualità di beni a sua disposizione. Tuttavia, “le situazioni individuali non devono essere giudicate sulla base delle risorse o dei beni primari che ciascuno possiede, ma sulla base della libertà effettivamente goduta di scegliere la vita che si ha motivo di apprezzare”<sup>35</sup>. In sede di confronto interpersonale, la sola variabile rilevante è la capacità. Essa rappresenta la ‘libertà effettivamente goduta’, e deve essere tenuta distinta dai beni primari e dalle altre risorse possedute.

La teoria di Rawls, come ho mostrato in precedenza, cerca di costruire un criterio di giustizia il più possibile svincolato da contenuti di valore riconducibili a idee parziali del bene. Dato che i beni principali sono necessari a tutti, una distribuzione che prenda in considerazione soltanto questi non prende posizione rispetto ai progetti delle persone. In altre parole, distribuendo i beni principali non privilegia il progetto A rispetto al progetto B, dato che essi sono indispensabili tanto per realizzare A quanto per realizzare B (e C, D, E, F e così via).

La giustizia come equità, però, non è così neutrale come potrebbe sembrare a prima vista, dato che deve almeno prendere posizione rispetto alla concezione della razionalità. Oltre a questo, si deve considerare il fatto che i beni principali non sono fini in sé ma mezzi per il raggiungimento di fini ulteriori; e, “poiché i mezzi sono in ultima analisi apprezzati perché conducono a qualcos'altro, non è facile definire uno schema di valutazione che sia veramente indipendente dai fini”<sup>36</sup>. I beni principali, in questa prospettiva, non sono neutrali. Il loro indice, infatti, condiziona l'insieme dei progetti di vita possibili, o almeno fa sì che alcuni progetti siano realizzabili più facilmente di altri.

Una ragione a sostegno dell'approccio della distribuzione di beni rispetto all'approccio delle capacità è, come ho accennato, che il primo sembra garantire una maggiore libertà di scelta individuale. I destinatari della distribuzione ricevono un pacchetto di risorse che possono impiegare come meglio credono, secondo il proprio modello individuale di vita buona. Le osservazioni adesso svolte, però, mostrano che l'indice dei beni primari riflette un insieme di valori; pertanto, esso non è neutrale rispetto ai fini e, di conseguenza, tratta le persone in modo diverso. Un soggetto, infatti, può essere svantaggiato da una particolare distribuzione di beni principali “in quanto la sua personale ricerca della vita buona può giovare meno, rispetto ad altri, del paniere di beni messo a sua disposizione, per motivi attinenti alla dottrina comprensiva nella quale egli si riconosce”<sup>37</sup>. Data la molteplicità dei progetti di vita e delle concezioni del bene, un indice unitario dei beni principali, oltre che rischiare l'accusa di arbitrarietà,

può non essere di nessuna utilità per soggetti del gruppo di riferimento che potrebbero preferire un indice composto da elementi diversi. In effetti, “ci sono certe attività e certi beni che vogliamo avere, che per noi acquistano un valore particolare, e che abbiamo buone ragioni per apprezzare. Queste ragioni riguardano in maniera piuttosto profonda il nostro essere, cioè il tipo di persone che noi siamo, o che vorremmo essere, il che si collega strettamente al nostro fare”<sup>38</sup>.

### ***5. Approccio delle capacità e distribuzione delle risorse***

La giustizia come equità prevede un assetto distributivo che coniuga eguaglianza ed efficienza. In primo luogo, le persone hanno diritto a una quota uguale di beni principali con i quali possono realizzare il progetto che preferiscono. Il modello distributivo, però, prevede anche la possibilità di diseguaglianze nella distribuzione (infatti, il principio di differenza le ammette, a patto che abbiano l'effetto di migliorare le condizioni di chi sta peggio).

Dato che questa teoria distribuisce beni senza dire alle persone che cosa debbano farne, non prende posizione rispetto alle decisioni che i destinatari assumono circa l'orientamento della propria vita. Ciò si traduce in una sostanziale eguaglianza di considerazione accordata alle dottrine individuali del bene, che sono tutte ammesse (con le eccezioni che abbiamo visto più sopra) senza che nessuna sia privilegiata.

Per questo, secondo Rawls, la sua teoria della giustizia presenta, tra gli altri, il vantaggio di prendere sul serio le differenze tra le persone: visto che la distribuzione riguarda una dotazione di beni neutrale rispetto ai fini, ciascun destinatario può impiegarla come meglio crede, realizzando così nella maniera migliore la propria personalità. L'idea è valorizzare al massimo le individualità attraverso un piano distributivo strutturato in modo da non essere influenzato da esse.

La critica che Sen rivolge a Rawls si basa sul fatto che la teoria della giustizia come equità non considera le differenze che esistono tra gli esseri umani. In particolare, Sen sostiene:

gli esseri umani differiscono gli uni dagli altri in svariate maniere. Abbiamo caratteristiche e aspetti esterni diversi; veniamo alla vita con dotazioni diverse di ricchezze e oneri ereditati; viviamo in ambienti naturali diversi – alcuni più ostili di altri. Le società e le comunità cui apparteniamo offrono opportunità molto diverse riguardo a ciò che possiamo o non possiamo fare. I fattori epidemiologici della regione in cui viviamo possono influenzare profondamente la nostra salute e il nostro star bene.

Ma in aggiunta a queste differenze di ambiente naturale e sociale e di caratteristiche esterne, noi ci differenziamo anche per le nostre caratteristiche personali (quali età, sesso, abilità fisiche e mentali). Ed esse sono importanti per giudicare la diseguaglianza. Ad esempio, redditi uguali possono comunque coesistere con una forte diseguaglianza nell'abilità di fare ciò che si ritiene importante. Un portatore di handicap non può funzionare allo stesso modo di un individuo sano, anche se hanno lo stesso reddito. Quindi, la diseguaglianza in termini di una variabile (ad esempio, il reddito), può condurci in una direzione assai diversa rispetto alla diseguaglianza nello spazio di un'altra variabile (ad esempio, abilità di funzionare o di star bene)<sup>39</sup>.

