Teorie e tappe della giustizia

I. La giustizia prima della giustizia

I.1. *La giustizia nella vita degli animali*
[da Bekoff, Pierce, *Giustizia selvaggia. La vita morale degli animali*]

I.2. *La giustizia nello sviluppo del bambino*
[da Piaget, *Il giudizio morale nel bambino*]

II. L'emergenza della giustizia

II.1. *Giustizia e politica*
[da Crizia, *Dialogo sul sistema politico ateniese*]

II.2. *La giustizia dall'utile al sommo bene*
[da Platone, *La Repubblica*]

II.3. *Logica dello scambio e giustizia come convenienza*
[da Aristotele, *Etica Nicomachea*]

III. Lo sviluppo della giustizia

III.1. *La giustizia come guardiana della proprietà*
[da Hume, *Trattato sulla natura umana*]

III.2. *La coscienza infelice della giustizia*
[da Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*]

IV. Dalla giustizia strutturale alla giustizia globale

IV.1. *La giustizia trasformazionale*
[da Rawls, *Una teoria della giustizia*]

IV.2 *La giustizia trasformatrice*
[da Sen, *L'idea di giustizia*]

V. La giustizia oltre la giustizia

V.1. *Ontologia dell'ingiustizia*
[da Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844)*]

V.2. *Una giustizia di transizione*
[da Marx, *Critica al programma di Gotha*]

V. 3. *Le due ingiustizie*
[da Lenin, *Stato e rivoluzione*]

FM 2018-19

Fonti

Marc Bekoff, Jessica Pierce, *Giustizia selvaggia. La vita morale degli animali*, (2009), trad. it. Milano, Baldini & Castoldi, 2010, pp. 167-201.

Jean Piaget (Neuchâtel, 9 agosto 1986 – Ginevra, 16 settembre 1980), *Il giudizio morale nel bambino*, (1932), trad. it. Firenze, Giunti, 2009, pp. 201-336.

Crizia (Atene, 460 a.C. – Munichia, 403 a.C.), *Athenaion Politeia [Dialogo sul sistema politico ateniese]*, trad. it. a cura di L. Canfora, *La democrazia come violenza*, Palermo, Sellerio, 1984[3], pp. 15-35.

Platone (Atene, 428 a.C./427 a.C. – Atene, 348 a.C./347 a.C.), *La Repubblica*, I, 336-354; II, 355-367, trad. it. di F. Sartori, in *Opere complete*, VI, Roma-Bari, Laterza, 1993[9], pp. 39-61; pp. 63-75.

Aristotele (Stagira, 384 a.C. o 383 a.C. – Calcide, 322 a.C.), *Etica Nicomachea*, V(E), 1, 1129a-1138b, trad. it. di A. Plebe, in *Opere*, VII, Roma-Bari, Laterza, 1988[3], pp. 105-138.

David Hume (Edimburgo, 26 aprile 1711 – Edimburgo, 25 agosto 1776), *Trattato sulla natura umana*, trad. it. di E. Lecaldano ed E. Mistretta, in *Opere filosofiche*, I, Roma-Bari, Laterza, 1992[2], pp. 504-30.

Jean-Jacques Rousseau (Ginevra, 28 giugno 1712 – Ermenonville, 2 luglio 1778), *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, in *Scritti politici*, I, introduzione di E. Garin, trad. it. a cura di M. Garin, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 173-205.

John Rawls (Baltimora, 21 febbraio 1921 – Lexington, 24 novembre 2002), *Una teoria della giustizia*, trad. it. di U. Santini, cura e revisione di S. Maffettone, Milano, Feltrinelli, 1982, pp. 21-60.

Amartya Sen (Santiniketan, 3 novembre 1933), *L'idea di giustizia*, trad. it. di L. Vanni, Milano, Mondadori, 2011[2], pp. 124-161, pp. 235-261.

Karl Marx (Treviri, 5 maggio 1818 – Londra, 14 marzo 1883), 1) *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, trad. it. di G. Della Volpe, Roma, Editori Riuniti, 1971; 2) *Critica al programma di Gotha*, trad. it. di P. Togliatti, Roma, Editori Riuniti, 1990, pp. 7-36.

Vladimir Il'ič Ul'janov detto Lenin (Simbirsk, 22 aprile 1870 – Gorkj Leninskie, 24 gennaio 1924), *Stato e rivoluzione*, in *Opere*, vol. 25, Roma, Editori Riuniti, 1967, pp. 361–463.

FM 2018-19

I.
La giustizia
prima della giustizia

FM 2018-19

I.1. La giustizia nella vita degli animali
[da Bekoff, Pierce, *Giustizia selvaggia. La vita morale degli animali*]

«L'equità è una caratteristica esclusivamente umana, dicono gli scienziati»[1]. Così titolava il «Los Angeles Times», proprio mentre stavamo scrivendo questo capitolo. Lo studio cui si riferiva l'articolo era stato pubblicato da poco sulla prestigiosa rivista «Science» e aveva suscitato molto interesse. Keith Jensen e i suoi collaboratori del Max Planck Institute, avevano escogitato un esperimento con quello che viene chiamato il «gioco dell'ultimatum», lo strumento preferito dagli economisti che studiano la capacità di prendere decisioni. Questo tipo di gioco impegna due partecipanti, uno dei quali riceve una piccola quantità di denaro che è invitato a dividere con il partner nel modo desiderato. Il partner sa quanto denaro deve essere diviso e, se riceve un'offerta troppo bassa, considerata iniqua, la rifiuta e nessun giocatore riceve nulla.

L'unicità dello studio di Jensen stava nel fatto che i giocatori erano scimpanzé e la valuta uva passa. I risultati mostravano che gli scimpanzé non giocano come fanno tipicamente gli esseri umani, i quali quasi sempre rifiutano un'offerta inferiore al 20% dell'importo. Gli scimpanzé, al contrario, accettavano qualsiasi offerta dal partner e non si arrabbiavano se era bassa e lo scimpanzé che la faceva teneva la maggior parte per sé.

Nell'abstract del loro articolo, gli autori scrivono: «Questi risultati rafforzano l'ipotesi secondo cui la considerazione degli altri e l'avversione per i risultati ingiusti ci distinguono dai nostri attuali parenti più stretti». In altre parole, concludono che

FM 2018-19

gli scimpanzé non sono sensibili alla giustizia. Ironicamente, tuttavia, dalla prospettiva della teoria puramente economica, il comportamento di questi scimpanzé si considera più razionale. Nell'articolo del «Los Angeles Time», Keith Jensen, l'autore principale, diceva che gli scimpanzé si erano comportati in modo più razionale rispetto alle persone perché «dal punto di vista economico era perfettamente sensato accettare qualsiasi offerta diversa da zero e offrire l'importo più basso tenendo quello più elevato per sé».

La giustizia non è un concetto astratto

Le ricerche di Jensen sulla condivisione delle risorse sono affascinanti, perché danno un'idea delle interessanti differenze tra il senso umano della giustizia e quello delle altre specie. Tuttavia, da questo lavoro non segue la conclusione tratta dagli autori, secondo la quale gli scimpanzé sarebbero privi del senso della giustizia. L'unica conclusione prudente che si può trarre da questo specifico progetto di ricerca è che gli scimpanzé non si comportano come gli esseri umani, lasciando aperta la questione riguardante la possibilità che questi primati abbiano un senso della giustizia.

Sarah Boysen, una primatologa della Ohio State University, alla quale è stato chiesto di rispondere alle ricerche di Jensen, ha tratto una conclusione diversa. La sua opinione è che gli scimpanzé abbiano un forte senso della giustizia, sebbene diverso dal nostro. Come osserva la Boysen: «Le deviazioni dal loro codice di condotta sono trattate con superficialità, dopodiché tutti passano ad altro»[2]. Le ricerche di Sarah Brosnan e Frans de Waal sull'avversione per l'ingiustizia negli scimpanzé e nei cebi dai cornetti tenuti in cattività suffragano le affermazioni della Boysen, così come le recenti ricerche di Friederike Range[3] e dei suoi collaboratori sull'avversione per l'ingiustizia nei cani.

L'esperimento di Jensen può forse aprire una finestra sull'evoluzione della giustizia e dei comportamenti che indicano considerazione per gli altri, ma si dovrebbe tenere presente un avvertimento. I pochi dati pubblicati su questi argomenti, tratti dai primati non umani, riguardano soltanto una manciata di animali, cosa che limita la nostra capacità di raccogliere informazioni sulla variabilità individuale. Inoltre, poiché condotti per un periodo di tempo breve, questi studi non consentono di ottenere una stima dei pattern comportamentali emergenti all'interno di gruppi sociali stabili. Un fattore di confusione può anche essere costituito dal fatto che gli animali vivono in cattività; inoltre è stata loro richiesta l'esecuzione di compiti che normalmente in natura non compiono. Ciò non per dire che questi dati sono inutili, ma piuttosto per sottolineare come la negoziazione della giustizia tra gli animali sia un processo dinamico che probabilmente cambia da una situazione sociale a un'altra.

La giustizia negli animali diversi dai primati

La conclusione di Jensen e dei suoi collaboratori è: se il senso della giustizia manca nella specie *Pan troglodytes*, quella più strettamente imparentata con gli esseri umani, sicuramente è assente in tutti gli altri animali. Caso chiuso. Ma così è troppo facile, considerando che praticamente tutte le ricerche riguardanti la giustizia negli animali sono state condotte sui primati. Eppure, esistono altre specie affascinanti, come i lupi e i coyote e persino i cani, da cui ottenere informazioni sui pattern comportamentali utilizzati per negoziazioni basate sull'equità. Il noto filosofo Robert Solomon, nel libro *A Passion for Justice*,

FM 2018-19

Filosofia morale

invita a considerare i comportamenti dei lupi che vivono in branco come esempi di cooperazione e coordinazione altamente sviluppati. Ecco cosa scrive Solomon:

> Alcuni lupi si comportano in modo corretto e le scorrettezze sono caratteristica di pochi individui. Certe situazioni sono giuste (dalla prospettiva dei lupi), altre non lo sono. I lupi hanno un forte senso di come dovrebbero andare le cose tra di loro [...] la giustizia è proprio questo senso di ciò che dovrebbe essere, non teoricamente, in modo staccato dalla realtà, ma nelle situazioni tangibili e quotidiane in cui si trovano i membri del branco. I lupi fanno molta attenzione ai bisogni reciproci e a quelli del gruppo in generale. Seguono una meritocrazia piuttosto rigorosa, bilanciandola in base alla considerazione dei bisogni degli altri e del rispetto dei «beni» altrui, di solito un pezzo di carne.[4]

Nella discussione sulla giustizia, le emozioni e l'origine del contratto sociale, Solomon sottolinea l'importanza di aumentare le nostre conoscenze sui lupi.

Il messaggio principale di questo libro è che bisogna prendere in considerazione gli animali diversi dai primati e studiare cosa fanno quando interagiscono tra di loro come individui sociali. Privando la scienza di certi pregiudizi, potremmo dare agli altri animali la possibilità di dimostrare chi sono, cosa sanno e cosa provano. Sul piano concettuale, chiudere la porta all'eventualità che le specie diverse dai primati abbiano un senso della giustizia – ritenere che se i primati non fanno qualcosa allora sicuramente non la fanno nemmeno gli altri animali — significa l'impossibilità di apprezzare l'intero spettro dei comportamenti riscontrabili in tutto il regno animale.

Secondo noi il senso dell'equità o della giustizia può funzionare nella società degli scimpanzé e anche in moltissime al-

a.a. 2018-19

tre società animali. Sebbene esistano meno ricerche sulla giustizia che non sulla cooperazione e sull'empatia, i dati comparativi, in particolare quelli riguardanti il gioco sociale, un argomento di ricerca che non ha ricevuto molta attenzione dai primatologi, illustrano la questione della distribuzione della giustizia negli animali non umani.

Giustizia selvaggia

Giusto: ciò che si merita o si è degni di ricevere.
Giustizia: il mantenimento di ciò che è giusto, in particolare con l'imparziale bilanciamento delle rivendicazioni contrastanti o l'assegnazione di punizioni, o ricompense, meritate.
(tratto dal dizionario Merriam-Webster)

La giustizia è un insieme di aspettative su ciò che si è degni di ricevere e su come bisognerebbe essere trattati, ed è onorata quando tali aspettative vengono soddisfatte nel modo appropriato. Il nostro *cluster* della giustizia comprende diversi comportamenti correlati con questa virtù, inclusi il senso di equità e il desiderio e la capacità di condivisione reciproca. Inoltre, contiene diverse reazioni comportamentali all'ingiustizia, tra cui la vendetta, l'indignazione e il perdono, e alla giustizia, come il piacere, la gratitudine e la fiducia.

In biologia il termine «giustizia» non ha alcun significato specifico. La mancanza di una sua rigorosa definizione si deve imputare alla scarsità degli studi zoologici su questo argomento e al fatto che i biologi evoluzionisti e gli etologi hanno discusso poco il fenomeno. Con l'accumularsi delle ricerche si avrà inevitabilmente un'evoluzione del vocabolario e sarà importante scegliere i termini che si adattino al meglio ai pattern comportamentali osservati.

FM 2018-19

Siamo consapevoli del fatto che discutere di giustizia negli animali possa suscitare espressioni di incredulità. Ma l'argomento per noi è serio. I ricercatori, al contrario di quanto affermano i titoli sensazionalistici dei giornali, ignorano quasi tutto ciò che riguarda le reazioni degli animali all'ingiustizia. Secondo noi, tuttavia, alcune specie hanno sicuramente un senso della giustizia e ora spiegheremo perché facciamo questa affermazione a dispetto delle perplessità altrui.

In primo luogo, la nostra discussione prende spunto da una prospettiva evolutiva che sottolinea la continuità. Negli esseri umani, il senso della giustizia sembra essere una tendenza innata e universale, come indicato dalle ricerche in campo psicologico, antropologico ed economico. Per esempio, gli economisti Ernst Fehr e Simon Gächter hanno scoperto che l'ingiustizia turba profondamente gli esseri umani, i quali rinunciano immediatamente al guadagno personale per punirla, come nel «gioco dell'ultimatum». Pensiamo inoltre ai neonati umani, i quali, nella fase precedente l'espressione linguistica, mostrano un'intelligenza sociale che potrebbe costituire la base della moralità e del senso di giustizia caratterizzanti le fasi successive della vita. A sei mesi, prima di riuscire a stare seduti o a camminare, i bambini sono in grado di valutare le intenzioni degli altri, fatto importante per decidere tra chi è amico e chi non lo è. In uno studio, un neonato veniva fatto assistere a uno spettacolo di burattini, in cui c'era un personaggio buono, che ne aiutava un altro a camminare in salita, e uno cattivo, che invece lo ostacolava. In seguito, quando veniva incoraggiato ad allungare la mano e a toccare uno dei due burattini, il piccolo sceglieva quello buono preferendolo a un personaggio neutro, mentre preferiva quest'ultimo al burattino cattivo.

Secondo Kiley Hamlin, autrice dello studio insieme ad altri colleghi dell'Università di Yale, «questo non significa che i neonati abbiano una moralità, tuttavia il loro comportamento sembra esserne una parte essenziale», quindi, «i nostri risultati indicano che gli esseri umani sono capaci di fare valutazioni di natura sociale in una fase dello sviluppo più precoce di quanto si pensasse, e supportano l'opinione secondo cui la capacità di valutare gli individui in base alle loro interazioni sociali è universale e innata». Gli autori concludono che «la capacità di valutare le situazioni di natura sociale è un adattamento biologico»[5].

Concordiamo con le conclusioni generali cui è giunta la Hamlin aggiungendo che, nonostante siano privi di linguaggio simbolico, gli animali hanno questa capacità, la quale costituisce il presupposto della moralità anche per loro, oltre che per gli esseri umani. Infatti, recenti ricerche condotte da Francys Subiaul e dai suoi collaboratori della George Washington University hanno dimostrato come gli scimpanzé siano in grado di valutare le qualità di esseri umani sconosciuti osservandone il comportamento e di giudicarne la generosità o l'avarizia nell'offrire del cibo ad altre persone. La capacità di discernere le attitudini caratteriali, come la generosità e l'avarizia, è ciò che ci si aspetta di trovare nelle specie che basano le interazioni tra i membri del gruppo essenzialmente sulla correttezza e la cooperazione.

Il principio di parsimonia suggerisce la seguente ipotesi: il senso della giustizia è un tratto che ha caratteristiche di continuità ed è il risultato di un processo evolutivo. Come tale, ha radici o correlati in specie strettamente imparentate con noi o in specie che abbiano pattern simili di organizzazione sociale. Ovviamente, esso sarà specie-specifico e potrà variare a seconda delle caratteristiche sociali uniche che definiscono un dato gruppo di animali.

Inoltre, il comportamento equo non è semplicemente un velo che maschera la competizione e l'egoismo. Utilizzando i modelli della teoria dei giochi, Lee Dugatkin e Marc hanno dimostrato come il comportamento equo dovrebbe essere più co-

FM 2018-19

mune del suo opposto e che continuare a essere giusti durante lo sviluppo sociale possa essere una strategia evolutivamente stabile (Ees, *Evolutionarily Stable Strategy*; si tratta di una strategia che, se adottata da una popolazione di individui, è resistente all'invasione da parte di qualsiasi strategia alternativa). Perciò, come la cooperazione, il comportamento equo ha svolto un ruolo significativo nell'evoluzione del comportamento sociale. Non è un mondo in cui cane-mangia-cane, perché in realtà i cani non si comportano in questo modo tra di loro.

In secondo luogo, ci sono i dati tratti dagli stessi animali, i più importanti ai fini del nostro argomento riguardante la giustizia in natura. Sebbene le ricerche incentrate direttamente sul senso di giustizia degli animali siano scarse, gli studi su vari altri aspetti del comportamento animale offrono interessanti indizi che abbiamo intenzione di presentare. Inizieremo dal comportamento di gioco sociale, da cui si evincono le prove più stringenti del senso di giustizia nei mammiferi sociali. Nel contesto del comportamento ludico, si possono prendere in esame i modi in cui gli animali comprendono, comunicano e fanno osservare l'insieme di regole riguardanti il comportamento equo. Quindi ci rivolgeremo ai pochi studi riguardanti ciò che gli studiosi chiamano «avversione per l'ingiustizia», perché essi sono in rapporto diretto con la nostra discussione sulla giustizia. Infine esploreremo alcune delle reazioni comportamentali alla giustizia e all'ingiustizia, comprese il piacere, l'indignazione, la fiducia, il perdono e la vendetta.

Cosa c'entra il gioco con la moralità?

La moralità è molto simile a un gioco: prevede regole stabilite che tutti sono obbligati a seguire e sanzioni per le infrazioni. In un certo senso, le regole sono una costruzione dell'immagina-

zione e si riferiscono al tipo di gioco in questione. Nei gruppi sociali, come nel gioco, l'integrità della collettività dipende dall'accordo tra gli individui sul fatto che il comportamento sarà regolato da certe norme. In ogni dato momento, gli individui conoscono il loro posto o ruolo e quello degli altri membri del gruppo.

A sua volta, il gioco sociale fornisce spunti per comprendere la moralità, e, in particolare, apre uno spiraglio sui pattern comportamentali compresi nel nostro *cluster* della giustizia. Il gioco sociale è un'attività volontaria in cui i partecipanti devono capire le regole e conformarsi a esse; si basa sulla correttezza, la cooperazione e la fiducia e può essere mandato a monte quando gli individui imbrogliano. Durante il gioco sociale, gli animali possono apprendere il senso di ciò che giusto o sbagliato – ciò che è accettabile dagli altri – con il risultato di sviluppare e mantenere un gruppo sociale (un gioco) che funziona in modo efficiente. Pertanto, la correttezza e altre forme di cooperazione forniscono le fondamenta del gioco sociale. Gli animali devono negoziare continuamente la volontà di giocare in modo tale da far prevalere la cooperazione e la fiducia; inoltre essi imparano a fare i turni e a stabilire degli «handicap» con lo scopo di rendere il gioco corretto. Imparano anche a perdonare.

Le regole di comportamento del gioco sociale sono uniche e riguardano la forza del morso, la proibizione all'accoppiamento e il controllo delle affermazioni di dominanza, la quale deve essere assente o ridotta al minimo. Pensiamo a giochi come il nascondino, nei quali esistono regole speciali che si applicano durante lo svolgimento del gioco, ma non in altre situazioni. Coloro che vi prendono parte le devono comprendere e devono conformarvisi per timore di essere giudicati imbroglioni e di essere espulsi. Quando la correttezza svanisce, il gioco non solo si interrompe, ma diventa impossibile, oppure

FM 2018-19

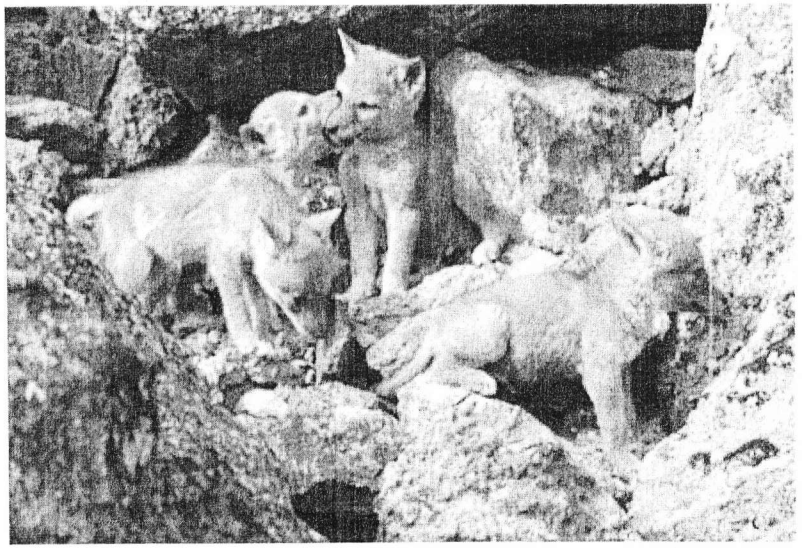
può aumentare d'intensità fino a trasformarsi in un combattimento. Il gioco scorretto è un'assurdità ed è questo il motivo per cui il comportamento ludico costituisce un punto privilegiato d'osservazione sul comportamento morale degli animali.

Cos'è il gioco e perché gli animali lo fanno?