Secondo Sen, ogni teoria della giustizia tende a stabilire l'eguaglianza rispetto ad alcune variabili sensibili. La teoria di Rawls, quindi, si concentrerebbe sull'eguaglianza delle dotazioni ma, nel fare questo, perderebbe completamente di vista le differenze naturali che esistono tra gli individui, e in primo luogo il fatto che non tutti sono in grado di far fruttare nello stesso modo dotazioni identiche. Le differenze in termini di doti naturali, di talenti, di istruzione e così via, influiscono sulla realizzabilità dei progetti e, più in generale, sul coefficiente individuale di conversione dei beni in benessere. L'importante correttivo del 'principio di differenza' (a mio parere, l'aspetto più importante della teoria di Rawls) non è pensato per migliorare le condizioni di chi è svantaggiato sotto il profilo delle condizioni di partenza, ma serve come strumento per incrementare l'ammontare del *distribuendum* consentendo, a certe condizioni, che alcuni divengano più ricchi di altri (possiamo pensarlo così: "ti permetto di diventare ricco, molto ricco, se ciò si risolverà in un vantaggio anche per coloro che sono adesso poveri, molto poveri"). In altri termini, "il principio di differenza tiene conto della possibilità che le diseguaglianze esistenti fra i diversi livelli di vantaggio economico associati alle diverse posizioni sociali abbiano un effetto positivo sulla somma dei benefici che vengono distribuiti complessivamente nella società"<sup>40</sup>.

Il principio di differenza svolge senz'altro una funzione importante per l'incremento delle dotazioni *in termini di risorse esterne* delle persone svantaggiate, garantendo loro una quantità di beni maggiore di quella che avrebbero avuto con la divisione uguale, ma non influisce direttamente sulla capacità di convertire i beni in benessere. Per effetto del principio di differenza è certo vero che ciascuno finirà per disporre di una quantità maggiore di beni principali, ma ciò non implica che avrà perciò maggiori possibilità di realizzare i propri piani di vita. Questa conseguenza, infatti, si avrebbe soltanto nel caso in cui le persone fossero uguali, almeno con buona approssimazione, in termini di dotazioni naturali e talenti (oltre che in possesso di piani di vita comparabili), ma sappiamo che le cose non stanno così. Come nota Sen, "se tutte le persone fossero identiche, l'eguaglianza in uno spazio (per esempio, reddito) sarebbe tendenzialmente coerente con eguaglianze in altri (per esempio, salute, star bene, felicità)"<sup>41</sup> e, di conseguenza, l'incremento del reddito di ciascuno comporterebbe livelli proporzionalmente più elevati di benessere, di felicità, di redditività dei progetti individuali. Così, l'equa eguaglianza di opportunità che Rawls vuole garantire non è implicita in un sistema che assegni un'equa base di reddito a tutti, "poiché quel che possiamo o non possiamo fare, quel che possiamo o non possiamo acquisire, non dipendono solamente dal nostro reddito, ma anche dalla varietà di caratteristiche fisiche e sociali che influenzano le nostre vite e ci rendono quello che siamo"<sup>42</sup>.

Il primo gruppo delle differenze tra gli esseri umani che Rawls non considera rilevante è quello dei deficit in termini di dotazioni naturali, un aspetto che ha invece una grande importanza sotto il profilo dell'eguaglianza di opportunità. Come sostiene Sen, "per fare un semplice esempio, il grado di deprivazione comparativa di una persona affetta da handicap fisici rispetto ad altri, non può essere giudicata adeguata-

mente in termini di reddito, dato che tale persona può essere enormemente svantaggiata nel convertire il reddito nelle acquisizioni che lui o lei desidererebbe<sup>43</sup>.

Per una teoria della giustizia basata sulle capacità, che un portatore di handicap riceva un surplus di reddito importa poco se ciò non serve a eliminare, per quanto possibile, il deficit della sua abilità di conversione. In ogni caso, la teoria di Rawls non prevede simili erogazioni. Come scrivono Ansperger e Van Parijs,

il principio di differenza mira precisamente ad assicurare che l'attività dei più talentosi possa essere di vantaggio anche ai meno dotati, perché esige che vengano massimizzate le aspettative associate a una posizione sociale accessibile anche ai meno talentosi. Dunque non c'è né identificazione né compensazione dei deficit di beni naturali primari, ma piuttosto una massimizzazione dei livelli dei beni sociali primari, accessibili alle persone la cui dotazione in beni primari naturali è bassa<sup>44</sup>.

Ciò non deve però suggerire che il principio di differenza possa essere esteso fino a considerare i deficit che influiscono sulle capacità di conversione:

osserviamo, comunque, che se questo dispositivo può essere compreso come un mezzo per combattere le diseguaglianze nei talenti di natura produttiva, non fa però niente per correggere le diseguaglianze nei beni naturali primari che non si ripercuotano, o non si ripercuotano soltanto, sulle qualificazioni. Se, per esempio, una persona disabile deve spendere la metà delle sue risorse al solo fine di potersi spostare in sedia a rotelle, la teoria di Rawls non giustifica alcuna specifica compensazione a suo favore<sup>45</sup>.

Quando si affronta il problema delle quote distributive destinate ai disabili, un dato di partenza comune alla quasi totalità degli argomenti è assumere che la disabilità sia un dato di fatto per il quale non esistono responsabili<sup>46</sup>. Da questo punto comune, tuttavia, si possono raggiungere conclusioni opposte.

Un tipo di approccio può essere questo: dal momento che le diseguaglianze in termini di dotazioni naturali come la salute, la forza o l'intelligenza non sono né giuste né ingiuste, una teoria della giustizia non può occuparsene. D'altra parte, se le persone svantaggiate non hanno meritato la loro condizione, nemmeno di essa sono responsabili coloro che possiedono dotazioni di nascita nella media o superiori (come diceva De Gaulle, "L'Inghilterra è un'isola e di questo non ha colpa, ma bisogna ammettere che non è nemmeno colpa mia").

L'approccio opposto parte dalla constatazione che le differenze in termine di dotazioni di nascita, nel bene e nel male, non sono mai meritate: se Pippo è nato un po' meno intelligente della media non è certo colpa sua, né ciò dipende da una distribuzione giusta delle risorse intellettive che assegna a Topolino il QI di Einstein e a Pippo il QI del sempliciotto. Quindi – si prosegue – il fatto che Pippo sia un fesso è un'ingiustizia dato che il suo QI non è stato stabilito attraverso regole di giustizia, né è l'effetto di scelte responsabili da lui compiute. Per questo motivo, agli sfortunati come lui spetta un'erogazione supplementare di risorse, che dovrà essere prelevata dal fondo destinato ai più avvantaggiati.

Sia come sia, la teoria della giustizia di Rawls non considera questo tipo di diseguaglianze tra le persone. Essa,

nel determinare [...] chi sta peggio, non tiene conto del possesso dei beni fondamentali naturali. Per Rawls due persone sono ugualmente benestanti [...] se hanno lo stesso gruzzolo di

beni fondamentali sociali, e ciò anche se una delle due sia priva di talenti naturali, fisicamente o mentalmente handicappata, o non goda di buona salute<sup>47</sup>.

Ciò finisce per produrre effetti paradossali. Per esempio,

una persona che abbia un vantaggio anche modesto sulle altre in termini di beni sociali, nella scala di Rawls starebbe meglio anche nel caso in cui i suoi redditi non bastino a far fronte ai costi aggiuntivi che deve affrontare a causa di qualche svantaggio naturale – per esempio, ai costi dei medicinali richiesti da una malattia o della speciale protesi resa necessaria da un handicap<sup>48</sup>.

Il principio di differenza, del resto, non sembrerebbe adatto a rimuovere le disegualianze dipendenti da deficit di risorse naturali: il trasferimento di quote di beni principali, infatti, può essere utile nel caso di alcuni tipi di svantaggi naturali, ma non incrementa di per sé la capacità di conversione. Inoltre, dal momento che esso è inteso come un rimedio per le disegualianze, esse dovrebbero ritenersi comunque sanate per effetto della sua applicazione, il che finirebbe per trasformarlo da strumento di distribuzione a strumento di risarcimento: se la persona meno dotata ha diritto a una quota supplementare di risorse, una volta che questa sia stata erogata non esiste più alcuna pretesa di giustizia da soddisfare<sup>49</sup>.

La distribuzione di beni, quindi, può non avere effetti sulla vita delle persone; o meglio, la qualità della vita delle persone – intesa come libertà di scegliere i propri progetti – non è direttamente proporzionale alla quantità di beni a disposizione. Altri fattori in larga misura indecidibili influiscono sulla reale possibilità di convertire le risorse in benessere, e una teoria della giustizia non può non tenere conto di questo aspetto delle vite vissute. Per questo, la giustizia come equità è respinta dai teorici delle capacità: dato che la teoria di Rawls si limita a pianificare un assetto distributivo di risorse non sarebbe adatta come criterio di giustizia per la vita reale, nella quale le risorse non contano di per sé nulla se non una volta convertite in benessere. In fondo, come scrive Marx, “le merci non possono andarsene da sole al mercato e non possono scambiarsi da sole”<sup>50</sup>.

## 6. Risorse e capacità

L’obiettivo della giustizia come equità è garantire alle persone un’equa eguaglianza di opportunità, cioè una ragionevole base di partenza comune per la realizzazione di propri piani di vita sui quali riporre delle sensate aspettative. Se questa interpretazione è, come credo, corretta, il problema della convertibilità dei beni non può essere accantonato.

Si è visto che l’approccio delle capacità non prescinde dal problema della distribuzione dei beni: “l’idea che la povertà altro non sia che scarsità di reddito è abbastanza ben consolidata [...]. Non è un’idea stupida, dato che il reddito, definito correttamente, ha un’influenza enorme su ciò che possiamo e non possiamo fare”<sup>51</sup>. Riconosciuto questo, i beni vengono però presi in considerazione sotto forma di strumenti per garantire capacità, o meglio, *funzionamenti* e *capacità*. Nella termino-

logia di Sen,

il concetto di “funzionamento”, le cui radici sono chiaramente aristoteliche, riguarda ciò che una persona può desiderare – in quanto gli dà valore – di fare, o di essere. Questi funzionamenti cui viene riconosciuto un valore vanno dai più elementari, come l’essere nutrito a sufficienza e il non soffrire di malattie evitabili, ad attività o condizioni personali molto complesse, come l’essere in grado di partecipare alla vita della comunità e l’averne rispetto di sé.

La “capacitazione” di una persona non è che l’insieme delle combinazioni alternative di funzionamenti che essa è in grado di realizzare. È dunque una sorta di libertà: la libertà sostanziale di realizzare più combinazioni alternative di funzionamenti (o, detto in modo meno formale, di mettere in atto più stili di vita alternativi)<sup>52</sup>.

Sen individua un parametro per la valutazione della libertà nella quantità di opzioni disponibili (una persona è tanto più libera quante più capacità possiede). La capacità, in questo senso, può essere correttamente intesa come la *quantità della libertà* goduta da un soggetto<sup>53</sup>.