Jethro si dirige verso il suo amico Zeke, fermandosi immediatamente di fronte a lui, si accuccia sulle zampe anteriori, scodinzola, abbaia e subito fa un balzo verso di lui mordendogli la collottola e scuotendo rapidamente la testa da un lato all'altro, poi piano piano gli va dietro, lo monta, scende giù, fa un veloce inchino, gli salta addosso da un lato e gli dà un colpo con i fianchi, fa un grande salto, gli morde il collo e scappa via. Zeke lo rincorre, gli salta sulla groppa mordendogli il muso e poi la collottola scuotendo rapidamente la testa da un lato all'altro. Suki fa una corsa sfrenata e insegue Jethro e Zeke fino a che si mettono tutti e tre a lottare per gioco. Si separano per qualche minuto annusando qui e là e poi si riposano. Jethro lentamente va da Zeke, allunga una zampa verso la sua testa e gli mordicchia un orecchio. Zeke si alza in piedi e salta sulla groppa di Jethro, lo morde e lo afferra per i fianchi. Cadono a terra e iniziano a rotolarsi, quindi si inseguono. Suki decide di unirsi e i tre giocano fino all'esaurimento delle forze, senza che ci sia mai un'escalation verso l'aggressività. (Scena tratta da una delle osservazioni fatte da Marc).

Il comportamento ludico è un fenomeno assai diffuso. Quando giocano, gli animali usano pattern comportamentali tratti da diversi altri contesti sociali. Per esempio, le azioni utilizzate per l'accoppiamento (la monta) si mescolano in sequenze caleidoscopiche altamente variabili con i comportamenti tipici della lotta (morsi potenti), della ricerca della preda (l'inseguimento di soppiatto), della fuga. Pertanto, il gioco sociale può generare confusione negli stessi giocatori i quali, con il procedere dell'incontro, devono sapere se si tratta davvero di gioco.

Secondo Gordon Burghardt dell'Università del Tennessee, psicologo ed esperto di comportamento ludico degli animali, le radici evolutive del gioco risalgono a più di un miliardo di anni fa. Ci sono prove di comportamento ludico in gruppi filogenetici diversi, compresi i mammiferi placentati, gli uccelli e persino i crostacei. Ovviamente non giocano tutti gli animali, ma, stranamente, quelli che rivestono un particolare interesse ai fini del nostro libro, primati non umani, roditori, canidi, felidi, ungulati, pachidermi e cetacei, tendono a essere più giocosi. Una coincidenza? Probabilmente no.



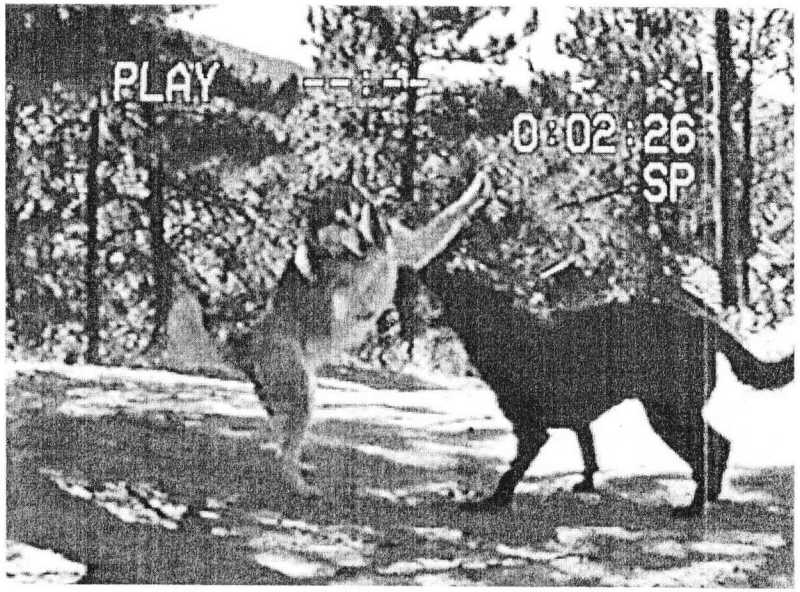
Cuccioli di coyote mentre giocano fuori dalla tana. Yellowstone National Park, Wyoming. Per concessione di Thomas D. Mangelsen/Images of Nature.

FM 2018-19

Il gioco è adattativo e svolge funzioni importanti in molti animali. In alcuni, come i membri della famiglia dei canidi (e in particolare nei cani, nei coyote, nei lupi e nelle volpi) il gioco è fondamentale per lo sviluppo delle abilità sociali e per la formazione e il mantenimento dei legami sociali. Per mezzo di esso, gli animali apprendono le regole sociali e la possibilità di scambiarsi atti reciproci. Il gioco può servire come esercizio per le «cose serie», come nella finta lotta praticata dai cuccioli di lupo o dai maschi di pecora delle Montagne rocciose. Esso garantisce anche esercizio fisico (in condizioni di aerobiosi e anaerobiosi utilizzando ossa, tendini, articolazioni e muscoli) e addestramento cognitivo (nella forma della coordinazione «occhio-zampa».

Secondo Marc e i colleghi Marek Spinka e Ruth Newberry, il gioco costituisce un addestramento agli imprevisti, in quanto è un comportamento altamente variabile e prepara gli individui alle situazioni rapidamente mutevoli, nuove o sorprendenti.

I neuroscienziati e gli etologi hanno sostenuto che il gioco crea un cervello in grado di mostrare una maggiore flessibilità comportamentale e capacità di apprendimento superiori. Durante il suo svolgimento si attua una continua verifica delle intenzioni e dei segnali dei partecipanti e il rispetto delle regole tipiche del gioco. Quando i cuccioli di coyote giocano, il loro comportamento è variabile e imprevedibile: passano da un tipo di comportamento a un altro impegnandosi in attività che sono proprie di altri contesti, quali la riproduzione, la predazione e l'aggressività, stimolando il cervello e aiutandolo a stabilire le giuste connessioni. Pertanto il gioco è impegnativo dal punto di vista cognitivo e può essere considerato come «cibo per il cervello», in quanto serve ad aumentare le connessioni tra i neuroni della corteccia cerebrale. Affina le abilità cognitive, compreso il ragionamento logico e la flessibilità comportamentale e fornisce «nutrimento» importante al cervello in crescita.



Quando giocano, i cani e gli altri animali utilizzano pattern comportamentali pertinenti a contesti diversi come la lotta, la caccia e l'accoppiamento. Qui Sasha si solleva sulle zampe posteriori mentre gioca con l'amico Woody, come avrebbe fatto se si fosse trattato di una lotta. Il gioco di Sasha e Woody nei cinque anni in cui si incontrarono fu sempre intenso e corretto e tracimò soltanto in due occasioni in cui i due cani ingaggiarono una piccola lotta per circa tre secondi, dopo i quali tornarono subito a giocare. Mentre giocavano il loro comportamento veniva finemente regolato. Da un video registrato da Marc Bekoff.

Le ricerche dello psicologo Stephen Siviy, condotte sui ratti, hanno mostrato come gli episodi ludici aumentino i livelli encefalici della proteina c-FOS associata con la stimolazione e la crescita delle cellule nervose.

Sergio Pellis, psicologo dell'università di Lethbridge, ritiene anche che a «livelli» maggiori di gioco corrispondano cervelli più grandi. E Kerrie Lewis, studiosa di comportamento ludico nei primati, ha mostrato come nelle specie caratterizzate

FM 2018-19

da livelli elevati di gioco sociale, la neocorteccia abbia una dimensione maggiore rispetto a quella delle specie meno giocose.

La correttezza ludica è una caratteristica soggetta a forte selettività, perché la maggior parte degli individui, se non tutti, traggono un vantaggio dall'adozione di questa strategia comportamentale. Attraverso il gioco può essere facilitata la stabilità del gruppo. Molti meccanismi, tra cui i segnali di invito al gioco, la variazione della sequenza di azioni ludiche eseguite rispetto ad altri contesti, le autolimitazioni e l'inversione dei ruoli si sono evoluti per facilitare l'avvio e il mantenimento del gioco sociale in molte specie di mammiferi.

Il gioco non è soltanto serio ma anche divertente. Giocando da soli o con gli amici, gli animali traggono gioia e piacere profondi. I ratti emettono dei suoni acuti ad elevata frequenza quando lottano per gioco e dei suoni, che alcuni ricercatori descrivono come una risata, se viene loro fatto il solletico. Anche i cani ridono, emettendo una sorta di profonda espirazione forzata che gli altri cani riconoscono come invito al gioco. Giocare fa sentire bene perché stimola il cervello a rilasciare dopamina. Il ritmo, la danza e lo spirito del gioco sono inoltre incredibilmente contagiosi, diffondendosi come un'epidemia: gli animali possono essere indotti a giocare dalla sola vista di altri individui che fanno lo stesso.

Comportamento corretto: regolare l'interazione in corso d'opera

Le dinamiche sociali del gioco prevedono che i partecipanti evitino di mangiarsi, combattere o accoppiarsi. Giocare significa giocare (non combattere o accoppiarsi) e, quando si violano queste aspettative, gli altri reagiscono alla mancanza di correttezza. Per esempio, i giovani coyote e i lupi hanno reazioni negative in caso di gioco scorretto, facendo terminare l'incontro o, in generale, evitando gli individui che chiedono di giocare e poi non seguono le regole. I coyote e i lupi che giocano compiendo scorrettezze vengono considerati imbroglioni e hanno difficoltà a trovare compagni di gioco.

Anche i cani non tollerano gli imbroglioni che non cooperano e li evitano o li cacciano dal gruppo, come è capitato di osservare ad Alexandra Horowitz, mentre studiava il gioco nei cani su una spiaggia di San Diego. La sua osservazione riguardava un cane chiamato Up-ears, il quale era entrato nel gruppo di gioco costituito da altri due cani, Blackie e Roxy, interrompendone l'attività. Dopo che Up-ears era stato cacciato dal gruppo e vi aveva fatto ritorno, Blackie e Roxy avevano smesso di giocare, mettendosi a guardare in lontananza, nella direzione da cui proveniva un suono. Roxy aveva iniziato a dirigersi verso il suono e Up-ears si era messo a correre seguendo la direzione del loro sguardo. Roxy e Blackie avevano ricominciato subito a giocare.

In questo contesto, la correttezza è in relazione con le specifiche aspettative sociali di un individuo e non con qualche standard universalmente definito in base al quale discriminare ciò che è giusto da ciò che è sbagliato. Se ci si aspetta che un amico giochi e invece lui si comporta in modo aggressivo, dominando e dando le botte, la sensazione è di essere trattati in modo scorretto e che le aspettative sociali non siano soddisfatte. Studiando i dettagli e le dinamiche del gioco sociale negli animali, abbiamo scoperto che anche per loro è lo stesso. Per esempio, un modo per sapere che gli animali hanno aspettative sociali è rendersi conto della loro sorpresa quando le cose non vanno nel modo «giusto». Se un cane si impone troppo diventando eccessivamente aggressivo e tenta di accoppiarsi, è possibile che il compagno di gioco inclini la testa ora a destra ora a sinistra e strizzi gli occhi come per chiedersi cosa sia andato

FM 2018-19

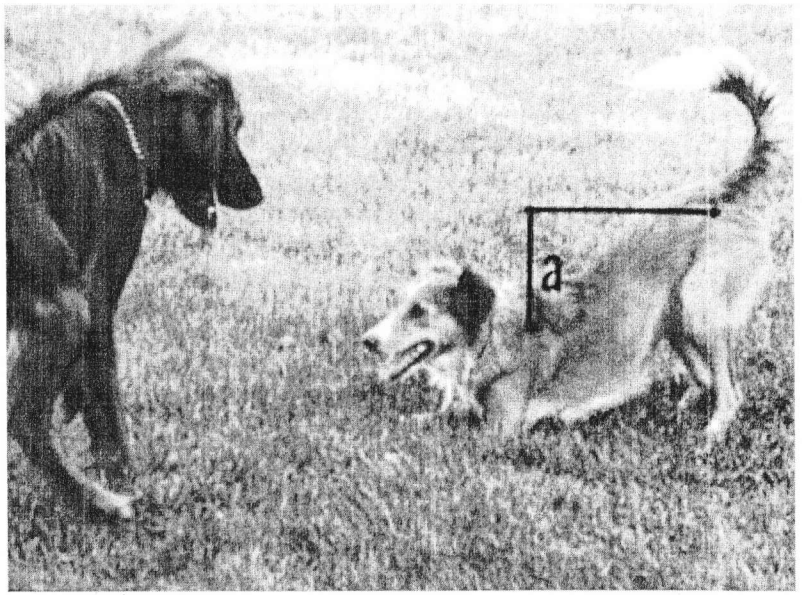
storto. Per un attimo la violazione della fiducia interrompe il gioco che continua se uno dei due partecipanti indica, tramite un gesto come l'inchino, la sua intenzione di proseguire.

Vogliamo sottolineare come il gioco abbia solide basi nella correttezza e avviene soltanto se, nel momento in cui giocano, gli individui non hanno progettato di fare null'altro che quello, mettendo da parte o neutralizzando qualsiasi disparità nelle dimensioni fisiche o nel rango sociale. Come vedremo, gli animali grandi possono giocare insieme a quelli piccoli, quelli di rango sociale elevato con gli individui di rango sociale inferiore, ma soltanto a patto che non ci si avvantaggi della condizione di superiorità.

In definitiva, può essere che il gioco costituisca una categoria comportamentale unica, in quanto le asimmetrie sono molto più tollerate che in altri contesti sociali. Gli animali si impegnano davvero per ridurre le disparità di dimensione corporea, forza e status sociale e per raggiungere lo stesso coinvolgimento. Il gioco non può avvenire se gli individui scelgono di non esserne coinvolti e la necessità che sia basato sulla correttezza da entrambe le parti perché possa protrarsi lo rende diverso da altre forme di comportamento cooperativo (come la caccia). Si tratta di un'attività basata su una forma di egualitarismo che forse è unica. E se la giustizia si definisce come l'insieme delle regole e delle aspettative sociali che neutralizzano le differenze interindividuali nell'intento di mantenere l'armonia del gruppo, allora essa è proprio ciò che si trova negli animali quando giocano.

Non fare l'inchino se non vuoi giocare

Ora esamineremo i dati che ci consentono di affermare l'esistenza di una connessione tra il gioco sociale e la moralità. La maggior parte delle ricerche sul gioco e la correttezza sono state condotte sui cani e i loro parenti selvatici, lupi e coyote, specie su cui si incentra il nostro interesse in quanto a noi meglio note; tuttavia esistono esempi riguardanti altri animali in grado di supportare le nostre opinioni sul rapporto stretto tra gioco sociale e moralità.



Il cane posto a destra esegue un inchino giocoso. Marc ha misurato la durata dei singoli inchini e anche la loro forma su una griglia. La forma era uguale all'inclinazione delle spalle rispetto all'altezza quando l'animale è in piedi (come nello spostamento verticale delle spalle su una griglia). Gli inchini sono azioni altamente stereotipate e riconoscibili, utilizzate come segnali per dire: «Voglio giocare con te», «Mi dispiace di averti dato un brutto morso, continuiamo a giocare», «Sto per morderti ma è soltanto per gioco». Per ulteriori dettagli vedi il testo e M. Bekoff, *Social Communication in Canids: Evidence for the Evolution of a Stereotyped Mammalian Display*, in «Science» n. 197, 1977, pp. 1097-1099; M. Bekoff, *Play Signals as Punctuation: The Structure of Social Play in Canids*, in «Behaviour» n. 132, 1995, pp. 419-429.

FM 2018-19

Quando giocano, i cani e le specie simili utilizzano azioni proprie anche di altri contesti, come le interazioni di dominanza, il comportamento predatorio, antipredatorio e sessuale. Poiché esiste la possibilità che i vari pattern comportamentali espressi durante lo svolgimento del gioco sociale possano essere fraintesi e interpretati come vera aggressività o volontà di accoppiarsi, gli individui devono dire agli altri «voglio giocare», «sto ancora giocando nonostante quello che sto per farti» o «sto ancora giocando nonostante quello che ti ho appena fatto».

Il gioco spesso inizia con un inchino e ripetere gli inchini durante le sequenze di gioco assicura che esso resti tale. Un cane chiede a un altro di giocare accovacciandosi sulle zampe anteriori, sollevando la sua parte posteriore in aria e spesso abbaiando o scodinzolando. Dopo che ciascun individuo ha concordato con l'altro di non combattere, predare o accoppiarsi si verifica un rapido e preciso scambio di informazioni per affinare l'accordo di cooperazione, la cui negoziazione avviene in corso d'opera in modo che l'attività ludica resti tale.

Dopo molti anni trascorsi a studiare il gioco nei piccoli dei canidi (cani, lupi e coyote), Marc ha capito che l'inchino non è utilizzato a caso, ma con un proposito in mente. Per esempio, il morso accompagnato da un rapido scuotimento della testa è eseguito durante incontri seriamente aggressivi e durante la predazione e può essere facilmente frainteso se il suo significato non è modificato da un inchino. Gli inchini non sono soltanto utilizzati all'inizio del gioco per dire a un altro cane «voglio giocare con te», ma anche appena prima del morso accompagnato dal rapido scuotimento della testa come per dire «sto per darti un brutto morso, ma è ancora per gioco» oppure subito dopo il morso per comunicare «mi dispiace di averti morso così forte, ma stavo giocando». Gli inchini riducono la probabilità dell'aggressione.

I segnali di gioco sono quasi sempre utilizzati in modo onesto. Gli imbroglioni che si inchinano e poi attaccano hanno po-

che probabilità di essere scelti come partner e hanno difficoltà a fare in modo che gli altri giochino con loro. Se un cane non vuole giocare, allora non si deve inchinare.

Promuovere l'egualitarismo e ridurre le ingiustizie

Per mantenere il gioco sociale, i cani, i lupi e i coyote praticano l'inversione dei ruoli e l'autolimitazione. Ognuna di queste strategie serve a ridurre le disparità di dimensione corporea e rango sociale tra i giocatori e a promuovere la reciprocità e la cooperazione necessarie al verificarsi del gioco. Dato che deve essere basato sulla cooperazione e su un'attenta negoziazione, il gioco utilizza qualsiasi azione tesa a ridurre le disuguaglianze e a favorire la simmetria, così che l'interazione ludica non venga interrotta.

L'autolimitazione (o «inibizione dovuta al gioco») si verifica nel caso in cui un individuo esegua un pattern comportamentale che potrebbe comprometterlo al di fuori del contesto di gioco. Per esempio, quando un coyote decide di non mordere il partner con tutta la forza a sua disposizione o di non giocare con tutta l'energia possibile. Inibire l'intensità del morso aiuta a mantenere il clima di gioco. Il pelo dei giovani coyote è molto sottile: un morso vigoroso che fa guaire sonoramente chi lo riceve causandogli un dolore intenso, funziona come segnale per interrompere il gioco. Nei lupi adulti un morso può generare una pressione pari a più di un quintale per centimetro quadrato, pertanto esistono buone ragioni per inibirne la forza.

L'inversione dei ruoli si verifica quando un animale dominante esegue un'azione che normalmente non avverrebbe nel caso di vera aggressione. Per esempio, un lupo dominante non si sdraierebbe girandosi pancia all'aria durante un combattimento, ma lo fa mentre gioca, rendendosi più vulnerabile all'attacco. In alcuni casi, l'inversione dei ruoli e l'autolimitazione possono ve-

FM 2018-19

rificarsi contemporaneamente. L'individuo dominante, mentre gioca, può girarsi pancia all'aria e, allo stesso tempo, inibire l'intensità del morso. Analogamente all'utilizzo di segnali specifici di invito al gioco, l'autolimitazione e l'inversione dei ruoli potrebbero indicare l'intenzione di continuare a giocare e sembrano importanti nel mantenere la correttezza durante il gioco.

Nonostante il nostro interesse si sia incentrato sui cani e i loro parenti selvatici, è bene dire che anche altri animali si impegnano molto per negoziare la correttezza del gioco. Per esempio, Duncan Watson e David Croft, due biologi australiani, hanno osservato l'autolimitazione nei wallaby dal collo rosso, i quali adattano il gioco in base all'età del partner. Quando si trovano di fronte un partner più giovane, gli individui di maggiore età adottano una postura difensiva, stando con le zampe ben piantate in terra e dando colpi di lieve entità anziché boxare realmente. Inoltre, mostrano una maggiore tolleranza al modo di fare del partner e prendono l'iniziativa se vogliono prolungare le interazioni.

Sergio Pellis ha scoperto che i ratti, durante una sequenza ludica, si controllano a vicenda, adattando il comportamento per mantenere il clima di gioco. Quando viene meno l'osservanza delle regole si interrompe anche l'interazione giocosa, che, quindi, persino nei ratti, ruota intorno alla correttezza e alla fiducia. In base alle osservazioni di Pellis, nei ratti adulti gli individui subordinati dirigono gli atti ludici verso quelli dominanti (poggiando il muso sulla loro collottola oppure avvicinandolo senza stabilire il contatto fisico), cercando di mantenere un rapporto simmetrico così da non farsi male e da far capire al ratto dominante che si tratta di gioco e non di lotta. I ratti dominanti tendono a sottrarsi a questi incontri con tattiche difensive da adulti, mentre i subordinati, quando subiscono un attacco per gioco, si girano pancia all'aria nella posizione difensiva dei cuccioli. L'inizio di questi attacchi giocosi da

parte di un subordinato può indurre il ratto dominante a tollerarne la presenza.

Dunque, perché gli animali utilizzano i segnali di gioco per comunicare agli altri che vogliono davvero giocare e non mettersi a combattere, perché si autolimitano e praticano l'inversione dei ruoli, perché armonizzano il gioco per farlo proseguire e, nel frattempo, divertirsi? È probabile che, durante il gioco sociale, mentre si divertono in condizioni di relativa sicurezza, gli individui apprendano i criteri tramite cui riconoscere quali comportamenti sono accettabili, per esempio quanto può essere forte il morso, quanto rude l'interazione e in che modo risolvere i conflitti senza dover interrompere l'interazione giocosa.

La correttezza e la fiducia in un analogo comportamento da parte degli altri vengono premiate. È possibile inoltre che gli animali generalizzino i codici di comportamento appresi durante il gioco con determinati individui ad altri membri del gruppo e ad altre situazioni in cui entra in campo la giustizia, quali la reciprocità del *grooming*, la condivisione del cibo, la negoziazione del rango sociale e la difesa delle risorse. L'ammissibilità delle azioni è regolata da codici di condotta la cui esistenza dice molto sull'evoluzione della moralità. Quale atmosfera potrebbe essere migliore per apprendere le abilità sociali alla base della correttezza e della cooperazione se non quella data dal gioco, quando le sanzioni per aver trasgredito sono poche?

Il piacere del gioco

Nell'*Origine dell'uomo*, Charles Darwin ha scritto: «La felicità non è mai tanto dimostrata quanto ne dimostrano i giovani animali, quali i cuccioli, i gattini, gli agnelli ecc. quando giocano insieme, esattamente come i nostri bambini»[6]. Gli animali tipicamente giocano quando sono rilassati e in buona salute, tanto

FM 2018-19

che la gioia e la serenità intrinseche al gioco spesso si diffondono agli osservatori.

L'etologo Jonathan Balcombe dice che il piacere «è una delle benedizioni dell'evoluzione»[7]. È uno dei modi in cui la natura ricompensa un comportamento adattativo. Gli esseri umani (in particolare i puritani) magari pensano che la moralità e il piacere siano forze opposte e che qualsiasi cosa divertente sia senza dubbio anche cattiva. Ma la natura è più saggia. Secondo Balcombe: «Il piacere sensoriale induce comportamenti che migliorano l'omeostasi», presumibilmente aiutando a mantenerli e ricompensandoli. La gioia (o secondo una terminologia scientifica antiquata l'«inclinazione positiva») e il piacere svolgono un ruolo centrale nella moralità.

Ciò che è possibile osservare con gli occhi è confermato dalla ricerca scientifica. Gli studi di chimica cerebrale nei ratti supportano l'idea che il gioco sia piacevole e divertente. Il famoso neurobiologo Jaak Panksepp ha scoperto che in questi animali un aumento dell'attività dei peptidi oppioidi può intensificare il piacere e le sensazioni positive associate con il gioco. Se questo è vero per i ratti, come già sappiamo per gli esseri umani, non c'è motivo di ritenere che nei cani, nei gatti, nei cavalli o negli orsi le basi neurochimiche della gioia derivante dal gioco differiscano in modo sostanziale.

Scusarsi e perdonare: serbare rancore è una perdita di tempo

Cosa si può dire della capacità di perdonare, un'altra qualità spesso attribuita soltanto agli esseri umani? Secondo David Sloan Wilson, il rinomato biologo evoluzionista, si tratta di un adattamento biologico complesso. Nell'opera *La cattedrale di Darwin: evoluzione, religione e natura della società*, egli scrive: «La capacità di perdonare ha basi biologiche che abbracciano tutto il re-

gno animale». E ancora: «La capacità di perdonare è multiforme – e deve esserlo – al fine di svolgere la sua funzione adattativa in così tanti contesti diversi»[8]. Nonostante Wilson si concentri principalmente sulle società umane, le sue idee possono essere estese facilmente e legittimamente agli animali non umani. Infatti egli sostiene che i tratti adattativi, come la capacità di perdonare, potrebbero non richiedere la potenza cerebrale che si riteneva necessaria un tempo. Ciò non per dire che gli animali siano privi di intelligenza, ma piuttosto che la capacità di perdonare potrebbe essere un tratto fondamentale per molte specie anche in mancanza di cervelli particolarmente grandi e attivi.

Le sequenze ludiche spesso comprendono atti di perdono e offerta di scuse. Per esempio, quando dava un morso troppo forte a Zeke e il gioco per un attimo si interrompeva, Jethro faceva un inchino; in tal modo diceva a Zeke che non intendeva morderlo così violentemente come aveva fatto. Scusandosi, chiedeva di essere perdonato. Perché il gioco iniziasse, Zeke doveva fidarsi di ciò che aveva voluto dire Jethro inchinandosi, della sua onestà. Alcuni lettori potranno trovare inverosimile questa spiegazione, ma i fatti mostrano che durante il gioco gli inchini hanno lo scopo strategico di mantenere il clima giusto quando altrimenti l'incontro ludico potrebbe terminare.

Tutto sommato, il gioco sociale è l'attività perfetta in cui cercare il comportamento morale degli animali (e degli esseri umani). Le regole fondamentali sono: chiedere, essere onesti, seguire le regole, ammettere quando si sbaglia.

L'avversione per l'ingiustizia: voglio avere quello che ha avuto lui

Il senso di correttezza ed equità negli animali viene esaminato anche dagli studi inerenti un'altra area di ricerca. Diversi esperimenti sui primati si sono incentrati sull'«avversione per l'in-

FM 2018-19

Filosofia morale

giustizia», una reazione negativa che insorge quando vengono violate le aspettative sulla distribuzione equa delle ricompense. Si ritiene che tale avversione si presenti in due forme diverse: la prima deriva dal vedere che un altro ha ricevuto di più, la seconda è connessa con l'aver ricevuto di più di quello che è stato ottenuto da un altro. Negli animali è stata studiata soltanto la prima forma di avversione (quella del tipo «non è giusto, lui ha ottenuto più di me»).

Sarah Brosnan e Frans de Waal hanno studiato l'avversione per l'ingiustizia nei cebi dai cornetti, una specie con spiccato senso della socialità in cui è normale condividere il cibo; gli individui controllano attentamente che tra i consimili non si verifichino ingiustizie e scorrettezze. Lo fanno in particolare le femmine, che come rilevano la Brosnan e de Waal «prestano più attenzione dei maschi al valore dei beni e dei servizi scambiati»[9].

Per prima cosa la Brosnan aveva addestrato un gruppo di scimmie a utilizzare piccole pietre come gettoni da dare in cambio di cibo. Quindi aveva chiesto a una coppia di femmine di fare il baratto per ottenere le ricompense. Una femmina della coppia doveva scambiare un pezzo di granito con dell'uva. La seconda, dopo aver assistito al baratto tra granito e uva, avrebbe dovuto scambiare la pietra con un pezzo di cetriolo, una ricompensa molto meno desiderabile. Invece, la scimmia imbrogliata si rifiutava di collaborare, non mangiava il cetriolo e spesso lo tirava indietro agli sperimentatori. In sintesi, i cebi si aspettavano un trattamento equo e apparentemente soppesavano le ricompense e facevano i paragoni tra di esse in relazione agli individui che avevano intorno. Una scimmia isolata sarebbe stata felice di ottenere il cetriolo in cambio della pietra. Il cetriolo diventava immediatamente inappetibile soltanto quando le altre ricevevano qualcosa di meglio.

a.a. 2018-19

La posizione degli scettici è che queste scimmie non abbiano dimostrato di possedere il senso dell'equità, quanto piuttosto la golosità e dell'invidia. Ma queste esistono come controparte della giustizia: perché si dovrebbe provare invidia se non si è stati imbrogliati? E perché ci si dovrebbe sentire imbrogliati senza la convinzione che ci si meritava di più?

Secondo la Brosnan e de Waal, le scimmie, al pari degli esseri umani, sono guidate da emozioni sociali o «passioni» che modulano le risposte di un individuo «agli sforzi, ai profitti, alle perdite e alle attitudini degli altri». Le passioni, quali la gratitudine e l'indignazione, si sono evolute per far sviluppare la cooperazione sul lungo termine. Esistono nelle scimmie come negli esseri umani e forse anche in altre specie.

Tra queste «passioni» l'indignazione è quella che colpisce immediatamente l'attenzione di chiunque legga lo studio della Brosnan e di de Waal perché fortemente connotata dall'antropomorfismo. Essa è l'emozione provocata dalla percezione di un'ingiustizia. Come scrive de Waal in *Naturalmente buoni*: «La reazione di offesa, come quella scatenata dall'ingiustizia, serve a chiarire che l'altruismo non è illimitato, ma vincolato dalle regole del dovere reciproco»[10] (cioè della correttezza). Come già riportato nel terzo capitolo, de Waal prende in considerazione anche la gratitudine. In un articolo su «Scientific American» del 2005 scriveva: «Il meccanismo basato sull'altruismo reciproco richiede la possibilità di ricordare gli eventi precedenti e anche una coloritura del ricordo tale da indurre un comportamento amichevole. Nella nostra specie questo processo di coloritura si chiama "gratitudine" e non ci sono ragioni per chiamarlo in un altro modo negli scimpanzé»[11]. E chiaramente individua le implicazioni delle osservazioni sui cebi quando afferma: «Così, leggendo *Una teoria della giustizia*, l'influente opera del filosofo contemporaneo John Rawls, non riesco a sottrarmi alla sensazione che invece di descrivere

FM 2018-19

Filosofia morale

un'innovazione umana, esso elabori temi antichi, molti dei quali sono riconoscibili nei nostri parenti più vicini»[12].

Un altro studio condotto dalla Brosnan, de Waal e Hillary Schiff indica che anche gli scimpanzé mostrano avversione per l'ingiustizia. In un contesto sperimentale simile a quello dei cebi dai cornetti, quelle scimmie mostrarono reazioni negative alla disparità delle ricompense. Tale ricerca è andata più avanti rispetto a quella condotta sui cebi, fornendo indicazioni preliminari su alcune interessanti sfumature della correttezza. Sebbene rispondessero a differenze nel livello di ricompensa, apparentemente gli scimpanzé erano indifferenti alle disparità nel grado di impegno. Al pari dei cebi, sembrava che non gli importasse di aver ricevuto un premio migliore (non mostravano la seconda forma dell'avversione per l'ingiustizia). Inoltre, la forza delle reazioni degli scimpanzé all'ingiustizia variava a seconda del contesto sociale, legato alla dimensione del gruppo e al fattore di parentela. Nei gruppi sociali molto saldi gli scimpanzé mostravano una maggiore tolleranza per l'ingiustizia. Forse perché si ricordavano ciò che gli individui facevano e a chi. Come predetto dal famoso biologo evoluzionista Robert Trivers nella teoria dell'altruismo reciproco, questi pattern comportamentali dovrebbero essere attesi nei gruppi duraturi, in cui gli individui si riconoscono tra di loro a distanza di tempo. È importante che gli individui ricordino ciò che fanno i propri consimili e a chi e a quale individuo si dovrà contraccambiare in futuro.

In base a questi studi è probabile che la giustizia negli animali dipenda dalle situazioni. Ciò che è accettabile in un contesto sociale, potrebbe non esserlo in un altro. Perciò, per ampliare le conoscenze su questo argomento è necessario prendere in considerazione il contesto specifico di espressione del comportamento, per esempio la durata delle relazioni sociali, la

a.a. 2018-19

dimensione del gruppo e la stabilità della sua composizione, la quale è in rapporto con le condizioni ambientali di natura non sociale. Un singolo contesto non può spiegare la multiformità del fenomeno.

Correttezza e fitness: le sanzioni per chi infrange la fiducia

Una delle grandi domande che interessano i biologi riguarda il modo in cui le differenze nell'esecuzione di un determinato comportamento agiscono sul successo riproduttivo di un individuo. L'etologo Niko Tinbergen, tra gli altri, ha messo in evidenza come riuscire a stabilire questa connessione dovrebbe essere uno degli obiettivi della ricerca in ambito comportamentale. Dunque, le differenze nel comportamento ludico e nel modo di essere corretti potrebbero avere effetti sulla *fitness* riproduttiva di un individuo? Stabilire un legame diretto tra il comportamento corretto e il successo riproduttivo di un individuo è quasi impossibile, ma alcuni affascinanti dati sui coyote illustrano il rapporto tra gioco e *fitness*.

Quando si tratta di comportamento corretto, i coyote imparano prestissimo, in quanto le sanzioni per aver infranto la fiducia degli amici sono molto gravi. I biologi le chiamano «costi», cioè la diminuzione della *fitness* riproduttiva cui un individuo potrebbe andare incontro se gioca senza seguire le regole attese. Gli studi in natura hanno evidenziato come gli individui paghino subito un costo diretto se si comportano scorrettamente o se non giocano molto. I giovani che non giocano quanto gli altri, perché evitati o perché caratterizzati da un comportamento schivo, hanno un legame meno forte con i membri del gruppo cui appartengono. La probabilità che lo lascino e ne costituiscano uno per proprio conto è elevata, anche se la vita fuori dal gruppo è molto più rischiosa che non al

FM 2018-19

suo interno. Nello studio condotto nel Grand Teton National Park, nel Wyoming, Marc e i suoi collaboratori hanno osservato i coyote per sette anni, trovando che la mortalità era di circa il 60% negli individui giovani che si allontanavano dal gruppo sociale contro meno del 20% tra quelli che restavano a casa. Non sappiamo con certezza se ciò fosse dovuto al gioco, in quanto le informazioni dettagliate necessarie per ottenere tale conferma sono impossibili da acquisire sul campo. Tuttavia, in base ai dati raccolti sui coyote tenuti in cattività, gli individui che si comportano in modo scorretto giocano meno degli altri e la mancanza di gioco è uno dei fattori principali che costringono gli animali a trascorrere più tempo da soli, lontani dai fratelli e dagli altri membri del gruppo.

Cosa si può dire degli esseri umani? Tutti questi interessantissimi dati riflettono le conoscenze riguardanti il modo in cui gli esseri umani rispondono alle ingiustizie. Per esempio, le persone che sentono di essere state trattate ingiustamente hanno un rischio più elevato di sviluppare malattie cardiache. I ricercatori hanno ipotizzato che il sentirsi offesi potrebbe provocare cambiamenti biochimici nel corpo dovuti alle emozioni negative associate con l'essere trattati ingiustamente. Pertanto, è probabile che le emozioni positive associate con l'essere trattati correttamente abbiano profonde radici evolutive. In accordo a questa linea di pensiero, l'epidemiologo Richard Wilkinson, nel libro *Unhealthy Societies: The Afflictions of Inequality*, sostiene che i paesi, come la Norvegia, in cui le disuguaglianze sociali sono meno evidenti, tendono ad avere popolazioni più sane di quelli, come gli Stati Uniti, in cui esiste un notevole divario tra ricchi e poveri. La sua ipotesi è che le disuguaglianze peggiorino la salute a causa delle conseguenze fisiologiche dello stress sociale.

Correttezza, fiducia ed egoismo

Il primatologo Robert Sussman e l'esperta di bioetica Audrey Chapman sostengono che la vita di gruppo implica la compromissione delle libertà individuali e che tale compromissione va contro l'interesse personale. A sua volta, il superamento dell'interesse personale è in relazione alla fiducia prestata agli individui appartenenti alla propria rete sociale. Lawrence Mitchell, legale d'impresa, nel libro *Stacked Deck*, parlando di egoismo e fiducia in America, dice qualcosa di molto simile e solleva delle questioni che vale la pena considerare nella nostra discussione sulla giustizia nelle società animali. I nostri commenti alle idee di Mitchell sono necessariamente speculativi perché esistono pochissimi dati sulla questione della giustizia negli animali. Tuttavia, ci auguriamo che questa discussione stimoli ulteriori ricerche.

Ecco cosa scrive Mitchell: «Una società basata sull'interesse personale rende la fiducia difficile, se non impossibile [...] è un'etica che non può sostenere la fiducia. Dato che non può sostenerla, crea rapporti basati sul sospetto reciproco e l'autoprotezione. Rende molto più difficile avere interazioni significative e ricche con le persone, almeno con quelle immediatamente al di fuori della famiglia e del circolo chiuso delle amicizie (e non avremmo tutte le colpe se ci mostrassimo diffidenti anche in questi rapporti)»[13]. Mitchell sostiene che nelle società umane, l'ingiustizia alimenta la sfiducia e la sfiducia crea instabilità sociale. È una forzatura chiedersi se l'integrità e l'efficienza di un branco di lupi, di leoni o di elefanti o di una truppa di scimpanzé poggi sulla fiducia che gli individui ripongono negli altri membri del gruppo? No. La fiducia è essenziale per mantenere la coesione del gruppo ed è importante nel gioco sociale e nei rapporti reciproci che favoriscono la vita collettiva.

Mitchell sostiene anche che la correttezza è fortemente ra-

FM 2018-19

dicata nella vulnerabilità, la condizione umana normale che caratterizza tutti. «Possiamo iniziare cambiando opinione, cambiando il modo in cui consideriamo questi argomenti. Possiamo cominciare dal comprendere che la correttezza è tutta una questione di vulnerabilità. Se lo faremo alimenteremo la fiducia, la coesione sociale. Costruiremo la comunità»[14]. Gli animali sociali hanno modi simili di essere vulnerabili? Secondo noi la risposta è affermativa: comprendere la vulnerabilità degli animali sociali ci aiuterà a capire meglio la questione della giustizia in natura.

Ragionando sulla giustizia, che non è semplicemente un principio astratto

Il *cluster* della giustizia, tra i tre, è quello che più probabilmente susciterà incredulità. Dire che gli animali possono comportarsi in maniera giusta appare ridicolo. Ciò è principalmente la reazione al modo in cui la giustizia è intesa nel nostro sistema culturale, come un insieme di principi astratti riguardanti chi merita cosa. E gli animali, per quanto ne sappiamo, non pensano in modo astratto.

Come indicato nel primo capitolo, tuttavia, la moralità, inclusa la giustizia, non è una questione di concetti astratti, almeno non in primo luogo. In *A Passion for Justice*, Robert Solomon scrive: «La giustizia presuppone un interesse personale per gli altri. Prima di tutto è un sentimento, non una costruzione razionale o sociale; secondo me, questo sentimento è fortemente naturale»[15]. L'opinione di Solomon è riflessa nel linguaggio corrente: spesso utilizziamo l'espressione «senso della giustizia». Ciò indica che la giustizia, come l'empatia, è un sentimento e non primariamente o esclusivamente un insieme astratto di principi.

Paul Shapiro sostiene un'idea analoga nell'articolo *Moral Agency in Other Animals* (La capacità di agire moralmente negli altri animali): «Essere capaci di interessarsi agli altri è l'aspetto centrale di ciò che riguarda la moralità e si può sostenere che sia più importante dei principi astratti riguardanti la condotta corretta»[16]. Preoccuparsi degli interessi degli altri, paragonandoli ai propri, è l'essenza della giustizia.

Frans de Waal, che normalmente è molto generoso nell'attribuire il comportamento morale agli animali, mantiene un atteggiamento prudente per quanto riguarda la giustizia. In un'intervista alla rivista «Believer», in cui gli veniva chiesto se gli animali hanno il senso della giustizia, ha dato risposte elusive. Riconoscendo negli animali la presenza di emozioni morali, inclusa l'empatia, ha però detto che «per arrivare alla moralità bisogna avere non solo emozioni [...] Bisogna essere in grado di esaminare le situazioni e valutarle anche se non hanno effetti diretti su di noi»[17]. Bisogna mantenere una certa distanza, essere in grado di interpretare il ruolo di ciò che i filosofi chiamano «spettatore imparziale» ed esprimere giudizi morali sulle situazioni che non ci riguardano direttamente. Negli scimpanzé, dice de Waal, non si trova il concetto di giustizia durante le interazioni con gli altri.

Il commento di de Waal ci ricorda una verità fondamentale: la moralità umana è unica. Nelle società umane, la capacità di decidere astrattamente chi merita cosa e perché è di vitale importanza. Potremmo considerarla un'innovazione umana, una specializzazione, un affinamento della capacità di essere giusti. Si può dire che la giustizia, come è espressa nelle società umane, sia più complessa e più ricca di sfumature che in altre società animali. Ma ciò non significa in nessun modo sostenere che gli animali non possano averla.

Gli scettici, in particolare dopo aver letto i commenti di de Waal, potrebbero obiettare che gli animali non possono avere

FM 2018-19

Filosofia morale

il senso della giustizia per l'incapacità di essere imparziali. L'imparzialità è un principio di equità secondo cui le decisioni in merito a chi deve ottenere qualcosa vengono prese senza pregiudizi di razza e orientamento sessuale e senza nepotismi o oltre preferenze inappropriate. La giustizia, dice il motto, deve essere cieca. Sebbene l'imparzialità funzioni come un principio importante in taluni contesti in cui è in gioco la giustizia, si tratta comunque di situazioni limitate in numero e scopi, comprendenti soltanto un ambito ristretto delle possibili espressioni della giustizia e della correttezza umane. Pertanto, la questione dell'imparzialità degli animali (che, per inciso, non è mai stata studiata), è davvero irrilevante al fine di stabilire l'esistenza della giustizia in natura.

Connettere i cluster

Mentre la discussione sui tre *cluster* sta per giungere a una conclusione, vale la pena fare alcune riflessioni sul modo in cui i vari aspetti del comportamento morale degli animali si interconnettono e si sovrappongono. Si tratta soltanto di osservazioni provvisorie basate sui pochi dati attualmente disponibili. A mano a mano che la ricerca approfondirà queste tematiche, le interconnessioni avranno una maggiore definizione e saranno più solide.

Secondo la nostra ipotesi, tra tutti i *cluster*, quello riguardante la giustizia rappresenta l'insieme dei comportamenti più sviluppati ed evoluti, caratterizzati dalla maggiore complessità neurale e dalla sensibilità emozionale più ricca di sfumature. Probabilmente la giustizia poggia sulle basi dell'empatia e della cooperazione e ha una distribuzione più limitata rispetto agli altri *cluster*.

La giustizia è strettamente legata alla cooperazione, in par-

a.a. 2018-19

ticolare alle sue forme più complesse, come l'altruismo reciproco. Alcuni degli elementi comportamentali fondamentali della cooperazione sono necessari alla giustizia. Per esempio, nei rapporti basati sulla cooperazione è importante essere in grado di confrontare il proprio impegno e il proprio contributo con quello degli altri ed è necessario che il contributo sia alla pari (per quanto riguarda sia i costi, sia i benefici). Anche questa capacità di fare paragoni, complessa dal punto di vista cognitivo, fondata sul ricordo degli incontri avvenuti, sulle aspettative riguardanti il futuro e sulla capacità di valutare il carattere di un altro animale, è di importanza centrale per la giustizia.

La fiducia, alla base degli scambi fondati sulla cooperazione e la reciprocità, è pure un elemento fondamentale della correttezza, in particolare nel contesto del gioco sociale.

I *cluster* della giustizia e della cooperazione includono entrambi comportamenti correlati con la punizione degli imbroglioni, degli scrocconi e dei bugiardi, comprese le emozioni negative scatenate dalla mancata soddisfazione delle aspettative. Secondo la nostra ipotesi, la giustizia e il senso della correttezza si sarebbero evoluti dai repertori più basilari dei comportamenti cooperativi e altruistici. Come sostiene il famoso neurobiologo Antonio Damasio, «non è difficile immaginare che la giustizia e l'onore siano emersi dalla pratica della cooperazione»[18].

Noi sosteniamo che il senso della giustizia sia radicato anche nell'empatia, in quanto esso comporta chiaramente la capacità di leggere le intenzioni e gli stati emotivi degli altri, al pari delle forme complesse di cooperazione. Ricordiamo la discussione sul comportamento di gioco come comunicazione ininterrotta di intenzioni, convinzioni e desideri.