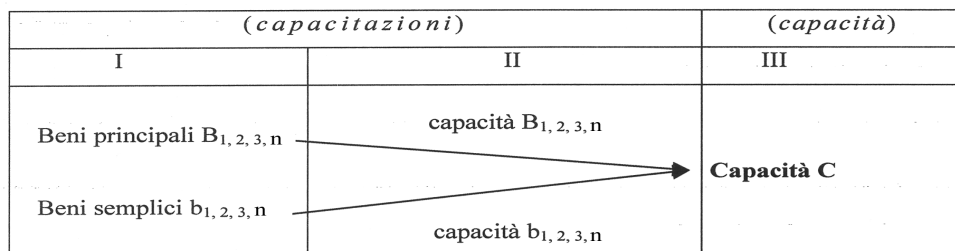
### 6.1. Capacitazioni

Il termine “capacitazione” compare in alcune versioni italiane dell’opera di Sen come traduzione di “*capability*”. In questo saggio, utilizzo il termine in un senso diverso (accogliendo invece il più ortodosso “capacità” per la traduzione dell’originale “*capability*”).

Per *capacitazione* intendo qui il bene o la condizione che crea o che concorre a creare una capacità. Se la capacità viene intesa come uno stato della persona in presenza del quale essa è in grado di fare X, le capacitazioni sono gli elementi che compongono quello stato.

Scomponendo analiticamente una capacità, quindi, si giunge a identificare le capacitazioni che la strutturano. Tra queste, ovviamente, ci sono dei beni, e tra questi ci sono dei beni principali. La capacità è sempre capacità di fare X, cioè di realizzare un progetto, perciò è impossibile che essa venga raggiunta senza che ciò comporti il possesso o la disponibilità di beni principali (necessari per realizzare qualsiasi progetto). Altre capacitazioni, a loro volta, sono elementi che, presi a se stanti, sarebbero definiti capacità. Essi consistono, infatti, nelle capacità di sviluppare il potenziale produttivo dei beni (principali e non), necessari al raggiungimento della capacità di fare X:

Nello schema, gli elementi delle colonne I e II sono capacitazioni, che concorrono a formare la capacità C della colonna III. Ora, è chiaro che un analogo schema potrebbe essere sviluppato collocando nella colonna III una qualsiasi capacità adesso ricompresa nella colonna II. Se esse sono capacità, infatti, sono composte da capacitazioni. Per esempio, la capacità C “essere in grado di guidare la propria macchina da Pisa a La Spezia” richiede che nella colonna I vi sia il bene “automobile” e nella colonna II vi sia la capacità “saper guidare l’automobile”. Entrambi gli elementi sono capacitazioni rispetto alla capacità C. Tuttavia, saper guidare la macchina è una capacità, e a sua volta è composta da capacitazioni (una certa dotazione fisica, per esempio).



### 6.2. Una rilettura dei beni principali

Se la libertà è ampliata dall'aumentare delle capacità, queste, a loro volta, sono condizionate dalla quantità e dalla qualità dei beni a disposizione del soggetto, ossia dalle risorse sottoposte al suo controllo. Il rapporto tra i beni e la libertà, quindi, è ancora una relazione da mezzi a fini: specifica infatti Sen che “i beni principali in quanto tali non sono costitutivi della libertà, ma sono più correttamente dei mezzi per ottenere la libertà”<sup>54</sup>. Sebbene le risorse – e tra esse i beni principali – servano a garantire e a incrementare libertà e funzionamenti, rispetto al risultato atteso (l'incremento della libertà) i beni (anche quelli principali) sono fattori necessari ma non sufficienti.

In questa prospettiva, a quantità uguali di beni non corrispondono uguali quantità di libertà. Per produrre libertà i beni devono essere convertiti in capacità, e ciò richiede una serie più o meno complessa di passaggi il cui svolgimento dipende da fattori ulteriori rispetto alle risorse in sé e per sé. Come ha mostrato Martha Nussbaum (sia pure in riferimento a società tradizionali come quella indiana) la conversione dei beni in capacità è fortemente influenzata da fattori culturali, che in molti casi producono veri e propri effetti invalidanti<sup>55</sup>. La teoria di Rawls consente di appianare le disuguaglianze attraverso il principio di differenza, che prevede l'erogazione di quantità di risorse supplementari ai più svantaggiati. L'erogazione supplementare di risorse, tuttavia, può non produrre effetti nei confronti delle disuguaglianze che derivano da fattori culturali, religiosi e simili. La scuola gratuita per i più poveri, per esempio, è un'erogazione di beni supplementare che dovrebbe produrre l'effetto di migliorare le condizioni di soggetti svantaggiati. Se i più poveri, tuttavia, aderiscono a una religione che vieta alle bambine di imparare a leggere e a scrivere, già gli effetti reali non corrispondono più a quelli attesi, perché una parte considerevole del bene messo a disposizione non potrà essere convertito in capacità, non produrrà libertà e, di conseguenza, non rimuoverà la disuguaglianza. Quindi, “anche ammettendo che il reddito equivalente ci fornisca una buona misura della disuguaglianza di capacitazioni, non ne segue ancora che i trasferimenti di reddito siano il miglior modo di contrastare le disuguaglianze che si osservano”<sup>56</sup>.

Alcune disuguaglianze possono essere eliminate con le redistribuzioni di reddito e risorse, altre disuguaglianze no. Se l'obiettivo della giustizia deve essere quello di

rimuovere le diseguaglianze ingiuste, allora dovranno essere previste delle azioni specifiche volte a rimuovere le diseguaglianze insensibili (o poco sensibili) alle variazioni di reddito. Affrontare il problema della diseguaglianza in termini di reddito può certo essere utile, dato che è probabile che molti casi di diseguaglianza ingiusta possano essere corretti con strategie di erogazione; tuttavia, le mere comparazioni di reddito spesso si rivelano strumenti insufficienti, e “il problema della diseguaglianza diventa ancora più importante quando spostiamo l’attenzione dalle disparità di reddito alla distribuzione disuguale di libertà sostanziali e capacitazioni”<sup>57</sup>.

Conviene adesso riassumere le due posizioni qui esposte, cioè a) l’*approccio delle risorse* e b) l’*approccio delle capacità*.