È possibile che le ricerche nel campo delle neuroscienze consentiranno di chiarire le connessioni tra la giustizia e l'em-

FM 2018-19

patia. I neuroscienziati hanno iniziato ad analizzare le basi neurali sia dell'empatia sia della correttezza e sembra che tra i due stiano emergendo alcuni interessanti punti di contatto. Uno studio, pubblicato su «Nature» da Tania Singer e i suoi collaboratori, ha dimostrato che le persone provano empatia nei confronti di coloro da cui hanno ricevuto un trattamento corretto durante un'interazione sociale. La risposta empatica, però, non è attivata, o lo è in forma meno evidente, nei confronti delle persone che sono state scorrette. Ciò suggerisce uno stretto legame tra le basi neurologiche dell'empatia e quelle delle giustizia, quasi certamente negli esseri umani, ma forse anche in altre specie. La giustizia potrebbe anche essere mediata dai neuroni specchio. Precedentemente abbiamo richiamato l'attenzione sul fatto che queste cellule nervose possono essere implicate nella condivisione dell'intenzione di giocare, considerato che il gioco è un'attività contagiosa. Tuttavia, per stabilire questi affascinanti collegamenti sono necessari studi ulteriori.

È probabile che anche l'altruismo e l'empatia siano strettamente legati, sia per quanto riguarda la loro storia evolutiva sia in relazione ai meccanismi prossimi. Secondo lo psicologo Daniel Batson, la risposta empatica è uno dei meccanismi di fondo del comportamento altruistico. E la sua «ipotesi dell'altruismo e dell'empatia» ha ricevuto un notevole riconoscimento tra gli psicologi. Resta aperta la questione se l'empatia e l'altruismo siano legati in modo simile negli animali, sebbene il principio di parsimonia suggerisca una risposta affermativa. E, ripensando alle ricerche sull'empatia degli animali, ci si rende conto che in molti casi i comportamenti osservati rientrano anche nel *cluster* della cooperazione. Ricordiamo la storia dell'elefantessa Grace riportata da Ian Douglas-Hamilton: le elefantesse del suo branco non solo mostrarono empatia soffrendo con lei, ma cercarono an-

che di aiutarla. Anche la storia del topo nel lavandino parlava di un animale che non soltanto riconosceva la situazione critica in cui versava un altro individuo, ma trovava un modo per alleviarne la sofferenza.

I tre *cluster* comportamentali sembrano intessere organicamente i propri fili, come i colori e la trama di un magnifico arazzo. Le nuove ricerche inseriranno ulteriori dettagli, aggiungendo profondità e nuove sfumature a questo quadro.

Dove dirigersi adesso?

Scorrendo queste pagine, il lettore si sarà trovato probabilmente a riflettere su questioni di natura più filosofica che realmente scientifica. Se gli animali avessero davvero una morale, come cambierebbe la comprensione dell'etica all'interno della nostra specie? Se, per così dire, la moralità provenisse «dalla natura», in qualche modo essa sarebbe meno reale o vincolante? Cosa dire della convinzione secondo cui la moralità si basa sulle credenze religiose? Gli animali hanno anche loro una religione? E non esistono forse importanti differenze tra il nostro sistema morale e quello riscontrabile nelle società animali?

Nei primi cinque capitoli abbiamo cercato di mantenere l'attenzione principalmente sui dati scientifici a supporto della nostra ipotesi che attribuisce una moralità agli animali. Ma sullo sfondo incombevano altri tipi di interrogativi, quelli di natura filosofica, che sinora abbiamo evitato di riconoscere. Lo abbiamo fatto di proposito, in modo da poterci concentrare su quanto si poteva evincere, in merito al comportamento morale degli animali, dai dati disponibili. Tuttavia, tali questioni sono di importanza vitale, e quindi rivolgeremo l'attenzione ad alcune delle implicazioni filosofiche che riguardano questo libro.

FM 2018-19

I.2. La giustizia nello sviluppo del bambino [da Piaget, Il giudizio morale nel bambino]

Il nostro studio delle regole del gioco ci ha portati all'ipotesi che esistono due tipi di rispetto e di conseguenza due morali, una morale della costrizione o dell'eteronomia e una morale della cooperazione o dell'autonomia. Nel capitolo precedente, abbiamo intravisto alcuni aspetti della prima di queste morali. È ora opportuno passare alla seconda. Sfortunatamente, quest'ultima è più difficile da studiare, poiché se la prima si formula in regole ed offre così la possibilità di un colloquio, la seconda va cercata soprattutto nei moti intimi della coscienza o negli atteggiamenti sociali meno facili da definire attraverso i colloqui con il bambino. Noi abbiamo messo in evidenza il suo aspetto, per così dire, giuridico studiando il gioco sociale dei bambini dai 10 ai 12 anni. Bisognerebbe ora fare di più e penetrare nella coscienza stessa del bambino. Ma qui le cose si complicano.

Se l'aspetto affettivo della cooperazione e della reciprocità non può essere colto attraverso il colloquio, vi è tuttavia una nozione, la più razionale senza dubbio delle nozioni morali, che sembra risulti direttamente dalla cooperazione, e la cui analisi psicologica può essere tentata senza troppa difficoltà: la nozione di giustizia. Rivolgeremo dunque i nostri sforzi soprattutto su questo punto.

La conclusione alla quale arriveremo è che il sentimento di giustizia, pur potendo naturalmente venire rinforzato dai

1. Con la collaborazione di M. Rambert, N. Baechler e A. M. Feldweg.

FM 2018-19

Filosofia morale a.a. 2018-19

precetti e dall'esempio pratico dell'adulto, in buona parte è indipendente da queste influenze e non richiede, per svilupparsi, che il rispetto reciproco e la solidarietà fra bambini. Spesso, è proprio nonostante, e non già a causa dell'adulto, che le nozioni del giusto e dell'ingiusto si impongono alla coscienza infantile. Contrariamente alle regole imposte inizialmente dall'esterno e per lungo tempo non comprese dal bambino, come quella di non mentire, la regola della giustizia è una specie di condizione immanente o di legge d'equilibrio dei rapporti sociali; così la vedremo svolgersi quasi in completa autonomia, a seconda dell'aumento della solidarietà fra bambini.

Queste circostanze ci hanno appunto portato a unire in questo capitolo lo studio di un problema che non si riferisce direttamente alla nozione di giustizia: quello della solidarietà infantile e dei suoi conflitti con l'autorità adulta nei casi di denuncia. Questa analisi ci permetterà di stabilire l'età a partire dalla quale la solidarietà diventa efficace: ora, vedremo che precisamente a partire da questa età si impone la nozione egualitaria della giustizia, fino a prevalere sull'autorità degli adulti.

Infine, è evidente che bisogna aggiungere allo studio della nozione di giustizia un'analisi almeno sommaria dei giudizi dei bambini che riguardano le punizioni. Alla giustizia distributiva, che si definisce con l'eguaglianza, la coscienza comune ha sempre unito la giustizia retributiva, che si definisce mediante la proporzionalità fra l'atto e la sanzione. Anche se questo secondo aspetto della nozione di giustizia presenta dei rapporti meno stretti con il problema della cooperazione, esso va tuttavia egualmente esaminato. Anzi cominceremo da questo, in modo da liberare la nostra analisi ulteriore da questa preoccupazione.

Il piano che seguiremo è dunque questo. Dapprima studieremo il problema delle punizioni, poi quello della responsabilità collettiva e quello della giustizia detta "immanente" (la tendenza a ritenere che la sanzione promani dalle cose stesse). Quindi esamineremo le situazioni di conflitto fra giustizia retributiva e giustizia distributiva. Giunti a questo punto, procederemo all'analisi dei rapporti fra la giustizia distributiva e l'autorità (e fra la solidarietà infantile e l'autorità), poi allo studio della giustizia fra bambini, e infine cercheremo di concludere con una discussione generale sulle relazioni fra giustizia e cooperazione.

1. Il problema della sanzione e la giustizia retributiva

Esistono due nozioni distinte della giustizia. Si dice che una sanzione è ingiusta quando punisce un innocente, ricompensa un colpevole, o, in generale, non è graduata in proporzione al merito o alla colpa. Si dice, d'altra parte, che una distribuzione è ingiusta quando favorisce alcuni a spese di altri. In questa seconda accezione, l'idea di giustizia implica solo l'idea di eguaglianza. Nella prima accezione, la nozione di giustizia è inseparabile da quella di sanzione e si definisce come correlazione fra gli atti e la loro retribuzione.

Ci sembra opportuno cominciare dallo studio della prima di queste due nozioni, poiché è quella che si riallaccia più direttamente alla costrizione esercitata dagli adulti e ai problemi che abbiamo esaminato nel capitolo precedente. Essa è anche, senza dubbio, la più primitiva delle due nozioni di giustizia, se si intende per primitiva non necessariamente la prima come tempo di apparizione, ma la più ricca di elementi che saranno eliminati durante lo sviluppo mentale. Infatti, vi sono in certe nozioni relative alla retribuzione, un fattore di trascendenza e un fattore di obbedienza che la morale dell'autonomia tende a eliminare. Il problema, in ogni caso, è di sapere se le due nozioni di giustizia si sviluppano di pari passo o se la seconda nozione tende a predominare sulla prima.

È evidente che ogni colloquio relativo alle punizioni urta contro difficoltà tecniche abbastanza considerevoli, perché, su un simile argomento, il bambino è molto più portato a fare alla persona che lo interroga una piccola lezione di morale usuale e familiare, piuttosto che a manifestare il suo sentimento intimo, dato che l'occasione di formulare quest'ultimo capita solo di rado nella vita di ogni giorno, e dato che esso forse non è neppure interamente formulabile. Così abbiamo tentato di prendere una via traversa.

FM 2018-19

Filosofia morale a.a. 2018-19

Per sapere fino a che punto i bambini considerano le sanzioni come giuste, abbiamo dunque cercato di tenere separate le diverse difficoltà. In primo luogo, si possono presentare al bambino, senza mettere in dubbio il fondamento della nozione stessa di retribuzione, diversi tipi di sanzioni e chiedere qual è il più giusto. In questo modo, è possibile opporre alla sanzione espiatoria, che è la vera sanzione per quelli che credono al primato della giustizia retributiva[2], una sanzione fondata sulla reciprocità, che deriva senz'altro dall'idea di eguaglianza. Le reazioni del bambino a questi problemi potranno essere molto istruttive dal punto di vista dell'evoluzione della nozione di retribuzione. In secondo luogo, una volta acquisito questo punto, è possibile cercare di stabilire se il bambino considera giusta ed efficace la sanzione, facendogli paragonare a due a due delle storie in cui dei bambini vengono puniti, e delle storie in cui i genitori si accontentano di rimproverarli e di far loro vedere le conseguenze dei loro atti: si chiede allora al soggetto se saranno più portati a ricominciare i bambini che sono stati oggetto di sanzione o quelli che non lo sono stati.

Quando siano stati chiariti questi fatti – ma solo allora – sarà possibile estendere la conversazione con il bambino e portarlo a questioni generali, come la ragione delle punizioni, il fondamento della retribuzione, e così via. Questa discussione, che rimarrebbe del tutto verbale se si cominciasse toccando proprio questi punti, può venire mantenuta su un terreno concreto nella misura in cui ci si sa ispirare a giudizi enunciati dal bambino a proposito delle storie precedenti.

Riassumendo, il risultato a cui arriveremo è il seguente. Si trovano due tipi di reazioni a proposito delle sanzioni. Per alcuni, la sanzione è giusta e necessaria; è tanto più giusta, quanto più è severa; ed è efficace in questo senso, che un bambino debitamente castigato saprà compiere il suo dovere meglio di un altro. Per altri, l'espiazione non costituisce una necessità morale; fra le possibili sanzioni, le sole giuste sono quelle che consistono nel reintegrare una situazione eliminando le conseguenze di una malefatta, o che fanno sopportare al colpevole le conseguenze della sua colpa, o anche quelle che consistono in un trattamento fondato sulla reciprocità; infine, al di fuori di queste sanzioni non espiatorie, la punizione, in quanto tale, è inutile, e il semplice rimprovero e la spiegazione sono più vantaggiose del castigo. In media, questo secondo modo di reazione si osserva più frequentemente nei bambini più grandi, mentre il primo è più frequente nei più piccoli. Ma il primo sussiste a tutte le età, e anche in molti adulti, favorito da certi tipi di relazioni familiari e sociali.

2. Si veda come Durkheim (*Education morale,* pp. 188-192) riprende e rafforza la nozione dell'espiazione per sostenere la sua dottrina della penalità.

Per ciò che riguarda i diversi tipi di punizioni, ecco le domande di cui ci siamo serviti. Si comincia col dire al soggetto: «Le punizioni che si danno ai bambini sono sempre tutte giuste, oppure ce ne sono alcune che sono meno giuste di altre?». Il bambino in generale è di quest'ultimo avviso. Ma, qualunque cosa risponda, si continua: «Non è facile sapere quali punizioni bisogna dare ai bambini, se si vuole che siano senz'altro giuste. Ci sono molti papà e molte mamme che non sanno come fare. Allora io ho pensato di chiederlo ai bambini stessi, a te e ai tuoi compagni. Io ti racconterò dei malanni che dei bambini piccoli hanno fatto e tu mi dirai come pensi che bisogna punirli». Si racconta allora l'inizio della storia, il racconto della colpa commessa. Il bambino inventa una punizione, che viene annotata; poi si continua: «Sì, forse così può andar bene. Ma il papà di quel bambino non ha pensato a questo, ha pensato a tre punizioni e si è chiesto quale sarà la più giusta. Io te le racconterò e tu sceglierai». Si ha cura, quando il bambino ha trovato la punizione che considera la migliore, di chiedergli perché è la più giusta. Gli si domanda poi quale è secondo lui la più severa (o la più "dura", o la più "brutta", secondo la terminologia del bambino), e ci si assicura se il bambino valuta la punizione in funzione della sua severità o secondo un altro criterio retributivo. Ecco le storie:

FM 2018-19

Filosofia morale

STORIA I. Un bambino gioca nella sua camera. La mamma allora gli chiede di andare a prendere del pane per il pranzo, perché non ce n'è in casa. Ma, invece di andare subito, il bambino risponde che non ne ha voglia, che andrà fra poco, ecc. Un'ora dopo, non è ancora andato. Finalmente arriva il pranzo e sulla tavola non c'è pane. Il papà non è contento e si chiede come punire il ragazzo nel modo più giusto. Pensa a tre punizioni. La prima sarebbe di proibire al bambino di andare il giorno dopo alle giostre. Il giorno dopo, appunto, è festa, e il bambino doveva andare a divertirsi alle giostre: bene, dato che non ha voluto andare a prendere il pane, non andrà alla fiera! La seconda punizione alla quale pensa il padre è di non dare pane al bambino; nella credenza, infatti, è rimasto un po' di pane del giorno prima, che i genitori stanno mangiando, ma, siccome il bambino non ha preso del pane nuovo, non ce n'è abbastanza per tutti. Il bambino non ha dunque quasi niente da mangiare. La terza punizione alla quale pensa il papà è di fare al bambino la stessa cosa che ha fatto lui. Il papà dirà dunque al bambino: «Tu non hai voluto fare un piacere alla mamma. Bene, io non ti punirò, ma quando tu mi chiederai un piacere, io non te lo farò, e vedrai com'è brutto quando non ci si aiuta fra di noi». Il bambino dice che così va bene, ma, qualche giorno dopo, ha bisogno di un giocattolo che è molto in alto nel suo armadio. Tenta di raggiungerlo, è troppo piccolo. Sale su una sedia, ma è ancora troppo in alto. Va a cercare il papà e gli chiede di aiutarlo. Il papà allora risponde: «Mio caro, ti ricordi quello che ti ho detto? Tu non hai voluto fare un favore alla mamma. Anch'io non ho voglia di farti un piacere. Quando tu farai un piacere, anch'io lo farò volentieri, ma non prima». Quale di queste tre punizioni è più giusta?

STORIA II. Un bambino non ha fatto il problema che doveva fare per scuola. Il giorno dopo dice alla maestra che non ha potuto fare il problema perché era ammalato. Ma, siccome ha delle belle guance rosa, la maestra pensa che è una bugia e racconta tutto ai genitori del bambino. Allora il papà vuole punire il bambino, ma esita fra tre punizioni. Prima punizione:

a.a. 2018-19

copiare cinquanta volte una poesia. Seconda punizione: il papà dirà al bambino: «Tu dici di essere ammalato. Va bene allora ti cureremo. Mettiti a letto, per un giorno intero, e ti daremo una piccola purga per guarirti». Terza punizione: «Tu hai detto una bugia. Allora non posso crederti, e anche se dirai la verità, non potrò più avere fiducia». Il giorno dopo, il ragazzo prende un bel voto a scuola. Quando prende un bel voto, il suo papà gli regala sempre dei soldi da mettere nel suo salvadanaio. Solamente, quel giorno, quando il ragazzo racconta di avere preso un bel voto, il papà gli risponde: «Mio caro, forse è vero, ma siccome ieri hai detto una bugia, non posso più crederti. Oggi non ti darò dei soldi, perché non so se è vero quello che mi racconti. Quando tu non avrai più detto bugie per qualche giorno, allora ti crederò di nuovo e tutto andrà bene». Qual è la più giusta di queste tre punizioni?

STORIA III. Un bambino un pomeriggio giocava nella sua camera. Il suo papà gli aveva solo chiesto di non giocare a palla, per non rompere la finestra. Appena partito il papà, il bambino ha preso il suo pallone dall'armadio e si è messo a giocare. Ma ecco che, crac, il pallone arriva nel vetro e lo sfonda completamente. Quando il papà ritorna e vede quello che è successo, pensa a tre punizioni: 1) lasciare il vetro rotto per qualche giorno (e allora, siccome è inverno, il bambino non potrà più giocare nella sua camera); 2) farglielo pagare; 3) privarlo di tutti i suoi giocattoli per una settimana.

STORIA IV. Un bambino ha rotto un giocattolo del suo fratellino. Che cosa bisogna fare: 1) Chiedergli di dare al fratellino uno dei suoi giocattoli? 2) Fargli aggiustare a sue spese il giocattolo rotto? 3) Privarlo di tutti i suoi giocattoli per una settimana?

STORIA V. Giocando a pallone nel corridoio (dove è proibito), un bambino ha rovesciato e rotto un vaso di fiori. Che cosa bisogna fare per punirlo?
1) Mandarlo nel bosco a cercare una pianta nuova, facendogliela trapiantare?

FM 2018-19

2) Dargli uno schiaffo? 3) Rompergli apposta uno dei suoi giocattoli?

STORIA VI. Un bambino guarda spesso un libro di fotografie che appartiene a suo padre. Un giorno, invece di fare attenzione, macchia diverse pagine. Cosa farà il padre? 1) Il bambino non andrà al cinema alla sera. 2) Il papà non gli presterà più il libro. 3) Il bambino presta spesso il suo album di francobolli al papà, e il papà non lo terrà con cura, come invece ha sempre fatto fino allora.

STORIA VII. Il capo di una banda di briganti muore. Si presentano due candidati: Carlo e Leone. Viene eletto Carlo. Leone, furioso, lo denuncia alla polizia con una lettera anonima, come colpevole di un furto al quale ha collaborato tutta la banda. Indica dove e quando si potrà trovare Carlo, che viene arrestato. I briganti decidono di punire Leone. Come dovranno fare? 1) Non dargli soldi per un mese? 2) Escludere Leone dalla banda? 3) Accusare anche lui, con una lettera anonima, di furto?

È evidente che non si porranno a ogni bambino tutte queste domande, ma ci si limiterà a quelle che lo interessano. È altrettanto evidente che queste storie sono molto ingenue e che, nella vita, molte delle punizioni qui proposte dovrebbero essere applicate in ben altro modo! Ma la cosa essenziale, durante i colloqui, è di schematizzare i racconti, e di presentare dei tipi di punizioni i cui principi ispiratori siano nettamente diversi. Infatti, la conversazione con il soggetto deve riguardare il principio, e non i modi di applicazione.

Ora, ci sembra che le sanzioni descritte in queste storie, così come le sanzioni in generale, possano essere classificate secondo due principi ben distinti. Ogni atto giudicato colpevole da un dato gruppo sociale consiste in una violazione delle regole riconosciute dal gruppo, quindi in una specie di rottura dello stesso legame sociale. La sanzione, come ha molto bene dimostrato Durkheim, consiste allora in una specie di reintegrazione del legame sociale e dell'autorità della

regola. Solo, come abbiamo riconosciuto, l'esistenza di due tipi di regole corrispondenti ai due tipi fondamentali di relazione sociale, così dobbiamo aspettarci di riscontrare nel campo della giustizia retributiva due modi di reazione e due tipi di sanzione.

In primo luogo, vi sono quelle sanzioni che possiamo chiamare *espiatorie,* che ci sembra procedano parallelamente alla costrizione e alle regole fondate sull'autorità. Infatti, supponiamo che vi sia una regola imposta dall'esterno alla coscienza dell'individuo e che l'individuo trasgredisce: anche indipendentemente dai moti di indignazione e di collera che si producono nel gruppo o nei detentori dell'autorità e che ricadono fatalmente sul colpevole, il solo modo di rimettere a posto le cose è riportare l'individuo all'obbedienza mediante una coercizione sufficiente e di rendere sensibile il biasimo accompagnandolo con un castigo doloroso. Quindi la sanzione espiatoria presenta il carattere di essere "arbitraria" (nel senso che i linguisti danno a questa parola per dire che la scelta del segno è arbitraria in rapporto alla cosa significata), ossia non vi è nessun rapporto fra il contenuto della sanzione e la natura dell'atto sanzionato. Poco importa che, per punire una bugia, si infligga al colpevole un castigo corporale, o che lo si privi dei suoi giocattoli o che lo si condanni a un compito scolastico: la sola cosa necessaria è che vi sia proporzionalità fra la sofferenza imposta e la gravità del misfatto.

In secondo luogo, vi sono quelle che chiameremo le *sanzioni per reciprocità,* in quanto procedono insieme alla cooperazione e al principio di eguaglianza. Supponiamo che vi sia una regola che il bambino accetta dall'interno, ossia di cui ha compreso che essa lo lega ai suoi simili con un legame di reciprocità (per esempio, non mentire, perché la menzogna rende impossibile la reciproca fiducia, ecc.). Se la regola viene violata, non c'è nessun bisogno, per rimettere a posto le cose, di una coercizione dolorosa che imponga dall'esterno il rispetto della legge: è sufficiente che la rottura del legame sociale, provocata dal colpevole, faccia sentire i suoi effetti; in altre parole, è sufficiente l'intervento della reciprocità. Dato che la regola non è più, come prima, una realtà impo-

FM 2018-19

sta dall'esterno, e di cui l'individuo potrebbe fare a meno, ma costituisce una relazione necessaria fra l'individuo e i suoi vicini, è sufficiente che si manifestino le conseguenze della violazione di questa regola, perché l'individuo si senta isolato e desideri egli stessi il ristabilimento dei rapporti normali. Il biasimo non ha quindi bisogno di un castigo doloroso per essere sottolineato, ma manifesta tutta la sua portata nella misura in cui i provvedimenti presi nel senso della reciprocità fanno comprendere al colpevole il significato della sua colpa[3]. Contrariamente alle sanzioni espiatorie, le sanzioni per reciprocità sono quindi necessariamente "motivate", per riprendere la terminologia dei linguisti, ossia vi è un rapporto di contenuto e di natura fra la malefatta e la punizione, senza parlare della proporzionalità fra la gravità di quella e il rigore di questa. Così è anche evidente che, secondo le possibile colpe, si può distinguere una certa varietà di sanzioni per reciprocità, sanzioni più o meno adatte e più o meno giuste secondo la natura dell'atto riprovevole.

Per classificare questi tipi di sanzioni, torniamo alle nostre storie.

Anzitutto, si riconoscono senza fatica le punizioni che consideriamo come espiatorie: non andare alle giostre né al cinema (I e IV), copiare cinquanta volte una poesia (II), privare il bambino dei suoi giocattoli (III e IV), schiaffeggiare (V) o dare la multa (VII). Ma è evidente che anche le altre punizioni previste possono in qualche misura rivestire un carattere espiatorio, secondo lo spirito con cui sono applicate. Spesso il bambino sceglie una punizione obbedendo in apparenza a principi del tutto diversi, ma, quando gli si chiedono le ragioni della scelta, risponde che è la più severa: in questi casi, è evidente che si tratta sempre di una sanzione espiatoria.

Quanto alle sanzioni per reciprocità, ecco come si possono classificare, andando dalle più severe alle meno severe.

3. Evidentemente, anche queste misure di reciprocità comportano un elemento di sofferenza. Ma non si tratta più qui di un dolore prodotto per se stesso e destinato a radicare nella coscienza del soggetto il rispetto della legge: si tratta solo della sofferenza inevitabile, accompagnata a volte da noie materiali, che deriva dalla rottura del legame di solidarietà.

In primo luogo, vi è l'esclusione, momentanea, o definitiva, dal gruppo sociale stesso (storia VII). È la punizione che i bambini applicano spesso fra di loro, quando rifiutano, per esempio, di giocare con un imbroglione impenitente. È quella che si utilizza nella vita quando si rifiuta a un bambino un gioco o una passeggiata durante i quali egli ha dimostrato di non sapersi comportare bene: il legame sociale è momentaneamente rotto.

In secondo luogo, si possono riunire in un gruppo le sanzioni che si fondano solo sulla conseguenza diretta e materiale degli atti: non avere del pane a pranzo quando ci si è rifiutati di andare a prenderlo e non ve n'è abbastanza per tutti (storia I), venire messi a letto quando si è affermato di essere ammalati (storia II), avere una camera fredda quando si è rotto il vetro (III). A questo genere di sanzioni hanno pensato Rousseau, Spencer e molti altri, decidendo di educare il bambino solo attraverso l'esperienza naturale. È pur vero che, come ha bene dimostrato Durkheim, la conseguenza "naturale" di una malefatta è necessariamente anche una conseguenza sociale: è il biasimo suscitato. Ma Durkheim sembra credere che il biasimo, per essere efficace, deve essere accompagnato a una sanzione espiatoria, mentre la conseguenza diretta e materiale degli atti basta spesso pienamente ad adempiere questo compito. La sola cosa veramente importante è che il colpevole comprenda che questa conseguenza, per quanto sia "naturale", è approvata dal gruppo sociale. Perciò classifichiamo questo genere di sanzioni fra le sanzioni per reciprocità: quando il bambino della storia I non riceve del pane a pranzo, e quello della storia III non ha più il vetro nella sua camera, dato che il primo ha rifiutato di andare a prendere il pane e il secondo ha rotto il vetro, in realtà i genitori di questi bambini si rifiutano di rimettere a posto le cose e rispondono alla negligenza dei colpevoli con la decisione di non venire loro in aiuto. Nell'espressione "lasciare o far sopportare a qualcuno la conseguenza dei suoi atti", vi è sempre l'idea che il legame di solidarietà è rotto. Si tratta quindi, di fatto, di una sanzione per reciprocità. Ugualmente, quan-

FM 2018-19

Filosofia morale a.a. 2018-19

do il papà della storia II finge di credere al figlio che mente e lo mette a letto poiché dice di essere malato, o al contrario si rifiuta di credergli da allora in poi anche quando dice la verità (punizione 3), in realtà egli agisce per reciprocità. La sanzione, è vero, è una "conseguenza naturale" dell'atto, poiché la conseguenza della menzogna è che si crede troppo al bugiardo, oppure che non gli si crede più, ma qui si aggiunge che il padre simula la credulità o simula la diffidenza sistematica per sottolineare al bambino che il legame di reciproca fiducia è rotto: vi è qui dunque un elemento di reciprocità. Io quindi ritengo che, sempre e dovunque, la sanzione cosiddetta naturale implica la reciprocità, perché sempre vi è la volontà del gruppo o dell'educatore di far comprendere al colpevole che il legame di solidarietà è rotto.

In terzo luogo, vi è la sanzione che consiste nel privare il colpevole di una cosa di cui abusa. Per esempio, non prestare più al bambino un libro che ha sporcato (storia VI). Vi è qui una mescolanza di elementi analoghi a quelli che caratterizzano le due varietà precedenti: è una specie di rottura di contratto che deriva dal fatto che le condizioni del contratto non sono state osservate.

In quarto luogo, si possono raggruppare sotto il nome di reciprocità semplice o propriamente detta, le sanzioni che consistono nel fare al bambino esattamente quello che egli stesso ha fatto. Per esempio, non fargli un favore (storia I), rompergli uno dei giocattoli (storia V), non prendersi cura del suo album di francobolli (storia VI), rispondere alla denuncia con la denuncia (storia VII). È evidente che questo genere di sanzione, perfettamente legittimo quando si tratta di far comprendere al bambino la portata del suo atto (per esempio, il non fare un favore), diventa vessatorio ed assurdo quando si tratta solo di rendere male per male e di rispondere a una distruzione irreparabile con un'altra distruzione irreparabile (storie I e VI).

In quinto luogo, vi è la sanzione semplicemente "restitutiva": pagare, o sostituire, l'oggetto rotto o rubato, ecc. Durkheim ha opposto a ragione le sanzioni restitutive alle sanzioni retributive. Ma, anche se queste ultime vengono distinte in due tipi, a seconda che siano espiatorie o semplicemente fondate sulla reciprocità, si possono considerare le sanzioni restitutive come un caso estremo delle sanzioni per reciprocità: quello in cui il biasimo non ha più ragion d'essere, dato che alla giustizia è sufficiente una semplice restituzione materiale. Occorre però notare che le sanzioni restitutive possono non essere affatto pure, e comportare una rimanenza di elemento retributivo. Per questo le classifichiamo qui.

Infine, si dovrebbe distinguere una sesta categoria, che sarebbe il semplice biasimo, senza nessuna punizione, il biasimo che non si presenta come una manifestazione d'autorità, ma consiste nel far capire al colpevole in che cosa ha rotto il legame di solidarietà. Ma, per non complicare le cose, riserviamo la questione a più tardi.

La conclusione di questa analisi è quindi che, in generale, vi sono due tipi di sanzioni o di giustizia retributiva: la sanzione espiatoria inerente alle relazioni di costrizione e la sanzione per reciprocità. Ritorniamo all'esperienza e vediamo se il bambino, secondo il livello del suo sviluppo, è orientato verso l'uno o verso l'altro tipo.

N. Baechler ha interrogato, su questi punti, 65 bambini dai 6 ai 12 anni, e io stesso ne ho visti una trentina. La statistica che segue riguarderà quindi circa un centinaio di bambini. Ma, dato che ogni bambino può dare risposte diverse secondo le storie e oscillare così fra la sanzione espiatoria e la sanzione per reciprocità, abbiamo fatto i nostri calcoli per storie e non per bambini, contando così per una unità ogni risposta di ciascun bambino. Dato che non si possono interrogare i bambini su più di quattro storie alla volta, si arriva a circa 400 unità.

È evidente che, in questo campo, non è possibile trovare un'evoluzione completamente graduale con l'età: vi sono infatti troppi fattori che interferiscono. Ma, nelle grandi linee, siamo stati sorpresi dalla nettezza dell'evoluzione. Dividendo i bambini in tre gruppi, quelli di 6-7 anni, quelli di 8-10 anni, e quelli di 11-12 anni (più due soggetti ritardati di 13 anni), si trovano le seguenti cifre, che indicano la percentuale delle sanzioni per reciprocità in rapporto all'insieme delle risposte:

FM 2018-19

Filosofia morale a.a. 2018-19

	6-7 anni	8-10 anni	11-12 anni
Bambini visti da N. Baechler	– 30%	– 44%	– 78%
TOTALE	28	49	82

Ma è evidente che non si può attribuire un grande valore a queste cifre. Anzitutto, esse riguardano solo i bambini di un certo gruppo etnico e di un certo ambiente sociale (un ambiente molto popolare di Ginevra e alcuni bambini di una scuola privata di Neuchâtel). Inoltre, nonostante tutte le precauzioni che si possono prendere (si veda *R.M.,* Introduzione), è innegabile che il modo di interrogare è importante. A questo proposito, impensierisce un poco la constatazione che i bambini interrogati da una certa persona rispondono in modo conforme alla teoria di tale persona più spesso dei bambini interrogati da altre! Vi è qui un coefficiente personale che non si può trascurare e che rende questo tipo di statistiche un po' sospette. La sola cosa che utilizzeremo di queste cifre è il fatto che, in linea generale, sembra vi sia un'evoluzione con l'età nei giudizi di giustizia retributiva: i piccoli sono più portati verso la sanzione espiatoria, e i più grandi verso la sanzione per reciprocità.

Tuttavia è opportuno fare subito due riserve. La prima è che, oltre al problema dei livelli, vi è qui un problema di tipologia: vi sono delle mentalità individuali irriducibilmente attaccate all'idea dell'espiazione (Joseph de Maistre opposto a Guyau...). È evidente come queste mentalità siano il prodotto di una certa educazione familiare, sociale e religiosa. Ma esse sussistono indipendentemente dall'età. Così non saremmo sorpresi se, in altri ambienti, i risultati del colloquio fossero tutti diversi.

In secondo luogo, quando i bambini immaginano essi stessi la punizione da dare, invece di scegliere fra le diverse soluzioni proposte, ricorrono quasi sempre alla sanzione espiatoria, e la loro scelta è anche di una severità sbalorditiva. Ma questo non è in contraddizione con i risultati ora indicati.

Infatti, è evidente che, se non si attira l'attenzione del bambino sui diversi tipi di sanzioni possibili – e ciò anche senza definirli ed accontentandosi, come facciamo qui, di presentarli e basta – il soggetto si limiterà a pensare alle punizioni alle quali è abituato, ossia alle sanzioni "arbitrarie" e espiatorie.

Detto ciò, passiamo all'analisi dei casi. Ecco anzitutto degli esempi di bambini che ritengono più "giuste" le sanzioni arbitrarie:

ANG (6 anni) ripete correttamente la storia I: «Come bisognerebbe punirlo? – *Chiuderlo in camera.* – Questo che cosa gli avrebbe fatto? – *Lui avrebbe pianto.* – Sarebbe stato giusto? – *Sì*». Allora gli si raccontano le tre punizioni possibili: «Qual è la più giusta? – *Io non gli avrei dato il suo giocattolo.* – Perché? – *Era stato cattivo.* – È la migliore punizione, delle tre? – *Sì.* – Perché? – *Perché a lui piaceva molto il suo giocattolo.* – È la più giusta? – *Sì*». Quindi non è la reciprocità che prevale: è l'idea della punizione più severa.

FIL (6 anni). Storia I: «*Il mio papà è cattivo. Abbiamo una prigione, noi. Bene, se io avesssi una prigione, io lo metterei dentro fino alla sera, e gli darei degli schiaffi. E se avessi una frusta, non farei niente altro che batterlo*». Delle tre punizioni, sceglie la terza, «*perché lui vorrebbe tanto andare alle giostre. Allora questo gli secca*».

ZIM (6 anni). Storia I: Zim non è entusiasta delle prime due punizioni. La terza «*non è dura*». – «Perché? – *Per il bambino.* – Perché non è dura? – *Non è molto*». Anche la seconda «*non è molto*». La più giusta è quindi la prima, «*perché non è sulla giostra*».

MORD (7 anni). Storia VI: La punizione più giusta è di privarlo del cinema. «Perché? – *Va meglio delle altre due. È punito di più. È bello andare al cinema. Poi non dargli più l'album, non è bello.* – Perché? – *Andare al cinema è bello. Mentre, quando ha visto cinque o sei volte il libro, dice: 'Ne ho abbastanza, di vederlo, se non me lo presta più, tanto meglio'.*».

FM 2018-19

Filosofia morale a.a. 2018-19

SYL (7 1/2). Storia II: «La più giusta? – *Pare copiare cinquanta volte. È la punizione che punisce di più, perché non lo si lascia uscire*».

MAY (7 1/2). Storia I: La punizione più giusta, è «*non dargli del pane. Questo lo punisce di più. Questo lo farà andare a prenderlo, un'altra volta*». Storia VI: «*Io non la porterei più al cinema, perché è la cosa che le piace di più.* – Com'è la seconda punizione? – *Io non baderei al suo album. Le piace molto collezionare francobolli.* – Questo andrebbe bene? – *Questo non la punirebbe abbastanza. Non la farebbe* [diventare] *abbastanza brava.* – Qual è la punizione più severa? – *Non portarla al cinema*».

ALI (7 1/2). Storia II: «*Io lo farei scrivere cinquanta volte sul quaderno. Questa sarebbe una punizione, poi non ricomincerebbe più, perché dovrebbe scrivere altre cinquanta volte.* – È la più giusta? – *Va bene per il bambino. Non aveva bisogno di dire bugie* [è la più giusta], *perché è una punizione severa.* – Qual è la più giusta? – *Scrivere cinquanta volte, perché è noioso. Non può divertirsi*».

BLA (7 1/2). Storia I: «*Io non l'avrei lasciato andare alle giostre.* – Perché? – *Perché sono belle, le giostre!*».

PEL (7 1/2 F.). Storia I: «Quale trovi che è la più giusta? – *Non andare alle giostre.* – Perché? – *Perché non ha fatto un piacere alla sua mamma.* – Qual è la più dura delle tre? – *Non andare alle giostre*». – Storia II: «Qual è la più giusta di queste tre punizioni? – *Copiare cinquanta volte una poesia.* – Perché è la più giusta? – *Perché è la più severa*».

JEAN (8 anni). Storia I: «Quale delle tre punizioni era la più giusta? – *Non andare alle giostre.* – Perché è la più giusta? – *Perché il bambino ha voglia di andare là* [sulle giostre] *e non lo si lascia andare.* – Quale lo secca di più, di queste tre punizioni? – *Non lasciarlo andare alle giostre*».

SUT (8 anni). Reazione uguale per la prima storia. Storia II: «Qual è la più giusta, di queste tre punizioni? – *È quella di far copiare cinquanta volte la poesia.* – Perché è la più giusta? – *Perché doveva fare il problema e non l'aveva fatto.* – Qual è la più brutta delle tre? – *Copiare cinquanta volte, la poesia*». – Storia IV: «Quale di queste punizioni pensi che sia la più giusta? – *La terza* [= privarlo di tutti i suoi giocattoli]. – Perché? – *Perché non avrebbe dovuto rompere il giocattolo del suo fratellino.* – E le altre due, sono ugualmente giuste? – *Sì.* – Vediamo la seconda e la terza. Che cosa è più giusto, fargli pagare il giocattolo che ha rotto o privarlo di tutti i suoi giocattoli? – *Essere privato di tutti i suoi giocattoli.* – Perché è più giusto? – ... – Che cosa gli spiace di più? – *Essere privato dei suoi giocattoli*». – Storia V: «Qual è la più giusta? – *Che gli si rompa un giocattolo.* – Perché è la più giusta? – ... – Quale gli sarebbe spiaciuta di più, di queste tre punizioni? – *Che gli rompano un giocattolo*». Quindi non è la reciprocità che prevale, anche in quest'ultimo caso: è l'idea che una punizione è giusta nella misura in cui è severa.

KEC (8 anni). Storia I: «Qual è la più giusta? – *Non andare alle giostre.* – È la più giusta? – *Sì.* – Perché? – *Perché gli piace molto andare alle giostre*». – Quanto alle altre due, la più giusta sarebbe di privarlo del pane: «*Se gli piace molto il pane, non bisogna dargliene*».

BAD (9 anni). Storia VI: «*Mi piace di più quella del cinema, perché è più giusta, perché lo avrebbero privato di qualcosa che gli piace molto*».

BAU (10 anni). Storia I: «*La migliore sono le giostre.* – Perché? – *Perché gli piaceva molto. Bisogna levargli quello che gli piaceva di più fare*».

Non si fa fatica a cogliere il senso generale di queste risposte. È evidente, per questi bambini, che la sanzione consiste nel castigare, nell'infliggere al colpevole un dolore abbastanza cocente da fargli sentire la gravità della sua colpa.

FM 2018-19

Filosofia morale

Quindi la punizione più giusta è la più severa. Ognuno dei soggetti interrogati sottolinea a modo suo questo legame dell'idea di giustizia retributiva con la severità della punizione, ma le espressioni più caratteristiche sono: «È punire di più» (Mord, Syl, ecc.), «Questo la punisce di più» (May) e «È una punizione severa» (Ali).

È dunque chiaro che questi bambini non pensano affatto a sottolineare, con la sanzione, la rottura del legame di solidarietà, o a far sentire la necessità della reciprocità: vi è netta predominanza della sanzione-espiazione. Sussiste però un equivoco su questo punto. Per molti educatori, la punizione, anche quando consiste nell'infliggere una qualsiasi e "arbitaria" sofferenza, è solo un mezzo preventivo destinato a evitare la recidiva. Solo per una minoranza la sanzione è strettamente espiatoria, ossia serve a cancellare, per compensazione o con l'efficacia del dolore, la stessa colpa commessa. E per i bambini? Come confermano le riflessioni dei nostri soggetti circa la punizione in generale, possiamo supporre, dopo i colloqui precedenti, che i due atteggiamenti coesistano in tutti i bambini di questo gruppo, in modo d'altronde confuso e indifferenziato. A volte, infatti, il bambino insiste sull'aspetto di superiore vendetta e di castigo puro che la punizione espiatoria comporta (si veda per esempio Fil), a volte elabora egli stesso la teoria della punizione preventiva: così, secondo May, una tale punizione non è sufficiente, perché «questo non lo farebbe [diventare] abbastanza buono». Ma, anche in questo caso, nello spirito del bambino sussiste l'idea di una compensazione necessaria, ed egli trova contraria alla giustizia la proposta di non punire per niente il colpevole. Dato che qui si tratta di sanzioni scelte in funzione del loro carattere penoso, questa compensazione necessaria equivale quindi alla nozione di espiazione.

Passiamo ora ai bambini che considerano più giusta la sanzione per reciprocità:

GEO (7 anni). Storia I: «Quale delle tre punizioni è la più giusta? – *Non aiutarlo.* – Perché? – *Lui non aveva aiutato a casa, allora è quasi la stessa cosa.* – E se il papà non avesse pensato a questa punizione, quale sarebbe la più giusta? – *Non andare alle giostre... Ah, no! È non cenare: siccome non ha voluto fare un piacere alla sua mamma, allora non dovrà mangiare.* – Quale delle tre è la punizione meno giusta? – *Quella delle giostre.* – Perché? – *Perché lui si divertiva ad andarci».* – Storia III: «Qual è la più giusta? – *Pagare il vetro.* – Perché è la più giusta? – *Perché sarà come se l'avesse pagato una volta* [= perché questo significa rimettere a posto le cose]. – E, senza questa, qual è la più giusta? – *Lasciargli il vetro rotto. Questo gli insegnerà a non rompere i vetri.* – Qual è la meno giusta? – *Privarlo dei giocattoli per qualche giorno.* – Qual è la più brutta? – *Non giocare».*

DESAR (7 1/2). Storia I: «Qual è la più giusta, di queste punizioni? – *Che non gli diano il pane.* – Perché è la più giusta? – *Perché non è andato a prenderlo.* – Qual è la più dura di queste punizioni, quella che meno avrebbe voluto avere? – *Non andare alle giostre.* – E allora, qual è la più giusta? – *Non dargli il pane.* – Perché trovi che è la più giusta? – *Perché non ha preso il pane».* Desar sente quindi vivamente il rapporto di causa a effetto che vi è in questa sanzione, ma non arriva a renderla esplicita. – Storia II: «La più giusta è di non credergli più. – Perché? – *Perché non credergli più, sarebbe vero, perché ha detto una bugia, lui, alla sua maestra».* – Storia III: «Quale pensi che è la più giusta? – *Di pagare il vetro.* – Perché? – *Perché, se i genitori avessero pagato, non sarebbe stato giusto.* – Qual è la punizione che spiacerebbe di più al bambino, di pagare il vetro o di avere freddo in camera? – *Di avere il vetro rotto* [= di avere freddo]». – Storia V: «Qual è la più giusta? – *Che gli rompano uno dei suoi giocattoli.* – Perché è la più giusta? – *Era di rompergli uno dei suoi giocattoli, perché lui ha rotto il vaso.* – Quale delle tre gli sarebbe dispiaciuta di più? – *Andare a cercare una pianta nel bosco.* – E qual è la più giusta? – *Che gli rompano uno dei suoi giocattoli».* Desar propende dunque costantemente per la reciprocità, anche nel caso paradossale della storia V.

BERG (8 anni). Storia I: «*Non si sarebbe dovuto mandarlo alle giostre.* – E la più giusta? – *No, non è giusta.* – Perché? – *Avreb-*

a.a. 2018-19

FM 2018-19

be dovuto essere che si doveva impedirgli il giocattolo [di prenderlo nell'armadio = che si doveva non dargliele]; *siccome non aveva fatto un piacere, anche a lui non si doveva fare un piacere.* – È la punizione migliore? – *Sì: non aveva fatto un piacere, non si doveva fargli piaceri*».

BAUM (9 anni). Storia I: «*L'ultima, è la migliore: siccome non vuole fare un piacere il ragazzo, anche la mamma non vuole fargli piaceri.* – E delle altre due, qual è la più giusta? – *Non dargli del pane. A cena, non avrebbe niente da mangiare, perché non ha voluto fare un piacere a sua mamma.* – E la prima? – *Era quella che meritava di meno. Questa non gli avrebbe fatto niente. Avrebbe anche potuto giocare con i suoi giocattoli* [= gli si sarebbe anche fatto il piacere di cercargli il giocattolo], *e avrebbe avuto il pane la sera*». – Storia VI: «*Io gli sporcherei l'album, perché è la più giusta: gli si fa la stessa cosa che ha fatto lui.* – E delle altre due, qual è la più giusta? – *Io non gli avrei più prestato il libro, perché lo avrebbe di nuovo sporcato.* – E la prima (privarlo del cinema)? – *Questa è la meno giusta. Questa non fa niente all'album, questa non cambia niente all'album, al libro: questa non ha niente a che fare con il libro*».