- a) Secondo l’approccio delle risorse, la giustizia si realizza attraverso l’individuazione di un assetto distributivo giusto dei beni, più specificamente dei beni di alcune categorie (i beni principali) mediante i quali è possibile realizzare qualunque progetto.
- b) Secondo l’approccio delle capacità, la giustizia è realizzata quando le persone sono tutte titolari del massimo livello possibile di capacità. Ciò implica, oltre a un adeguato assetto distributivo, la rimozione delle diseguaglianze reddito-insensibili e dei fattori di impedimento della conversione reddito/benessere.

La teoria delle capacità osserva che a quantità uguali di reddito (o di risorse a disposizione) non corrispondono uguali quantità di libertà. Questo problema, a mio parere, è considerato anche dalla giustizia come equità, che lo affronta attraverso l’istituzione del principio di differenza. Quest’ultimo, infatti, può essere visto semplicemente come la previsione di erogazioni supplementari di risorse in favore dei soggetti più svantaggiati, cioè quelli che se ricevessero quanto tutti gli altri (il primo principio prevede la divisione uguale) non avrebbero però la stessa quantità di opportunità.

Il principio di differenza può senz’altro correggere le diseguaglianze in termini di capacità dipendenti dalle risorse (come quelle reddito-sensibili); tuttavia, non produce alcun effetto sulle diseguaglianze insensibili alle variazioni in termini di disponibilità delle risorse. In altre parole, esistono diseguaglianze che non vengono influenzate dalla maggiore o minore disponibilità di beni principali (che è poi quello che il principio di differenza distribuisce), per esempio perché dipendono da deficit nei fattori di conversione (capacitazione), e che non possono perciò essere affrontate con lo strumento del principio di differenza rawlsiano.

Queste difficoltà possono essere superate con una parziale riformulazione della definizione dei beni principali. Rawls definisce questa categoria di beni come “quelle cose che si suppone un individuo razionale voglia qualsiasi altra cosa egli voglia”<sup>58</sup>; come si è visto, il motivo per il quale tutte le persone razionali desiderano i beni principali è che, indipendentemente dalla scelta del progetto di vita di ciascuno, questi beni sono indispensabili per realizzarlo. Rawls, come si è visto, accenna un indice dei beni principali, rimanendo (credo di proposito) sulle generali: dato che i progetti possibili sono tanti, non sarebbe semplice né utile redigere un elenco parti-

colareggiato dei beni principali. Più che tentare una revisione degli elementi dell'elenco, quindi, i beni principali posso essere utilmente definiti come *le risorse che mettono le persone in grado di realizzare i propri progetti*, una definizione che ho già introdotto più sopra. Al di là della questione terminologica, intendere i beni principali in questo modo ne sottolinea la natura di mezzi per il raggiungimento di fini a essi ulteriori; cioè, secondo la prospettiva qui presentata, ne focalizza la funzione capacitante. Infatti, le persone non desiderano i beni principali per i beni principali, ma desiderano realizzare i propri progetti e *perciò* desiderano i beni principali. Se i progetti si potessero realizzare senza utilizzare beni principali nessuno avrebbe motivo per desiderarne.

Rawls non ignora affatto che i beni principali sono desiderati per la loro funzione di mezzi, che anzi richiama in più luoghi. Se si tiene presente quest'ultimo aspetto, si vede come l'accusa di "feticismo della merce" rivolta a Rawls da Sen possa dipendere da un fraintendimento. In effetti, Rawls scrive che

con più di questi beni, generalmente gli uomini possono garantirsi un maggior successo nel realizzare le proprie intenzioni e nel raggiungere i propri fini, quali che essi siano. I beni sociali principali, raggruppati per ampie categorie, sono diritti e libertà, opportunità e poteri, reddito e ricchezza<sup>59</sup>.

Con ciò, è chiaro che il ragionamento assegna una corretta priorità al desiderio della realizzazione del progetto rispetto al desiderio della disponibilità di beni principali (viceversa, l'accusa di "feticismo della merce" sarebbe calzante). In altre parole, non si assume che le persone compiano un ragionamento del tipo "desidero i beni principali A, B e C perché così potrò decidere quale progetto realizzare", ma, piuttosto, del tipo "desidero realizzare il progetto P e, per questo, desidero i beni principali A, B, C che sono necessari per la sua realizzazione".

Un progetto di vita – o un 'piano dei fini', come talvolta viene chiamato – rappresenta la modalità di realizzazione della persona. Più direttamente, una persona è il proprio progetto di vita: *persona* e *progetto* sono due aspetti dello stesso concetto. Se si accetta questa prospettiva, il ruolo dei beni principali deve essere riscritto, almeno in parte: se la persona è i propri progetti, i beni principali diventano indispensabili per la realizzazione della persona, perché una persona senza progetti, semplicemente, non è<sup>60</sup>.

## 7. Il problema dell'indice

Sulla scorta delle argomentazioni del paragrafo precedente è possibile tentare una ulteriore definizione dei beni principali come le condizioni in presenza delle quali è reso possibile il funzionamento in quanto persona. Un corollario di questa definizione è l'assenza di un indice specifico dei beni principali: l'inserimento di particolari categorie di beni nell'insieme dei beni primari dipende esclusivamente dal fatto che essi siano o meno indispensabili alla persona. Ciò che conta, dunque, non

è che vengano distribuiti particolari beni, quanto che vengano garantiti standard di funzionamento.

Questo approccio evita uno dei problemi più gravi già evidenziati della strategia della distribuzione, cioè il fatto che deficit nei coefficienti di conversione possano ostacolare il passaggio dai beni alla capacità. Come nota ancora Sen,

può esserci un certo “accoppiamento” degli svantaggi fra privazione di reddito e difficoltà di convertire il reddito in funzionamenti. Handicap come la vecchiaia, l’invalidità o la malattia riducono la capacità di guadagno, ma rendono anche più difficile convertire il reddito in capacitazione perché una persona più anziana, o con un’invalidità o una malattia più grave, può avere bisogno di un reddito maggiore (per farsi assistere, per una protezione, per curarsi) per raggiungere gli stessi funzionamenti (posto che le sia comunque possibile arrivarci). Ciò implica che la “povertà reale” (intesa come incapacitazione) può essere, in misura significativa, più intensa di quanto appaia dallo spazio dei redditi, e questo può costituire un punto cruciale quando si giudica l’assistenza pubblica agli anziani e ad altre persone che, oltre a un basso reddito, hanno difficoltà di “conversione”<sup>61</sup>.