DEC (9; 6). Storia I: La più giusta è quella del giocattolo. «Perché? – *Non ha voluto fare un piacere alla mamma. Perché la mamma gli dovrebbe fare un piacere?*».

RID (10 anni). Storia I: La migliore, è «*quella del giocattolo, perché così impara com'è spiacevole quando non si fa un piacere.* – Qual è la più giusta? – *Quella del giocattolo, perché la mamma gli ha fatto la stessa cosa che ha fatto lui*». – Storia II: «Qual è la più giusta? – *Quella quando era malato* [= quando lo si è messo a letto], *perché, siccome l'ha detto* [che era malato], *bisogna credergli.* – E delle altre due, qual è la più giusta? – *Quella dei soldi, perché, siccome ci teneva ai suoi soldi e aveva detto una bugia, non bisognava più credergli.* – E la prima? [copiare cinquanta volte]. – *È un po' esagerata...* – Qual è la più giusta delle tre? – *Ce ne sono due che sono abbastanza*

giuste: quella del finto malato e quella dove non si può credergli». – Storia VI: «Qual è la più giusta? – *Non quella del cinema, perché, per delle macchie, è anche troppo forte.* – E delle altre due? – *Quella di fargli delle macchie sul suo... bisognava fargli come ha fatto lui*».

NUS (11 anni). Storia I: «*Io avrei dato una sculacciata.* – Il papà ha pensato a tre punizioni (le racconto). Quali trovo che è la più giusta? – *Di non fargli più piaceri.* – Tu trovi questo più giusto della sculacciata, o meno giusto? – *Più giusto.* – Perché? – (Esitazione)... *Perché si fa a lui press'a poco la stessa cosa che ha fatto lui.* – E delle altre due, quale trovi che è la più giusta? – *Non dargli il pane.* – Perché? – *Perché non lo ha preso*».

ROY (11 anni). Storia I: «Qual è la più giusta? – *Non fargli un piacere, perché è più giusto.* – Perché è più giusto? – *Si fa la stessa cosa*». – Storia II: La più giusta è «*di non credere più al ragazzo, perché ha detto delle bugie: ha detto una bugia una volta, e si crede sempre che ne dica*». – Storia VI : «*Non trattare bene il suo album. È la più giusta, perché il ragazzo non è stato attento*». – Storia VII: «*Io scriverei una lettera. È la più giusta, perché anche lui ha scritto una lettera*».

BUH (12 1/2). Storia I: «Qual è la più giusta? – *Quella di non avere del pane a cena.* – Perché? – *Perché non ha voluto prenderne.* – Qual è la punizione più dura? – *Non andare alle giostre.* – E la più giusta? – *Non avere del pane.* – Quella di non andare alle giostre, è giusta come l'altra, o meno giusta? – *Meno giusta.* – Perché? – *Non bisogna fargli un piacere* [quella delle giostre è meno giusta], *perché non c'è rapporto con il pane e le giostre*». – Storia II: «Che cosa trovi più giusto? – *Che lo si faccia andare a letto.* – Perché? – *Perché ha voluto far credere di essere ammalato.* – E delle altre due, qual è la più giusta? – *Che non gli si creda più.* – Perché?– *Perché ha detto una bugia.* – Qual è la punizione che non ha rapporto? – *Quella di copiare un problema per cinquanta volte.* – E quella che ha più rapporto? – *Che lo si metta a letto.* – E una quar-

FM 2018-19

ta, che sarebbe di non punirlo per niente, andrebbe bene? – *Bisogna invece punirlo*». – Storia IV: La punizione più giusta è «*che dia uno dei suoi giocattoli al piccolo.* – Hai scelto questa a caso, oppure ti sembra proprio più giusta? – *Lui ha tolto un giocattolo al piccolo: è bene che ne ridia uno*».

La reazione di questi bambini è assai diversa da quelle dei precedenti. Il valore di una punizione non si misura più dalla sua severità. L'essenziale è fare al colpevole qualcosa di analogo a quello che ha fatto lui, in modo che comprenda la portata dei suoi atti; o anche di punirlo con la conseguenza materiale della sua malefatta, quando è possibile. La semplice reciprocità ha un prestigio così grande agli occhi del bambino, che l'applica anche là dove a noi sembra giungere alla vendetta grossolana: rompere un giocattolo (storia V), ecc. Come comprenderemo in seguito, la ragione di questo è che, dai 7 ai 10 anni, l'eguaglianza pura e brutale supera ancora l'equità.

Tuttavia si pone qui un problema di interpretazione: le risposte citate hanno veramente un significato morale, oppure riguardano solo l'intelligenza infantile? Infatti, si potrebbe supporre questo: il bambino, considerando il problema posto come una specie di prova d'intelligenza, cercherebbe semplicemente, fra le punizioni suggerite, quelle che hanno un rapporto con l'atto compiuto e ciò precisamente perché gli si chiede una scelta. In altre parole, il bambino penserebbe press'a poco così: «Mi propongono tre punizioni. C'è quindi una trappola. Ora, ce ne sono di quelle che hanno un rapporto con l'atto e altre che non hanno nessun rapporto. Scegliamo quelle che somigliano di più alla malefatta, e poi si vedrà se è così che bisogna rispondere». La scelta quindi sarebbe dettata soltanto dall'intelligenza e non dal sentimento di giustizia.

Ma, senza naturalmente poter escludere l'intervento di questo fattore, crediamo che l'accento delle risposte sia essenzialmente morale. Quando Geo oppone (storia I) le punizioni per reciprocità alla sanzione espiatoria, sottolinea nettamente che le prime sono eque, mentre l'ultima è crudele. Si veda anche il ragionamento di Dec fondato sul principio di ragione sufficiente! Del resto, non solo tutto ciò che seguirà ci convincerà della crescente importanza delle idee di reciprocità e di eguaglianza nel bambino dai 7 ai 12 anni, ma anche l'esperienza pedagogica ci insegna come reagisce il bambino nella vita quotidiana. Ora, senza voler tentare di imporre una pedagogia morale piuttosto che un'altra, – noi qui parleremo da psicologi e non da pedagogisti – ci sembra dimostrato che gli educatori, il cui ideale è che la cooperazione prevalga sulla costrizione, conseguono il loro obiettivo senza usare sanzioni espiatorie e danno così la prova che la sanzione per reciprocità è profondamente compresa dal bambino. Almeno nei più piccoli, se il rimprovero e le misure preventive (prendere un oggetto che il bambino sta per rompere, ecc.) vengono quasi necessariamente interpretati come delle sanzioni espiatorie, più il bambino si sviluppa, più è atto a cogliere il valore delle sanzioni fondate sulla reciprocità. A questo proposito, crediamo, senza che vi sia bisogno di insistere su ciò, che le risposte ottenute durante i nostri colloqui, corrispondano a sentimenti realmente vissuti dal bambino, sia che abbia egli stesso sperimentato in precedenza il fondamento di alcune sanzioni per reciprocità, sia che abbia sentito il carattere discutibile di molte sanzioni espiatorie, e che sia così portato ad approvare le sanzioni per reciprocità proposte nelle nostre storie.

Questo ci porta al secondo punto annunciato all'inizio di questo paragrafo: l'efficacia delle sanzioni espiatorie. È sorprendente constatare che, agli inizi del colloquio, i bambini sono quasi unanimi nel difendere la legittimità e l'utilità pedagogiche delle punizioni severe. Si fanno così portavoce, con calore e con sincerità, della morale usuale. Ma, data la chiarezza con la quale molti scelgono in seguito la sanzione per reciprocità per opporla alla sanzione «arbitraria», si può andare più lontano: il bambino è veramente convinto dell'utilità della punizione? O pensa forse che facendo appello a tempo opportuno alla sua generosità si arriverebbe a risultati migliori?

Per tentare di analizzare il suo giudizio su questo punto, compiamo allora l'esperimento seguente. Raccontiamo al bam-

FM 2018-19

Filosofia morale

bino una qualsiasi malefatta, scelta fra quelle più comunemente compiute dai bambini. Poi prospettiamogli queste due possibilità: da una parte, sanzione espiatoria severa, da un'altra, semplice spiegazione che si richiama alla reciprocità, ma senza accompagnarsi a nessuna qualsiasi punizione. Domandiamo poi al soggetto in quale di questi due casi è più probabile la recidiva. Ecco le storie usate a questo proposito:

STORIA I. *a*) «Un bambino giocava in camera mentre suo papà lavorava in città. A un certo punto il bambino ha avuto desiderio di disegnare. Ma non aveva carta. Allora si è ricordato che nello studio del papà c'erano in un cassetto dei bei fogli bianchi. È andato piano piano a cercarli, li ha trovati e li ha usati tutti. Quando il papà è ritornato, ha visto che c'era disordine nel suo cassetto e ha finito per scoprire che gli avevano portato via la sua carta. È andato subito dal bambino, e ha visto per terra tutti i fogli scarabocchiati con matite colorate. Allora il papà, che era molto stanco, ha dato una bella sculacciata al suo bambino».

b) «Ti racconterò adesso una storia che è quasi uguale, ma non del tutto. (Si ripete a grandi linee la storia precedente tranne che per l'ultima frase). Solo che questa finisce in modo diverso. Il papà non lo ha punito. Gli ha solo spiegato che non andava bene. Gli ha detto: "Quando tu non sei qui, e sei a scuola, se io andassi a portarti via dei giocattoli nel tuo armadio, tu non saresti contento. Allora, quando io non sono qui, non devi più rubarmi la carta. Non è gentile verso di me. Non va bene fare così"».

«Ora, questi due bambini, dopo qualche giorno, giocavano ognuno nel suo giardino. Quello che era stato punito era nel suo giardino, e quello che non era stato punito si divertiva anche lui nel suo giardino. Tutti e due hanno trovato una matita. Era la matita del loro papà. Si sono subito ricordati che il papà aveva detto a mezzogiorno che aveva perso la matita per strada e che era dispiaciuto di non riuscire più a trovarla. Allora hanno pensato che, se rubavano la matita, nessuno ne avrebbe saputo mai niente e non ci sarebbero state punizioni.

a.a. 2018-19

Bene! Uno di loro ha tenuto per sé la matita e l'altro l'ha portata al papà. Indovina qual è che l'ha riportata: è quello che era stato ben punito per la carta o quello a cui si era semplicemente spiegato?».

STORIA II. *a*) «C'era una volta un bambino che giocava in cucina mentre la mamma non c'era. Ha rotto una tazza. Quando la mamma è tornata, ha detto: "Non sono stato io. È stato il gatto. È saltato là..., ecc.". La mamma si è accorta che era una bugia. Era molto seccata e lo ha punito. Come?» (Si lascia qui al bambino di stabilire la sanzione).

b) *Idem.* «Ma questa volta la mamma non lo ha punito. Ha solo spiegato che non era bene dire delle bugie. "Se anch'io ti dicessi delle bugie, non troveresti bello questo. Se tu mi chiedessi la focaccia che è nella credenza, e io ti rispondessi che non ce n'è più mentre ce n'è ancora, questo non ti piacerebbe. Bene! È la stessa cosa quando tu dici delle bugie a me. Questo mi dispiace"».

«Alcuni giorni dopo, i due bambini giocavano di nuovo da soli nella loro cucina. Questa volta, prendono i fiammiferi. Quando la mamma ritorna, uno di loro mente di nuovo e dice che non ha giocato con i fiammiferi. L'altro dice subito che cosa ha fatto. Chi non ha più mentito, quello che era stato punito per la tazza, o quello a cui aveva soltanto parlato?».

Certamente, queste storie sono molto ingenue. Ma sono sufficienti, ci sembra, a permettere di svelare l'orientamento di spirito del bambino. Se crede veramente alle punizioni, lo mostrerà. Se invece vuole solo farci piacere, piuttosto che manifestare il suo pensiero, risponderà ugualmente a favore delle punizioni (dato che, agli occhi di un bambino, tutte le probabilità sono che un signore che interroga degli scolari, creda alla punizione!). Se il bambino risponde con decisione a favore della semplice spiegazione, è perché, ci sembra, qualcosa in lui lo spinge a considerare la generosità reciproca come superiore a ogni sanzione.

Ora, su una trentina di bambini interrogati soltanto su que-

FM 2018-19

Filosofia morale a.a. 2018-19

sto punto (senza contare le domande supplementari poste ad alcune centinaia di bambini di cui abbiamo già parlato in precedenza), la quasi totalità dei soggetti di 7 anni, o di età inferiore, si sono dichiarati a favore della punizione, mentre più della metà dei soggetti da 8 a 12 anni ha risposto in senso inverso.

Ecco degli esempi del primo tipo:

QUIN (6 anni) ripete correttamente la storia I: «Chi ha riportato la matita? – *Quello che è stato punito.* – Allora, che cosa ha fatto, ha ricominciato o no? – *Non ha ricominciato.* – E quello che il papà non aveva punito? – *Ha rubato di nuovo.* – Se tu fossi stato il papà, quando hanno portato via la carta, avresti punito o spiegato? – *Punito.* – Che cosa è più giusto? – *Punire.* – Chi è più gentile, quello che punisce o quello che spiega? – *Quello che spiega.* – Qual è più giusto, quello che..., ecc.? – *Quello che punisce.* – Se tu fossi stato il ragazzo, che cosa avresti trovato più giusto, che ti si punisse o che ti si spiegasse? – *Spiegare.* – Se ti avessero spiegato, tu avresti ricominciato? – *No.* – E se ti avessero punito? – *Non più.* – Quale dei due ragazzi non ha ricominciato? – *Quello che avevano punito.* – A che cosa serve punire? – *Perché si fa i cattivi*».

KAL (6 anni). Storia II: «Chi ha detto la bugia dei fiammiferi? – *Quello che la mamma ha punito bene* [Kal ha scelto la prigione come sanzione] *ha detto la verità.* – E quello che non avevano punito? – *Ha detto di nuovo una bugia.* – Perché? – *Perché non lo avrebbero punito.* – Perché l'altro non ha detto una bugia? – *Perché lo avevano punito bene*».

SCHMEI (7 anni). Storia I: «Indovina che cosa ha fatto quello che il papà ha punito. – *L'ha restituita, perché aveva paura che il papà lo sgridasse di nuovo.* – E l'altro? – *L'ha tenuta, perché sapeva che il papà* [credeva che] *l'aveva persa fuori.* – Quale dei due papà era più giusto? – *Quello che ha punito.* – Quale dei due papà era il più in gamba? – *Quello che non ha sgridato, quello che ha spiegato.* – Quale dei due ragazzi voleva più bene al suo papà? – *Quello che aveva come papà il tipo in gamba.* – Quale era più gentile con il suo papà? – *Quello che ha restituito al papà la matita.* È quello che era stato punito oppure no? – *Punito*».

BOL (8 anni). Storia I: «Chi l'ha restituita, quello che era stato punito, o quello che non era stato punito? – *Quello che era stato punito.* – Che cosa si è detto? – *Si è detto: non voglio più essere punito.* – E l'altro, che cosa si è detto? – *Si è detto: siccome non mi hanno punito prima, non vorranno punirmi neanche questa volta.* – Quale dei due papà era più giusto? – *Quello che ha punito.* – Se tu fossi il papà, tu avresti punito? – *Avrei punito.* – Lo avresti picchiato? – *Lo avrei messo a letto.* – Quale dei due papà era il tipo più bravo? – *Quello che non ha punito.* – Quale dei due ragazzi era più gentile? – *Quello che è stato punito.* – Quale dei due era più gentile, quello che aveva un papà giusto, o quello che aveva un papà bravo? – *Quello che aveva un papà giusto.* – Se tu avessi rubato, vorresti che ti si punisse o che ti si spiegasse? – *Che mi si punisse.* – Bisogna punire? – *Sì.* – Più si punisce, meglio è? – *Questo fa correggere*».

Ecco infine un caso intermedio che ci fa assistere ad interessanti oscillazioni:

FAR (8 anni). Storia I: «Chi ha restituito? – *Quello che si era punito.* – Perché? – *Perché lo hanno picchiato.* – E l'altro? – *Lui l'ha tenuta, perché non è stato punito.* – Quale dei due papà è il più giusto? – *Quello che ha punito.* – Quale era il tipo più in gamba? – *Quello che non ha picchiato.* – Perché è il tipo più in gamba? – *Perché ha spiegato.* – Quale dei due ragazzi era il più gentile? – *Quello che è stato punito.* – Quale dei due papà ha fatto bene? – *Quello che non ha picchiato.* – A quale dei due papà, tu avresti restituito la matita? – *Al papà che non ha punito.* – Perché? – *Perché era il più gentile.* – Se fossi stato tu il papà, che cosa avresti fatto? – *Io non l'avrei punito, lo avrei spiegato.* – Perché? – *Perché non rubi più.* – Quale dei papà era il più giusto? – *Quello che ha punito.* – Io ti ho

FM 2018-19

raccontato una storia; adesso, vuoi raccontarmene tu una vera, dove sei stato punito? – *Sì, io avevo corso nel campo.* – Dove? – *Nel nostro campo, nell'erba. Mi hanno dato delle botte.* – E poi? – *Non l'ho più rifatto.* – E se non ti avessero picchiato? – *Lo avrei rifatto.* – Bisogna sempre punire? – *Sempre quando si è fatto il cattivo*».

È evidente quanto tutti questi bambini siano legati alla concezione classica della sanzione: la punizione è moralmente necessaria a titolo di espiazione, e pedagogicamente utile per prevenire la recidiva. Certamente, per gli ultimi casi citati, è meglio limitarsi a spiegare e rimproverare senza castigare, ma questo non è né giusto, né saggio. Soltanto Far esita un momento, verso la fine del colloquio, ma viene ripreso dalla tradizione dei padri e ritorna alla morale usuale.

Ecco, invece, delle opinioni diverse, che si possono considerare caratteristiche del secondo tipo di atteggiamento morale, e, fino a un certo punto, di un secondo livello nello sviluppo sociale del bambino.

BRIC (8 anni). Storia I: «Che cosa hanno fatto? – *Uno l'ha restituita. L'altro l'ha tenuta.* – Quale l'ha restituita? – *Quello che non hanno punito.* – Che cosa ha pensato? – *Che bisognava restituirla, perché non lo hanno punito.* – E l'altro? – *Che bisognava tenerla.* – Perché? – *Perché lo hanno punito*». – Suona la campanella. Bric esce un quarto d'ora per la ricreazione. Riprendiamo: «Che cosa abbiamo fatto prima della ricreazione? – *Raccontata una storia.* – Sai che storia? – *Sì, di bambini che hanno rubato. Poi dopo hanno trovato una matita, e uno l'ha restituta e l'altro no.* – Quale l'ha restituita? – *Quello che non avevamo punito.* – Che cosa ha pensato? – *Che bisognava restituirla, perché ciò farà piacere al suo papà.* – E l'altro? – *L'ha tenuta.* – Perché? – *Perché non voleva fare piacere al suo papà.* – Quale dei due papà tu vorresti essere? – *Quello che spiega.* – E dei due bambini? – *Quello che non hanno punito.* – Perché? – *Perché saprà che non bisogna rubare* [poiché glielo spiegano]. – E se lo puniscono, che cosa farà? – *Forse proverà ancora una volta e allora non lo puniranno*».

SCHÜ (8 anni). Storia I: «Il bambino che restituisce la matita è quello che non hanno punito. Perché l'ha restituita? – *Perché gli hanno spiegato* [a proposito del primo furto]. – Perché? – *Perché questo corregge di più.* – Quale dei due papà è il tipo più in gamba? – *Quello che ha spiegato.* – E che cosa è più giusto, spiegare o punire? – *Spiegare.* – Perché ha ricominciato, quello che hanno punito? – ... – E se gli avessero spiegato, avrebbe ricominciato? – *No.* – Perché? – *Perché avrebbe capito.* – E, punendolo, non avrebbe capito che non bisognava rubare? – *Non avrebbe capito così bene.* – Adesso, ascoltami bene. Cambierò un po' la storia. Diremo che è stato spiegato ai due bambini, a tutti e due, quello che non bisognava fare. Solo che uno è stato anche punito, mentre all'altro hanno soltanto spiegato, senza punirlo. Quali dei due ha poi restituito la matita? – *Quello che non hanno punito.* – Perché? – *Perché aveva capito meglio dell'altro.* – Perché l'altro ha ricominciato? – *Perché non aveva capito così bene.* – Perché? – *Perché nello stesso tempo lo hanno picchiato e gli hanno spiegato!* – E tu, non vieni punito dal tuo papà? – *Piuttosto mi spiega.* – Tu trovi giusto che ti si punisca? – *Non giusto.* – Perché? – *Perché io capisco meglio quando mi spiegano* [le cose]. – Raccontami una volta che ti hanno punito. – *Io ero una volta da mia nonna. A casa, non mi punivano. Dalla nonna, mi hanno punito.* – Che cosa avevi fatto? – *Avevo rotto un bicchiere.* – Come ti hanno punito? – *Mi hanno dato degli schiaffi.* – E tuo padre non ti dà degli schiaffi? – *Quasi mai*». – Storia II: risposte uguali. «Quale dei bambini non ha ricominciato? – *Quello che aveva avuto ben spiegate* [le cose] *dal suo papà.* – E l'altro, quello che ha ricominciato, che cosa ha pensato nella sua testa? – *Il papà mi punirà, ma dopo non farà più niente! Dirò una bugia.* – Quale dei due papà è il più in gamba? – *Quello che ha spiegato.* – Qual è il più giusto? – *Quello che ha spiegato*».

CIA (9 anni). Storia I: «Quale dei due ha restituito? – *Quello che ha avuto spiegazione dal papà.* – Perché? – *Perché non l'avevano punito.* – E l'altro, che cosa ha pensato? – *Posso ben prenderla. Papà non vedrà niente.* – Quale dei due papà era più giusto? – *Quello che non ha punito.* – Che cosa è più giu-

FM 2018-19

Filosofia morale

sto, punire o non punire? – *Non punire.* – Se tu fossi il ragazzo, che cosa avresti fatto? – *Io l'avrei restituita.* – E se ti avessero punito? – *L'avrei lo stesso restituita* [!]». «Quale era più gentile con il suo papà? – *Quello che ha restituito la matita.* – Ma, in generale, tutti i giorni, qual è più gentile con il suo papà, quello che viene punito spesso o quello che non viene punito? – *Quello al quale si è spiegato.* – È meglio punire i bambini o spiegare? – *Spiegare.* – Perché? – *Perché dopo non si fa più.* – Che cosa è meglio, spiegare e poi punire, o spiegare e poi perdonare? – *Spiegare e poi perdonare*».