Si potrebbe obiettare che un indice specifico dei beni principali sia indispensabile nel momento in cui una teoria della giustizia si prefigge di distribuirli: se devo distribuire, devo prima di tutto sapere che cosa. Ritengo, tuttavia, che questa posizione sia sbagliata, e che indebolisca la portata delle garanzie di giustizia. La redazione di un indice specifico, per di più collocato sul livello dei principi fondamentali, garantisce, è vero, che nessuno possa essere privato di nessuno dei suoi elementi ma, d’altra parte, esclude che la rivendicazione di un bene in esso non compreso possa essere considerata una pretesa di giustizia. Una volta definito che cosa si debba intendere per “bene principale”, il lavoro teorico è terminato. Il resto, cioè la determinazione di quali beni distribuire, può essere affrontata assai meglio se lasciata alle pratiche politiche positive. Questo, infatti, è un problema contingente, la cui portata e la cui soluzione sono influenzate, più che da ogni altro fattore, da questioni relative ai luoghi, ai tempi e alle convinzioni culturali esistenti nelle diverse società.

Per la filosofia politica, quindi, un indice specifico dei beni principali non serve a niente perché questi beni sono necessari in diverse qualità e quantità a seconda delle persone e delle società in cui vivono. Le definizioni sostanziali di beni principali, per questo, sono talmente generiche da non essere delle vere e proprie definizioni sostanziali. Perciò, conviene farne a meno e ragionare in termini funzionalistici. In questo modo, si evita di stilare un indice, che avrebbe, tra l’altro, l’inconveniente di escludere a priori la legittimità della rivendicazione di particolari categorie di beni. Tutto questo, ovviamente, vale anche per gli omologhi indici delle capacità di base che vengono spesso proposti dai teorici delle capacità<sup>62</sup>. Anche in questo caso, infatti, la redazione di un indice dettagliato collocato al livello dei principi di giustizia presta il fianco a critiche dello stesso genere di quelle che ho sollevato nei confronti dell’elenco, sia pur generico, proposto da Rawls.

## 8. Conclusioni

Una teoria della giustizia basata sulla distribuzione modella istituzioni che hanno la funzione – e l’obbligo – di fornire alle persone un certo quantitativo minimo di beni. Una teoria incentrata sulle capacità, invece, richiede che le istituzioni garantiscano alle persone un dato livello minimo di funzionamenti.

Con le parole di Martha Nussbaum, una teoria della giustizia deve

fornire la base filosofica a un esame dei principi costituzionali fondamentali che dovrebbero essere rispettati e fatti rispettare dai governi di tutte le nazioni, come minimo essenziale richiesto dal rispetto della dignità umana [...]. Il miglior approccio a questa idea di minimo sociale fondamentale è fornito da un atteggiamento che si concentra sulle capacità umane, vale a dire su ciò che le persone sono in grado di fare e di essere, avendo come modello l’idea intuitiva di una vita che sia degna di essere vissuta<sup>63</sup>.

Nei paragrafi precedenti ho cercato di mostrare che argomentazioni come questa possono descrivere tanto gli obiettivi di una teoria della giustizia basata sulla distribuzione quanto di una teoria basata sulle capacità. Una teoria che distribuisce beni, infatti, li distribuisce affinché i destinatari possano impiegarli nella realizzazione di propri piani di vita e, d’altra parte, una teoria delle capacità non ignora che esse si raggiungono anche attraverso l’impiego e la allocazione di beni materiali esterni.

Per quanto ne so, Rawls non affronta mai in maniera esplicita il problema della conversione dei beni in benessere, il che potrebbe portare a ritenere che la questione non sia compresa nella giustizia come equità. In realtà, la definizione dei beni che sono oggetto della distribuzione nella teoria della giustizia di Rawls deve far scartare questa conclusione. I beni principali, infatti, sono definiti come i beni necessari per la realizzazione di qualunque progetto di vita, cioè quelli che servono a ciascuno per realizzare la propria piena personalità, dato che Rawls accetta, come si è visto, l’impostazione secondo la quale una persona è costituita dai propri piani di vita, cioè dai progetti che intraprende nel corso della propria esistenza.

Se questa mia argomentazione è, come credo, corretta, allora i beni principali sono la stessa cosa delle capacità fondamentali; o meglio, beni principali e capacità fondamentali possono essere visti come due aspetti del medesimo concetto. Se l’obiettivo della teoria della giustizia come equità è mettere le persone in grado di realizzare i propri progetti, creando una base equa di partenza che rimuova le disparità in termini di dotazioni di beni, significa che essa si prefigge lo scopo di porre i destinatari della distribuzione in possesso delle capacità necessarie. La capacità, come si è visto, è definibile come l’abilità di convertire le dotazioni in utilità; ma si è anche visto che la convertibilità in utilità è una delle caratteristiche fondamentali che i beni debbono possedere per poter essere definiti, secondo l’argomentazione di Rawls, “principali”.

La mia convinzione, come ho cercato di argomentare in questo saggio, è che la contrapposizione tra capacità e beni principali sia frutto di un fraintendimento, soprattutto sulla natura di questi ultimi. Del resto, questa convinzione sembra con-

divisa, almeno in parte, anche presso la scuola delle capacità, se la stessa Martha Nussbaum scrive che il suo modo di intendere l'“approccio delle capacità [...] è molto vicino all'approccio di Rawls basato sulla nozione di beni fondamentali”<sup>64</sup>.