Si vede subito quanto l'atteggiamento di questi bambini sia diverso da quello dei precedenti. Ora, questa reazione nuova non sembra soltanto verbale. Certamente, le generalizzazioni ad oltranza a cui porta il colloquio danno l'impressione che, trascinati dalle loro deduzioni, questi soggetti immaginino una specie di morale all'acqua di rose, ad uso del paradiso dei bambini saggi. Ma, accanto a ciò, quale psicologia, in alcune osservazioni incidentali! Quando per esempio, Schü vuole dimostrare che il bambino punito è più portato a ricominciare che l'altro, pensa evidentemente a quei casi così frequenti in cui l'accumulazione delle sanzioni rende il colpevole insensibile e freddamente calcolatore: «Il papà mi punirà, ma poi non potrà farmi più niente!». Quanti bambini, infatti, sopportano stoicamente il castigo, perché hanno deciso in precedenza di sopportarlo pur di non cedere alla volontà superiore! E ancora, quando lo stesso Schü fa un parallelo fra la punizione ricevuta dalla nonna e le reazioni usuali di suo padre, è difficile non ricordarsi i paragoni che ognuno ha fatto nella sua infanzia fra l'atteggiamento comprensivo di un certo suo parente e la severità antipsicologica di un certo altro.

Crediamo quindi che le risposte or ora esaminate corrispondano, fino a un certo punto, ad esperienze vissute, e questo indicherebbe così l'esistenza di una certa evoluzione con l'età dei giudizi del bambino a proposito delle punizioni. Invece, il colloquio che riguardava la questione generale ed astratta di sapere a che cosa servano le punizioni (e se sono giuste, ecc.) non ha fornito niente di molto interessante: a tutte le

a.a. 2018-19

età le risposte riflettono più le idee dell'ambiente circostante che il sentimento personale del bambino. Bisogna tuttavia osservare una differenza di atteggiamento fra i grandi e i piccoli per ciò che riguarda la giustificazione della punizione. Per i piccoli, l'idea di espiazione si combina necessariamente con l'idea di prevenire la recidiva:

TRAP (6 anni): «Bisogna punire i bambini? – *Sì, quando sono cattivi, si puniscono i bambini.* – Che cosa vuol dire "cattivo"? – *Questo vuol dire cattivo, che sono cattivi i bambini quando li puniscono.* – È giusto punire? – *Sì, perché quando non si fa niente non è giusto, ma quando si fa qualcosa* [è giusto]. – È utile punire? A che cosa serve? – *Sì, perché dovevano solo non disobbedire; perché sono stati cattivi*».

ZIM (6 anni): «È giusto punire? – *Sì, è ben giusto.* – È utile punire? A che cosa serve? – *Sì, è utile punire quando si è sciocchi; è sempre utile a qualcosa*».

MAIL (6 anni): «È giusto punire? – *Sì, perché è sempre giusto.* – È utile? – *Sì, perché è quando si è cattivi.* – E questo, che cosa fa? – *Questo fa una punizione* [= questo castiga]».

Al contrario, i grandi insistono soprattutto e quasi unicamente sull'utilità preventiva, con netta diminuzione dell'idea di espiazione:

RAI (11 anni): «È giusto? – *Sì, perché gli si fa capire che non bisognava fare una cosa.* – È utile? – *Sì, perché se si punisce una volta, non ricomincia*».

DUP (11 anni): «È giusto? – *Sì.* – È utile? – *Sì, perché dopo si vuole fare piacere. Si sa che se non si fanno, si è puniti*».
CUI (12 anni): «È giusto? – *Sì, se si è commessa una cattiva azione; le punizioni non sono sempre giuste: devono essere proporzionate alla colpa.* – È utile? – *Oh, sì, a non ricominciare un'altra volta*».

FM 2018-19

Filosofia morale

Cerchiamo ora di concludere. Per quanto il colloquio su questi punti delicati sia difficile, e per quanto le risposte siano contaminate da tutta una fraseologia dovuta alle teorie morali dell'adulto, ci sembra che i risultati ottenuti convergano nelle grandi linee. Essi parlano a favore dell'esistenza di una specie di legge d'evoluzione nello sviluppo morale del bambino. Bisognerebbe distinguere, nel campo della giustizia retributiva, due tipi di reazioni, una fondata sulla nozione di espiazione, l'altra su quella di reciprocità. E, benché si trovino a quasi tutte le età dei rappresentanti di questi due tipi, tuttavia il secondo tenderebbe a predominare sul primo.

Questo ci viene indicato anzitutto dalla scelta delle punizioni: mentre i piccoli preferiscono le più severe, in modo da sottolineare la necessità del castigo, i grandi optano piuttosto a favore delle misure di reciprocità che indicano semplicemente al colpevole la rottura del legame di solidarietà e la necessità di una reintegrazione dello stato precedente. Questo è anche indicato dalla reazione dei soggetti interrogati sulla questione della recidiva: per i piccoli, il bambino punito non sarebbe recidivo, perché ha capito l'autorità esteriore e coercitiva della regola, mentre, per molti grandi, il bambino a cui si fa comprendere, anche senza punizione, la portata dei suoi atti, è meno portato a essere recidivo che se ci si fosse limitati a castigarlo. Infine, questo sembra confermato da quella parte del colloquio un po' astratta che riguarda l'utilità e il fondamento delle punizioni in generale: mentre i piccoli mescolano a tutte le loro risposte un'idea di espiazione, i soggetti più grandi si limitano a legittimare le sanzioni invocando la loro utilità preventiva. Su questo punto, tuttavia, entrano talvolta in contraddizione più o meno netta con quanto hanno affermato durante il colloquio precedente: ma qui si tratta, per i grandi, di difendere a modo loro ciò che in generale sentono sostenere intorno ad essi, mentre, nelle storie riguardanti la recidiva, le risposte sono più personali e più spontanee.

Questi due tipi di atteggiamenti, che abbiamo creduto di poter dissociare, si uniscono naturalmente, nella misura in

a.a. 2018-19

cui corrispondono a fatti reali, alle due morali distinte fin qui nel comportamento e nel giudizio del bambino. Alla morale dell'eteronomia e del dovere puro corrisponde naturalmente la nozione di espiazione: per il bambino la cui legge morale consiste unicamente in regole imposte dalla volontà superiore degli adulti e dei più grandi, è del tutto naturale che la disubbidienza dei piccoli provochi lo sdegno dei grandi e che questa irritazione si concretizzi sotto la forma di un dolore qualsiasi e "arbitrario" inflitto al colpevole. Questa reazione dell'adulto appare legittima al bambino nella misura in cui vi è stata rottura del rapporto di obbedienza e nella misura in cui la sofferenza imposta è proporzionale alla colpa commessa. Ogni altra sanzione, nella morale dell'autorità, è incomprensibile: poiché non vi è reciprocità fra colui che comanda e colui che obbedisce, avverrà necessariamente che, anche se il primo punisce il secondo richiamandosi solo alle sanzioni "motivate" (semplice reciprocità, conseguenza dell'atto, ecc.), il bambino vedrà in queste sanzioni solo un castigo espiatorio[4]. Al contrario, alla morale dell'autonomia e della cooperazione corrisponde la sanzione per reciprocità. Infatti, non si vede proprio come il rapporto di rispetto reciproco su cui è fondata ogni cooperazione farebbe nascere l'idea di espiazione o la legittimerebbe: fra eguali, la punizione diventerebbe pura vendetta. Invece, si vede molto bene come il biasimo (che è il punto di partenza di qualsiasi sanzione) può accompagnarsi, nel caso della cooperazione, a misure materiali destinate a sottolineare la rottura del legame di reciprocità, o a far capire la conseguenza degli atti.

Se ammettiamo questa parentela dei due tipi di atteggiamento relativi alla giustizia retributiva con i due tipi di morale fin qui distinti, quale spiegazione si deve dare della genesi e del destino di ognuno di essi?

Per ciò che riguarda il primo tipo, crediamo che, pur aven-

4. Dobbiamo alla cortesia delle direttrici della "Maison des Petits" una conferma molto netta di queste affermazioni: i bambini più piccoli (4-6 anni) vedono nelle misure di reciprocità solo delle sanzioni espiatorie. Bisogna aspettare in media i 7-8 anni perché il loro significato sia capito.

FM 2018-19

Filosofia morale

do alcune radici nelle reazioni istintive del bambino, esso è soprattutto foggiato dalla costrizione morale dell'adulto. È opportuno analizzare da vicino questa sovrapposizione delle influenze sociali sugli atteggiamenti individuali spontanei, se si vuole comprendere esattamente la nozione di espiazione.

Fra le tendenze istintive, vanno menzionate essenzialmente le tendenze vendicative e la compassione. Tutte e due si sviluppano, infatti, indipendentemente dalla pressione degli adulti. Le reazioni di difesa e di lotta sono sufficienti a spiegare come l'individuo che impone delle sofferenze al suo avversario per proteggere se stesso giunge a farlo soffrire per rispondere a ogni offesa. La vendetta è così contemporanea delle prime manifestazioni di difesa: è molto difficile, per esempio, dire se gli accessi di rabbia di un neonato o bambino di alcuni mesi esprimono semplicemente il bisogno di resistere ai trattamenti che non vuole, o se vi è già vendetta. In ogni caso, da quando compaiono gli scambi di colpi (e questi nascono assai presto e indipendentemente da ogni influenza degli adulti), è difficile dire dove finisce la lotta e dove comincia la vendetta. Ora, come ha dimostrato H. Antipoff in una breve nota sulla compassione[5], le tendenze vendicative possono venire "polarizzate" molto presto sotto l'influenza della simpatia: soffrendo insieme a colui che soffre, in virtù delle sue sorprendenti capacità di introiezione e di identificazione affettiva, il bambino ha bisogno di vendicare l'infelice come di vendicare se stesso, e prova una gioia "vendicativa" per ogni dolore inflitto all'autore delle sofferenze altrui.

Tuttavia, a nostro avviso, sarebbe un po' azzardato fondare senz'altro il senso della giustizia su simili reazioni e invocare, con la Antipoff (p. 213), una «manifestazione morale innata, istintiva, la quale, per svilupparsi, non ha bisogno né di esperienze precedenti, né del processo di socializzazione del bambino». Per dimostrare la sua tesi, la Antipoff insiste sul fatto che le tendenze vendicative si polarizzano direttamente

5. ANTIPOFF H., «Observation sur la compassion et les sens de la justice chez l'enfant», *Arch. de Psycbol.*, t. XXI, p. 208, 1928.

a.a. 2018-19

sul "colpevole": «Si tratta qui – conclude (p. 212) – di una percezione affettiva d'insieme, di una "struttura" morale elementare che il bambino sembra possedere molto presto e che gli permette di cogliere, nel contempo, il male e la causa di questo male, l'innocenza e la colpa. Diremo che vi è qui una *percezione affettiva della giustizia*». Anzitutto notiamo che niente, nelle osservazioni molto interessanti compiute dalla Antipoff, dimostra questo carattere innato: si tratta di comportamenti osservati fra i 3 e i 9 anni ed è evidente che a 3 anni un bambino ha già subito ogni sorta di influenze da parte degli adulti che possono spiegare perché la "polarizzazione" si orienta solo in funzione del bene e del male. Prova ne è che il bambino usa espressioni come "ha fatto bene", "è cattivo", ecc.: come avrebbe imparato queste parole senza subire l'influenza morale di chi gliele ha insegnate, e senza accettare nello stesso tempo certe consegne implicite o esplicite? In generale, il problema si pone nella forma seguente: come possono le tendenze vendicative, sia pure polarizzate sotto l'influenza della compassione, originare il bisogno di sanzioni e la giustizia retributiva, se i rapporti degli individui fra loro non "regolano" questa polarizzazione riducendo l'arbitrio individuale in nome di un elemento normativo di autorità o di reciprocità?

A nostro avviso, quando un bambino si limita a vendicare qualcuno per il quale prova una compassione immediata, non vi è ancora né sentimento di giustizia, né nozione di sanzione. Vi è una semplice estensione della tendenza vendicativa. Ma se questa specie di vendetta disinteressata è condizione necessaria dello sviluppo della giustizia, non ne costituisce la condizione sufficiente: la vendetta disinteressata diventerà sanzione "giusta" solo quando ci saranno delle *regole* che precisano ciò che è bene e ciò che è male. Finché non vi sono regole, la vendetta, anche disinteressata, dipenderà solo dalle simpatie e dalle antipatie individuali, e rimarrà così arbitraria: il bambino non proverà il sentimento di punire un colpevole e di difendere un innocente, ma semplicemente di vincere un nemico e di difendere un amico. Al contrario, quando vi è una regola (e la regola compare molto presto,

FM 2018-19

così come abbiamo sempre visto: il bambino di 3 anni osservato dalla Antipoff ne è già tutto compenetrato), vi è giudizio di colpevolezza o di innocenza, e vi è la "struttura" morale della giustizia retributiva. Da dove vengono dunque queste regole?

Se l'adulto non intervenisse, forse sarebbero sufficienti a costituirle i rapporti sociali fra bambini: il gioco delle simpatie e delle antipatie è, per la ragione pratica, occasione sufficiente per prendere coscienza della reciprocità. E che la legge di reciprocità porti a un certo tipo di sanzione, è proprio quello che abbiamo creduto di poter stabilire durante le analisi precedenti. Ma allora, la nozione di espiazione non comparirebbe mai: la semplice vendetta resterebbe una questione privata fino al giorno in cui venisse considerata immorale e venissero ritenute giuste soltanto le sanzioni per reciprocità.

Ma interviene l'adulto. Egli impone delle disposizioni che danno origine a regole considerate sacre. La vendetta disinteressata, "polarizzata" da queste regole, diventa sanzione espiatoria, e il primo tipo di giustizia retributiva è così costituito. Quando l'adulto si irrita, perché le leggi che ha imposto non vengono osservate, questa irritazione viene ritenuta "giusta" a causa del rispetto unilaterale di cui i grandi sono oggetto e del carattere sacro della legge emanata. Quando la collera degli adulti si traduce in castighi, questa vendetta venuta dall'alto appare come una sanzione legittima, e la sofferenza che ne risulta una espiazione "giusta". La nozione di sanzione espiatoria deriva quindi, tutto sommato, dal combinarsi di due influenze: una individuale, che è il bisogno di vendetta, comprese le vendette derivate e disinteressate, ed una sociale, che è l'autorità degli adulti che impone il rispetto delle disposizioni e il rispetto della vendetta in caso di infrazione. In breve, dal punto di vista del bambino, la sanzione espiatoria è una vendetta assimilabile alla vendetta disinteressata (perché vendica la legge stessa) e che promana dagli autori della legge.

Come spiegare ora il passaggio dal primo al secondo tipo di giustizia retributiva? Se ciò che precede è esatto, questa evoluzione è solo un caso particolare dell'evoluzione generale

dal rispetto unilaterale al rispetto reciproco. Poiché, in tutti i campi finora studiati, il rispetto dell'adulto – o almeno un certo modo di rispettare l'adulto – diminuisce a vantaggio dei rapporti di eguaglianza e di reciprocità (fra bambini e nella misura in cui questo diventa possibile, fra bambini ed adulti), è normale che, nel campo retributivo, gli effetti del rispetto unilaterale tendano ad attenuarsi con l'età. E questo perché l'idea di espiazione perde progressivamente il suo valore e le sanzioni tendono a essere regolate ormai solo dalla legge della reciprocità. Così, ciò che rimane della nozione di retribuzione è questa nozione, che non bisogna retribuire la colpa con una sofferenza proporzionata, ma far comprendere al colpevole, con misure appropriate, e in relazione con la colpa stessa, in che cosa egli ha rotto il legame di solidarietà. Si può esprimere la cosa dicendo che vi è, in definitiva, un primato della giustizia distributiva (della nozione di eguaglianza) sulla giustizia retributiva, mentre all'inizio accadeva l'opposto. Ritroveremo questa conclusione al § 4. Infine, aggiungiamo che l'idea di reciprocità, spesso intesa, al suo primo apparire, come una specie di vendetta regolata o di legge del taglione con carattere quasi matematico, tende spontaneamente alla morale del perdono e della comprensione. Come vedremo ancora in seguito, il bambino si rende conto, a un certo momento, che non vi è reciprocità possibile se non nel bene. Vi è qui una specie di influenza di riflesso della forma della legge morale sul suo contenuto: la legge di reciprocità implica cioè degli obblighi positivi che risultano dalla sua forma stessa. Questo avviene perché, nel campo della giustizia retributiva, il bambino, dopo avere ammesso il principio delle sanzioni per reciprocità, giunge a volte a pensare che, nella sanzione, ogni elemento materiale di punizione, anche "motivato", è inutile, dato che l'essenziale è di far comprendere al colpevole che la su
perché contraria alle regole della cooperaz

2. La responsabilità collettiva e comunicabile

Abbiamo trascurato, per considerarlo a parte, un problema che può essere utile discutere a proposito della giustizia re-

FM 2018-19

Filosofia morale a.a. 2018-19

tributiva: i bambini considerano giusto, in generale o nei casi in cui il colpevole è sconosciuto, punire il gruppo intero al quale esso appartiene? Il problema ha un duplice interesse, pedagogico e psico-sociologico. Pedagogico, perché si è per molto tempo utilizzato in classe il metodo delle sanzioni collettive, che, nonostante le numerose proteste che si sono levate contro di esso, rimane più diffuso di quanto si creda. Può quindi essere importante conoscere il riflesso che ha questa pratica sulla coscienza stessa del bambino. D'altra parte, interesse psico-sociologico. Si sa, infatti, dalla storia del diritto penale, che la responsabilità è stata per molto tempo considerata come collettiva e comunicabile: solo in una data molto recente, la responsabilità si è individualizzata; ma vediamo ancora in molte credenze religiose contemporanee la sopravvivenza della concezione primitiva. Fauconnet, nel bel libro di cui abbiamo parlato e di cui riparleremo, ha mostrato in che cosa questa nozione di responsabilità comunicabile era legata a quella di responsabilità oggettiva. Ora, la responsabilità oggettiva è ammessa dal bambino, così come crediamo di aver dimostrato in precedenza: esiste anche una tendenza, parallela e complementare, a concepire la responsabilità come comunicabile?

Per risolvere il problema, abbiamo presentato ai bambini un certo numero di storie a proposito delle quali è possibile la conversazione e che riproducono le situazioni abituali in cui si pone il problema della responsabilità collettiva. Ci sembra che queste situazioni siano tre: 1) L'adulto non cerca di analizzare le colpe individuali e punisce tutto il gruppo per la colpa di uno o di due. 2) L'adulto vorrebbe raggiungere l'individuo colpevole, ma questi non si denuncia e il gruppo rifiuta di denunciarlo. 3) L'adulto vorrebbe raggiungere il colpevole, ma questi non si denuncia e i suoi compagni non sanno chi è. In ognuno di questi tre casi, si può chiedere al bambino interrogato se è giusto punire o no il gruppo, e perché. Sono stati esaminati una sessantina di soggetti dai 6 ai 14 anni, e ciò è sufficiente, data l'uniformità relativa della risposte ottenute. Questi bambini non sono gli stessi di cui si è trattato al paragrafo precedente.

Va subito osservato che, delle tre situazioni considerate, solo la prima è paragonabile alle situazioni generatrici di responsabilità collettiva nelle società inferiori. Ma era tuttavia importante analizzare anche le altre due, a titolo di controprova.

Ecco le storie che abbiamo usato:

STORIA I. Una mamma ha proibito ai suoi tre bambini di giocare con le forbici in sua assenza. Ma, appena è partita, il primo dice: «Se giocassimo con le forbici!». Allora il secondo va a cercare dei giornali da tagliare. Il terzo dice: «No, la mamma lo ha proibito. Io non tocco le forbici!». Quando la mamma ritorna, vede per terra tutti i pezzi di giornale tagliati. Capisce che sono state usate le forbici e allora punisce tutti e tre i suoi bambini. Questo è giusto?

STORIA II. Uscendo da scuola, tutti i bambini di una classe vanno a giocare nella strada e si lanciano delle palle di neve. Uno dei bambini, lanciando la sua palla troppo lontano, rompe un vetro. Un signore esce dalla casa e chiede chi è stato. Poiché nessuno risponde, va a lamentarsi dal maestro. Il giorno dopo il maestro chiede alla classe chi ha rotto il vetro. Ma di nuovo nessuno dice niente. Quello che l'ha fatto dice che non è stato lui, e gli altri non vogliono denunciarlo. Che cosa deve fare il maestro? (Se il bambino interrogato non risponde, o risponde eludendo la domanda, si precisa: bisognava non punire nessuno, o punire tutta la classe?)

STORIA III. Alcuni bambini giocavano a lanciare delle palle di neve contro un muro. Il loro papà aveva permesso di farlo, ma a condizione di non fare lanci troppo alti, perché in alto c'era una finestra e c'era il pericolo di rompere i vetri. I ragazzi si divertivano molto, tranne uno, che era un po' maldestro e faceva fatica a lanciare bene le sue palle. Allora, senza che lo vedessero, ha raccolto un sasso e intorno vi ha messo la neve, per fare una palla molto dura. Poi l'ha lanciata, e la palla è andata molto in alto, ha colpito la finestra, ha rotto i vetri ed è entrata nella camera. Quando il papà è ritornato, ha visto quello che era successo. Ha anche trovato il sasso

FM 2018-19

Filosofia morale

con della neve sciolta sul pavimento. Allora si è arrabbiato e ha chiesto chi era stato a lanciare la palla col sasso. Ma quello che l'aveva fatto ha detto che non era stato lui e così anche gli altri: gli altri non sapevano chi aveva messo un sasso nella sua palla di neve. Che cosa doveva fare il papà, punire tutti o nessuno?

STORIA IV. Nel cortile di una scuola, il maestro ha permesso ai bambini di una classe di giocare con quello che c'era in una baracca, ma a condizione di rimettere tutto bene in ordine prima di andare via. Uno ha preso un rastrello, un altro una paletta e ciascuno se ne è andato per conto suo. Un bambino ha preso una carriola ed è andato da solo a giocare su una strada, ma, giocando, ha rotto la carriola. Allora è tornato senza che lo vedessero, ed ha nascosto la carriola nella baracca. La sera, quando il maestro ha guardato se tutto era in ordine, ha trovato la carriola rotta e ha chiesto chi era stato. Ma quello che l'aveva rotta non ha detto niente e gli altri non sapevano chi era stato. Che cosa bisognava fare? (Punire tutta la classe o nessuno?)