In conclusione, dunque, le due teorie non possono essere intese come antagoniste, ma piuttosto come argomentazioni concorrenti che mettono a fuoco due diverse declinazioni della qualità del *distribuendum*. Quest'ultimo, infatti, deve essere definito come l'insieme delle condizioni necessarie per la realizzazione della persona. La teoria come equità, concentrandosi sui beni, mette in luce l'aspetto *costitutivo* di queste condizioni, mentre la teoria delle capacità ne sottolinea quello *operativo*, ma l'oggetto della distribuzione rimane il medesimo.

### Note

<sup>1</sup> A.K. Sen, “Beni e persone”, in Id., *Risorse valori e sviluppo*, trad. di M. Cantalupi, G. Ecchia, G. Franzinetti, G. Maneri, N. Negro, L. Piatti, Bollati Boringhieri, Torino, 1992, p. 342. L'espressione “feticismo della merce” è ripresa da un'importante argomentazione di Marx, presente in vari passaggi del *Capitale* e, in particolare, nel paragrafo *Il carattere di feticcio della merce e il suo arcano* del libro primo (K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, trad. di D. Cantimori, Editori Riuniti, Roma, 1994, I, pp. 103 ss.).

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 348.

<sup>3</sup> J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, a cura di S. Maffettone, trad. di U. Santini, Feltrinelli, Milano, 1997, p. 67.

<sup>4</sup> Con questo non voglio affermare che la scelta di un sistema distributivo piuttosto che un altro non abbia effetti sulla scarsità o sull'efficienza della distribuzione (riprenderò più avanti questo argomento).

<sup>5</sup> Cfr. Rawls, “Two Concepts of Rules”, *The Philosophical Review*, 64 (1955), pp. 3-32; A. G. Conte, “Regola costitutiva in Wittgenstein”, in Id., *Filosofia del linguaggio normativo. I – Studi 1965 – 1981*, Giappichelli, Torino, 1989, pp. 237 ss.; J. R. Searle, *La costruzione della realtà sociale*, trad. di A. Bosco, Comunità, Milano, 1996.

<sup>6</sup> Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., p. 66.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 69.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 119.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 130.

<sup>10</sup> Rawls, “Giustizia come equità: è politica, non metafisica”, in Id., *Saggi. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, a cura di S. Veca, trad. di P. Palmieriello, Comunità, Milano, 2001, p. 170.

<sup>11</sup> John Rawls costruisce la propria teoria della giustizia come un modello che possa essere accettato da ‘persone ragionevoli’, cioè da persone che “prendendo atto come di un fatto ineliminabile e positivo del pluralismo che caratterizza le società moderne, intendono ricercare principi di cooperazione sociale che siano accettabili da tutti, mentre irragionevoli sono coloro che pretendono di imporre ad altri di vivere secondo la loro visione religiosa, morale o filosofica” (S. Petruccianni, *Modelli di filosofia politica*, Einaudi, Torino, 2003, p. 213).

<sup>12</sup> Rawls, *Liberalismo politico*, a cura di S. Veca, trad. di G. Rigamonti, Comunità, Milano, 1999, pp. 47-8.

<sup>13</sup> Cfr., ad es., R. Dworkin, “La comunità liberale”, in A. Ferrara (ed.), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma, 1992, pp. 195-228.

<sup>14</sup> Rawls, *Liberalismo politico*, cit., p. 154.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 30.

<sup>16</sup> F. Sciaccia, *ingiustizia politica*, Giuffrè, Milano, 2003, p. 20.

<sup>17</sup> Cfr. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., p. 160, Id., “Unità sociale e beni primari”, in *Saggi*, cit., p. 144; Id., *Una teoria della giustizia*, cit., pp. 91-2; Id., *Giustizia come equità. Una riformulazione*, a cura di S. Veca, trad. di G. Rigamonti, p. 66.

<sup>18</sup> Rawls, “La priorità del giusto e idee del bene”, in Id., *Saggi*, cit., p. 213; cfr. Id., *Giustizia come equità*, cit., p. 68.

<sup>19</sup> Id., *Giustizia come equità*, cit., p. 68.

<sup>20</sup> Id., *Liberalismo politico*, cit., p. 156.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 157.

<sup>22</sup> Rawls, *Giustizia come equità*, cit., p. 222.

<sup>23</sup> W. Kymlicka, *Introduzione alla filosofia politica contemporanea*, trad. di R. Rini, Feltrinelli, Milano, 1996, p. 231. Sostiene ancora Kymlicka, che le società liberali, per contro, si contraddistinguono per possedere una nozione ristretta dello “spazio pubblico”, al cui interno dovrebbe esprimersi l’identità nazionale dominante, e una nozione più ampia della sfera ‘privata’, entro la quale sono tollerate le differenze” (Id., “Teoria politica occidentale e rapporti etnici nell’Europa dell’Est”, in W. Kymlicka – M. Opalski, *Il pluralismo liberale può essere esportato? Teoria politica occidentale e relazioni etniche nell’Europa dell’Est*, trad. di C. Tommasi, a cura di G. Gozzi, Il mulino, Bologna, 2003, p. 115).

<sup>24</sup> Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., p. 67.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 90.

<sup>26</sup> Cfr. P. Tincani, “Chi sono le parti? Per una posizione pre-originaria”, in F. Sciaccia (ed.), *Libertà fondamentali in John Rawls*, Giuffrè, Milano, 2002, p. 41.

<sup>27</sup> Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., p. 337 e n. Cfr. D. Dennett, “Introduzione”, in D. Dennett – D. Hofstadter, *L’io della mente, Fantasie e riflessioni sul sé e sull’anima*, trad. di G. Longo, Adelphi, Milano, 1985, pp. 15 ss.; Dennett, “Dove sono?”, in Id., *Brainstorms*, trad. di L. Colasanti, Adelphi, Milano, 1991, pp. 463 ss.

<sup>28</sup> Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., p. 337.

<sup>29</sup> Cfr. *ivi*, p. 340.

<sup>30</sup> Per una critica al “modello classico della razionalità” v., per esempio, J. R. Searle, *La razionalità dell’azione*, trad. di E. Carly e M.V. Bramè, Cortina, Milano, 2003, spec. capp. 1, 2, 4; N. Rescher, *Razionalità. Indagine filosofica sulla natura e i fondamenti della ragione*, trad. di F. Febraro, Armando, Roma, 1999.

<sup>31</sup> Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., p. 119.

<sup>32</sup> Cfr. R. Nozick, *La natura della razionalità*, trad. di R. Rini, Feltrinelli, Milano, 1995, spec. pp. 35-50 e la discussione del problema di Newcomb (pp. 69-80); J. Elster, *Uva acerba. Versioni non ortodosse della razionalità*, trad. di F. Elefante, Feltrinelli, Milano, 1989, spec. pp. 133-69.

- <sup>33</sup> *Ivi*, p. 75.
- <sup>34</sup> Rawls, “Giustizia come equità”, cit., p. 188.
- <sup>35</sup> Sen, *La diseguaglianza. Un riesame critico*, trad. di A. Balestrino, Il Mulino, Bologna, 1994, cit., p. 117.
- <sup>36</sup> *Ivi*, p. 116.
- <sup>37</sup> Petrucciani, *Modelli di filosofia politica*, cit., pp. 221-2.
- <sup>38</sup> A. Massarenti, “Introduzione”, in A. Sen, *Laicismo indiano*, a cura di A. Massarenti, Feltrinelli, Milano, 1998, p. 10.
- <sup>39</sup> Sen, *La diseguaglianza. Un riesame critico*, cit., pp. 38-9.
- <sup>40</sup> Ch. Arnsperger - Ph. Van Parijs, *Quanta diseguaglianza possiamo accettare? Etica economica e sociale*, trad. di A. Bugliani, Il Mulino, Bologna, 2003, p. 60.
- <sup>41</sup> Sen, *La diseguaglianza. Un riesame critico*, cit., p. 39.
- <sup>42</sup> *Ivi*, p. 49.
- <sup>43</sup> *Ibidem*. È questa anche la posizione di Martha C. Nussbaum, la quale osserva che la teoria di Rawls, prendendo in considerazione i soggetti della distribuzione come cittadini cooperativi per tutto l’arco della propria vita, non valuta nel modo più assoluto le esigenze di giustizia di cittadini che, a causa di handicap fisici o mentali, non possono essere considerati membri pienamente cooperativi della società (cfr., per es., M.C. Nussbaum, “Bisogni di cura e diritti umani”, in Id., *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*, trad. di E. Greblo, Il Mulino, Bologna, 2002, p. 27 ss.)
- <sup>44</sup> Arnsperger – Van Parijs, *Quanta diseguaglianza possiamo accettare?*, cit., p. 73.
- <sup>45</sup> *Ibidem*.
- <sup>46</sup> Questi argomenti, pertanto, non sono estensibili ai casi in cui le inabilità siano causate da agenti esterni dei quali è possibile un’imputazione della responsabilità.
- <sup>47</sup> Kymlicka, *Introduzione alla filosofia politica contemporanea*, cit., p. 86.
- <sup>48</sup> *Ibidem*.
- <sup>49</sup> Il problema del rapporto tra redditi e talenti è affrontato anche dalla prospettiva dell’economia partecipativa in M. Albert, *Il libro dell’economia partecipativa. La vita dopo il capitalismo*, trad. di A. Oliveri, Il Saggiatore, Milano, 2003, pp. 76 ss.
- <sup>50</sup> Marx, *Il capitale*, cit, I, 117.
- <sup>51</sup> Sen, *Lo sviluppo è libertà. Perché non c’è crescita senza democrazia*, trad. di G. Rigamonti, Mondadori, Milano, 2001, p. 76.
- <sup>52</sup> *Ivi*, p. 79.
- <sup>53</sup> Cfr. I. Carter, *A Measure of Freedom*, Oxford University Press, Oxford, 1999.
- <sup>54</sup> Sen, *La diseguaglianza. Un riesame critico*, cit., p. 116.
- <sup>55</sup> Cfr. Nussbaum, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, trad. di W. Mafezzoni, Il Mulino, Bologna, 2001. Per due diversi casi nei quali le regole castali influiscono sulle capacità delle donne v. spec. pp. 30-8.
- <sup>56</sup> Sen, *Lo sviluppo è libertà*, cit., p. 88.
- <sup>57</sup> *Ivi*, p. 124.
- <sup>58</sup> Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., p. 90.
- <sup>59</sup> *Ivi*, p. 91.

<sup>60</sup> Questa interpretazione del rapporto tra progetti e persona può forse apparire troppo radicale, ma è in realtà del tutto coerente con la tesi rawlsiana, così come mutuata da Royce. Inoltre, come nota correttamente John Roemer in apertura del suo *Un futuro per il socialismo*, il concetto di piano di vita viene adottato da Rawls in una accezione minimale che permette di ricomprendere ogni tipo di attività alla quale una persona decida di dedicarsi, e come tale va tenuta distinta dalle prospettive di autorealizzazione come, per esempio, quella marxista alla quale Roemer qui si riferisce (J. Roemer, *Un futuro per il socialismo*, trad. di B. Amato, Feltrinelli, Milano, 1996, p. 17).

<sup>61</sup> Sen, *Lo sviluppo è libertà*, cit., p. 93.

<sup>62</sup> Cfr. Tincani, “Chi sono le parti?”, cit., p. 73; Id., *Argomenti di giustizia distributiva*, Giappichelli, Torino, 2004, pp. 73-80.

<sup>63</sup> Nussbaum, *Diventare persone*, cit., p.19.

<sup>64</sup> *Ivi*, p.107.