Abbiamo immaginato altre storie sullo stesso tema, a seconda delle necessità dell'esperimento, ma è inutile trascriverle qui tutte, data la povertà dei risultati ottenuti. Osserviamo che la storia I corrisponde alla prima delle situazioni distinte più in alto, la storia II alla seconda e le storie III e IV alla terza.

Per ciò che riguarda la prima di queste situazioni, non abbiamo potuto, nonostante il nostro desiderio[6], scoprire nei nostri bambini la minima traccia di responsabilità collettiva.

Dai piccoli come dai grandi, la mamma della storia I è considerata ingiusta: bisogna punire ciascuno in funzione di

6. Ci è stato spesso obiettato che un colloquio condotto con abilità può far dire qualsiasi cosa ai bambini. Ecco un esempio del contrario: noi speravamo molto vivamente, dato che l'avevamo dato per scontato dal punto di vista teorico, che i piccoli, almeno, rispondessero in modo conforme alla nozione di responsabilità collettiva. Questa ipotesi si è rivelata falsa e il nostro desiderio non è stato affatto sufficiente a suggestionare i soggetti interrogati.

a.a. 2018-19

quello che ha fatto e non il gruppo intero in funzione del tale o tal altro dei suoi membri. Ecco degli esempi:

RED (6 anni): «Che cosa pensi di questo? – *Quello che non le aveva toccate avrebbe dovuto dirlo.* – È giusto, o non è giusto, punirli tutti e tre? – *No.* – Perché? – *Perché ce n'era uno che non l'aveva fatto.* – Quanti bisognava punirne? – *Due*».

STAN (6 anni) ripete la storia così: «*C'era una volta una signora che andava a fare commissioni. C'è uno dei ragazzi che ha preso le forbici. L'altro ha tagliato la carta. L'altro non ha fatto niente. La sera lei è tornata, e ha punito tutti e tre.* – È giusto? – *...Bisognava sgridare i due e poi il terzo non sgridarlo*».

BOL (7 anni): «*C'era una volta una mamma che aveva tre bambini, poi dopo è partita per fare delle commissioni, poi ha detto a loro di non toccare le forbici... E poi loro hanno lo stesso toccato.* – Sì, chi? – *Il primo e il secondo, ma non il terzo.* – Sì, e poi? – *E poi quando la mamma è ritornata, ha visto che avevano toccato le forbici, e poi li ha puniti.* – Sì, come? – *Li ha mandati a letto senza cena.* – Bene. Che cosa pensi di questa storia? – *Che è bella!* – Era giusto o no punire tutti e tre? – *No. Solo i primi due.* – Perché non tre? – *Perché il terzo non aveva disobbedito.* – E gli altri due? – *Sì, loro avevano disobbedito.* – Allora? – *Allora andavano a letto senza cena.* – Era giusto? – *Sì.* – Erano tre fratelli. Allora ne hanno puniti due. Non c'era bisogna di punire il terzo? – *No*».

SCRIB (9 anni): «*I bambini non avrebbero dovuto toccare le forbici. Lei ha fatto bene a punirli.* – Lei ha cercato chi era stato? – *Lei ha punito tutti e tre. Avrebbe dovuto domandare chi aveva preso le forbici. Lei dice: "Siccome nessuno vuole confessare, io voglio punire tutti i bambini". Se nessuno avesse confessato, avrebbe dovuto punirli tutti e tre, ma così non era giusto, avrebbe dovuto punirne solo due, perché avrebbero confessato*».

Tutte le risposte ottenute sono di questo tipo. Si veda quanto l'idea della solidarietà del gruppo nella responsabilità sia

FM 2018-19

Filosofia morale

estranea a questi giudizi. Questo risultato è tanto più notevole in quanto, in generale, per i bambini di meno di 7 anni, tutto ciò che l'adulto fa è "giusto", così come vedremo in seguito. È quindi in opposizione a questa tendenza a giustificare l'adulto in tutto, che questi bambini respingono l'idea di responsabilità collettiva, nel caso particolare del nostro colloquio. È vero che nel campo della giustizia retributiva, il bambino giunge a scoprire gli errori di giudizio dell'adulto più in fretta che nel caso della giustizia distributiva: una sanzione applicata in modo sbagliato appare più ingiusta di una ineguaglianza.

Le riflessioni spontanee di Scrib sull'opportunità di punire i tre bambini insieme se i primi due non avessero confessato, ci portano alla situazione II: bisogna punire il gruppo intero quando il colpevole non si denuncia e quando gli innocenti rifiutano di indicarlo?

Se facciamo una statistica in funzione dell'età, troviamo solo un risultato indeterminato: a tutte le età vi sono dei bambini che, nella storia II e nei racconti analoghi, pensano che bisogna punire tutto il gruppo, e dei bambini che ritengono che è più giusto non punire nessuno. I due tipi di risposta si sono trovati così caratterizzati dalla stessa età media (9 anni circa, dato che abbiamo interrogato soggetti dai 6 ai 12 anni). Ma, sotto questa apparente omogeneità, si distinguono in realtà tipi di reazione molto diversi. Per i bambini di un primo tipo – in generale sono i più piccoli – bisogna punire tutti; questo, tuttavia, non perché la solidarietà del gruppo rende collettiva la responsabilità, ma perché ognuno è individualmente colpevole, dato che nessuno vuole denunciare l'autore del malanno mentre sarebbe un dovere verso il maestro il farlo. Per i bambini di un secondo tipo – in generale sono i più grandi – bisogna punire tutti, non perché è male non "riferire", ma perché, avendo la classe deciso di non denunciare il colpevole, essa si considera proprio per questo solidale: vi è qui una specie di responsabilità collettiva, ma voluta dagli individui e non obbligatoria in sé. Infine, per i bambini di un terzo tipo – press'a poco sono i bambini di età intermedia – non bisogna punire nessuno: da una parte, perché è bene

a.a. 2018-19

non riferire, e dall'altra, perché non si conosce il colpevole. Bisogna aggiungere che i bambini del primo tipo, oltre al ragionamento ora esposto, pensano anche che bisogna punire tutti perché bisogna necessariamente che un misfatto comporti una sanzione: punendo tutti, la giustizia è quindi rispettata. Al contrario, i bambini degli altri due tipi, considerano la sanzione esercitata contro degli innocenti come più ingiusta dell'impunità del colpevole. Ma queste considerazioni si presentano con molta più chiarezza a proposito della situazione III. Così per il momento non insisteremo su queste. Ecco degli esempi del primo tipo:

RED (6 anni). Storia II: «E il maestro che cosa ha fatto? – *Li ha puniti tutti.* – Perché tutti? – *Perché non sapeva chi è che ha rotto il vetro.* – Che cosa ha fatto quello che aveva rotto il vetro? – *Ha detto che non bisognava dirlo.* – E che cosa hanno pensato gli altri? – *Che non bisognava dirlo.* – E gli altri hanno trovato che era giusto? – *Sì.* – Che cosa? – *Di non dirlo* [per Red, la colpa è dunque nel fatto che nessuno ha voluto denunciare il colpevole. Per questo la sanzione collettiva]. – Ma era giusto che li si punisse tutti o no? – *Era giusto.* – Perché? – *Non si sapeva chi era stato.* – A casa tua o a scuola, vi hanno già puniti tutti insieme? – *No, ci chiedono* [chi è il colpevole] *e poi si dice*».

BOL (7 anni). Storia analoga alla storia II: «Che cosa bisognava fare? – *Punirli.* – Chi? – *Tutti e quattro.* – Perché? – *La mamma non sapeva chi era stato. Così bisognava ben punire tutti e quattro.* – Perché? Ce n'era soltanto uno che aveva lanciato la palla. Bisognava punire anche gli altri tre? – *Sì.* – Perché? – *Perché loro non avevano voluto dirlo.* – E gli altri hanno trovato giusto questo? – *No.* – Perché no? – *Mah, forse sì.* – Perché? – *Perché non avevano voluto dirlo. Allora bisognava punire i quattro*».

SCRIB (9 anni). Storia II: «Che cosa doveva fare il maestro? – *Doveva informarsi.* – Lui ha chiesto agli altri, ma loro non hanno detto niente. – *Loro dovevano dirlo.* – Tu, che cosa

FM 2018-19

Filosofia morale

avresti fatto? – *Io lo direi... perché è una cosa mal fatta* [rompere il vetro], *che non si deve fare. Sarebbe meglio dirlo. Bisogna dirlo, perché bisogna punire uno che ha rotto un vetro.* – Ma i bambini non lo hanno detto. Che cosa deve fare il maestro? – *Deve punire tutta la classe, perché nessuno lo dice.* – Che cosa è più giusto, punire tutti o nessuno? – *Più giusto? Punire tutta la classe, perché nessuno ha voluto dirlo. Bisogna che siano puniti.* – Dimmi: quel giorno c'era un allievo assente, che era a casa ammalato. Lui non ha quindi visto chi ha rotto il vetro. Il giorno in cui lui non c'era, il maestro ha detto che avrebbe punito tutta la classe e che avrebbe dato a tutti un'ora di scuola in più giovedì. Il giovedì, l'allievo assente era guarito: bisognava punirlo con gli altri o non punirlo? – *Deve fare l'ora in più: tutti dovevano stare insieme;* [è vero che] *tutta la classe non era là quando hanno rotto il vetro,* [ma] *anche lui deve essere punito, perché è tutta la classe che è punita*». Queste ultime frasi sono forse le più nette che abbiamo trovato nei bambini interrogati a proposito di responsabilità collettiva.

HER (9 anni). Storia II: «Che cosa bisognava fare? – *Punire tutto il gruppo.* – Era giusto? – *No, perché quello che l'aveva fatto non aveva detto niente, e lui solo avrebbe dovuto essere punito.* – E gli altri, avrebbero dovuto dirlo, o no? – *Sì, avrebbero dovuto dirlo.* – Se tu fossi stato uno degli altri, l'avresti detto o no? – *Io l'avrei detto al maestro.* – Gli altri avrebbero trovato che era gentile? – *No.* – E se il maestro avesse punito tutti, sarebbe stato giusto? – *No.* – E punire nessuno? – *Neanche.* – Che cosa bisognava fare? – *Dare a tutta la classe un'ora di scuola in più.* – E tu, lo avresti trovato giusto? – *Mi piacerebbe di più essere punito, se non avesse trovato* [il colpevole]. – Anche se non eri tu? – *Sì*».

Sono ben evidenti le due idee che predominano in queste risposte. Da un lato, è necessaria una sanzione, anche se colpisce gli innocenti. Dall'altro, nessuno è completamente innocente, dato che la classe rifiuta di denunciare il colpevole. Si noti l'idea di Scrib che considera la classe così solidale che

a.a. 2018-19

anche l'allievo assente deve essere punito, al suo ritorno, con gli altri: si vede qui comparire per la prima volta la nozione di responsabilità collettiva propriamente detta.

Ecco ora degli esempi del secondo tipo (bisogna punire tutti perché la classe decide di essere solidale):

SCHU (13 anni): «*Bisogna punire la classe.* – Perché? – *Perché, se nessuno si denuncia, bisognerà ben punire qualcuno.* – Perché bisogna ben punire qualcuno? – *Per non lasciare tutta la punizione a quello che ha rotto il vetro* [si osservi questa solidarietà liberamente accettata]. – Perché? Tu avresti trovato che era bene punire tutta la classe? – *Perché non bisognava lasciar punire un solo allievo: sarebbe vile lasciarlo punire* [si osservi questa formula energica]. – E lui ha fatto bene a non denunciarsi? – *No, non ha fatto bene.* – E tu, che cosa avresti fatto? – *Io mi sarei denunciato.* – E gli altri? – *Anche gli altri avrebbero potuto dirlo.* – Perché non lo hanno fatto? – *Dopo si grida loro dietro* [= i loro compagni li biasimano]. – Perché? – *Perché ci sono dei buoni compagni. I buoni non dicono niente.* – Perché? – *Perché non sia punito.* – Allora che cosa bisogna fare? – *Il maestro deve fare pagare il vetro a tutta la classe.* – E se il signore dice: "Non m'importa che mi si paghi il vetro. Quello che voglio è che il colpevole sia punito"? – *Bisogna cercare di trovarlo, oppure punire tutta la classe.* – E se in quel giorno c'è stato un allievo assente, quando ritorna bisognerà punirlo con gli altri? – *No. Non bisogna che la faccia* [la punizione]. – Perché? – *Perché non era del gruppo*».

SCHMO (11 anni) ritiene allo stesso modo che i "compagni bravi" non denunciano il compagno che rischia di essere punito. Ma è compito del maestro punire tutta la classe dato che il colpevole non confessa: «Se tu fossi stato un allievo, avresti trovato giusto questo? – *No; no di certo, ma se fossi stato il maestro, è quello che avrei fatto*».

Si vede facilmente in che cosa questo tipo differisce dal primo: è bene non riferire (quindi non è il rifiuto di denunciare

FM 2018-19

Filosofia morale

il colpevole ciò che bisogna reprimere punendo la classe), ma, dato che la classe, col suo silenzio, si rende solidale con il colpevole, nello stesso tempo dichiara guerra al maestro, che ha quindi il diritto di infierire. Dal punto di vista del maestro, la sanzione è quindi ammissibile, benché essa non abbia in sé niente di obbligatorio e neppure di giusto.

Ecco ora degli esempi del terzo tipo (non bisogna punire tutta la classe):

> HOT (7 1/2): «Che cosa è più giusto, punire tutti o nessuno? – *Punire quello che l'ha fatto.* – Ma non si sa chi è. Allora? – *Non punire nessuno è più giusto, perché non si sa chi l'ha fatto.* – E se il maestro dicesse semplicemente che tutti devono restare dopo la scuola finché quello che l'ha fatto lo dica, sarebbe giusto? – *Sì. Ha fatto bene. È diverso da prima.* – E se si dessero due ore di scuola in più a tutti, sarebbe giusto? – *No*».

> NIK (10 anni): «Ci sono di quelli che mi hanno detto che bisogna punire tutta la classe, altri che non bisogna punire nessuno. Tu che cosa pensi? – *Non punire nessuno.* – Perché? – *Perché non si sa chi è stato.* – È proprio giusto o no? – *Non so.* – È quello che c'è di più giusto o no? – *Sì.* – Perché? – *Perché se no, ci sarebbe da punire tutti gli altri bambini.* – Punire tutta la classe sarebbe proprio ingiusto? – *No.* – Perché? – *Perché sarebbe punito anche quello che l'ha fatto*».

È chiaro che per questi bambini c'è soltanto la responsabilità individuale: l'essenziale è di non colpire degli innocenti. È quindi più giusto non punire nessuno. Quanto alla sanzione collettiva, è legittima solo in quanto raggiunge anche il colpevole.

Di questi fatti, osservati in occasione della situazione II, possiamo dunque dire che i soli che si richiamano alla responsabilità collettiva sono quelli del secondo tipo. I bambini del primo tipo, infatti, non pensano affatto a una comunicabilità della colpa: se bisogna punire tutti, è perché tutti sono colpevoli, dato che gli spettatori della malefatta rifiutano

a.a. 2018-19

di denunciarne l'autore. Si ha quindi responsabilità generale e non collettiva. Solo Scrib, volendo punire anche l'allievo assente, fa momentaneamente eccezione, e in questo preannuncia già il secondo tipo. Quanto ai bambini del terzo tipo, essi sono nettamente ostili all'idea di responsabilità comunicabile. Rimane quindi solo il secondo tipo, ossia, cosa curiosa, i bambini più grandi! Ma, per essi, se la collettività è responsabile, è perché vuole, per solidarietà, dividere la punizione del colpevole. Vi è qui un atteggiamento paragonabile a quello dei "primitivi" che considerano il gruppo contaminato dalla colpa di uno dei suoi membri? Prima di deciderlo, esaminiamo la situazione III.

È stato possibile analizzare le reazioni dei bambini di fronte a questa situazione mediante le storie III e IV. Vi è quindi una malefatta individuale, ma la collettività non conosce il colpevole: bisogna allora punirla nel suo insieme o non punire nessuno? Su questo punto, la reazione dei bambini è risultata molto netta. Secondo i piccoli, bisogna punire tutti, ma non perché il gruppo è responsabile, bensì perché occorre a tutti i costi una sanzione, anche se colpisce, oltre ai colpevoli, gli innocenti. Al contrario, secondo i grandi, non bisogna punire nessuno, perché il castigo inflitto agli innocenti è più ingiusto dell'impunità per il colpevole. Per lo meno, i grandi sono unanimi, fin dagli 8-9 anni, nel dire che la sanzione collettiva è meno giusta nella situazione presente che nel caso della situazione II.

Ecco degli esempi della reazione dei piccoli:

> MAR (6 anni). Storia IV: «Che cosa bisognava fare? – *Punire il ragazzo.* – Si sapeva chi era stato? – *No.* – Allora? – *Prendere un ragazzo e poi punirlo.* – Prenderlo a caso? – *No. Si cambierebbe* [= a turno]».

> FRIC (6 anni). Storia IV: «Che cosa fare? – *Punire.* – Come punire? – *Chiuderlo in una stanza.* – Chi? – *Quello che ha rotto la carriola.* – Si sapeva chi era? – *No.* – Allora, che cosa fare? – *Metterli tutti in prigione.* – Che cosa hanno detto gli altri? – *Non sono io che l'ho fatto.* – Che cosa hanno pensa-

FM 2018-19

Filosofia morale

to? – *Che non bisognava metterli.* – Se tu fossi la maestra, che cosa faresti? – *Io li metterei tutti in prigione*».

VEL (6 anni). Storia IV: «Bisogna punire tutti. È giusto punire tutti? – *Sì, perché lui ha rotto la carriola.* – Chi "lui?" – *Il bambino.* – Allora è giusto punire tutti? – *Sì, chiudere tutti in una stanza*».

STO (7 anni). Storia IV: «Allora, bisogna punire tutti o nessuno? – *Io punirei metà classe.* – E se tu fossi in questa metà, che cosa diresti, che ti si punisce con gli altri? – *Io penserei che sarebbe giusto*».

GRIB (9 anni). Storia III: «*Ognuno deve dare una piccola parte per pagare la carriola.* – Che cosa è più giusto, che ognuno paghi qualcosa, oppure niente? – *Siccome è qualcuno della classe, ognuno deve dare due soldi*». – Storia IV: «*Siccome nessuno può dirlo, bisogna punire tutta la classe. Quello che l'aveva rotto non voleva dirlo. Allora lui* [il maestro] *ha detto che siano puniti tutti*».

HER (9 anni). Storia IV: «*Se lui* [il maestro] *non aveva trovato quello che l'aveva rotto, faceva meglio a punire tutti quanti.* – Ma gli altri, lo avevano visto? – *No.* – Tu pensi che sia più giusto qui o nella prima storia? [storia II]. – *È più giusto nella seconda storia, perché non hanno visto chi era stato.* – Nella prima, perché non l'hanno detto? – *Perché non volevano essere loro a dirlo. Bisognava punire di più nella seconda, perché nessuno sa chi è.* – Allora perché bisognava punire di più quando nessuno lo sa? – *Perché* [nella storia IV] *gli altri non potevano dirlo, perché non lo sapevano.* – Hanno fatto bene a non dirlo, nella prima storia, o no? – *Hanno fatto bene a non dirlo.* [Her ha quindi cambiato idea dopo il colloquio precedente]. – Non dovevano dirlo? – *No*».

Si osservi la reazione di questi bambini: ammettono la sanzione collettiva, ma, se è così, non è perché la collettività è solidalmente responsabile delle colpe di uno dei suoi membri, ma semplicemente perché il colpevole è sconosciuto e occorre a tutti i costi una sanzione. Il fatto primitivo, in questo caso, non è il sentimento di solidarietà del gruppo, ma è quello della necessità di una sanzione. Ecco quindi la risposta bizzarra di Her, che ritiene più giusto in questo caso che nella situazione II punire tutti: in quest'ultimo caso, infatti, i bambini si comportano bene rifiutando di denunciare il colpevole, e non è molto giusto punirli, mentre, se il colpevole è sconosciuto, non resta che castigare tutto il gruppo.

a.a. 2018-19

Ecco ora alcuni casi di bambini più grandi, per i quali la sanzione collettiva è ingiusta:

DELLEN (9 anni). Storia IV: «Che cosa fare? – *Domandare chi lo ha fatto.* – Punire? – *Sì.* – Come? – *Chiedere chi è stato a prendere la carriola.* – Ma lui non si denuncia. Bisogna prendere a caso e punire? – *No. Non si sa chi è stato a rompere la carriola.* – Non bisogna punire nessuno? – *Sì... no, non sarebbe lo stesso giusto, perché quello che ha rotto non sarebbe punito.* – Punire tutti? – *No. Soltanto il bambino che ha rotto la carriola. Non sarebbe giusto punire tutti, perché gli altri non l'hanno rotta.* – Punirne due o tre? – *No.* – Nessuno? – *Sì, è più giusto.* – Ma tu mi hai detto che quello che ha rotto la carriola non viene punito. – ... – Bisogna punire tutti? – *No, perché gli altri non hanno fatto niente*».

NIK (10 anni). Storia III: «C'è chi dice che bisogna punire tutta la classe, altri dicono nessuno. Dimmi che cosa pensi tu. – *Punire nessuno.* – Perché? – *Perché non si sa chi è.* – Pensi che questa è la cosa più giusta? – *Sì.* – Perché? – *Perché se no, bisognerebbe punire tutti gli altri bambini*». – Storia IV: «Se tu fossi il maestro, che cosa troveresti che è più giusto? – *Punire nessuno.* – Dove troveresti più giusto punire tutti, nella storia in cui tutti hanno visto il ragazzo che rompe il vetro, o in questa? – *Nella prima storia.* – Perché? – *Perché loro sanno e non vogliono dirlo*».

Per quanto riguarda i grandi, anche quelli che sono tentati dalla sanzione collettiva rispondono come Nik a propo-

FM 2018-19

Filosofia morale

sito dell'ultimo punto: la sanzione collettiva è meno giusta là dove il gruppo ignora chi è il colpevole. Là dove ognuno conosce l'autore della colpa e rifiuta di denunciarlo, vi è, infatti, solidarietà volontaria, come abbiamo già visto a proposito della situazione II. Qui, invece, vi è indipendenza completa degli individui. Così la grande maggioranza dei grandi considera la punizione generale più ingiusta dell'impunità del colpevole.

Osserviamo tuttavia che in certi casi avviene che il bambino si avvicina alla nozione di responsabilità collettiva: ciò accade quando la sanzione scelta si presta a questa estensione e sembra colpire non soltanto il colpevole, ma il bambino in generale nella sua inferiorità e nella sua negligenza. Infatti, se si tratta di dare a tutti un'ora di più di scuola, mentre potrebbe essere fatta fare solo al colpevole, questo non sembra giusto. Ma se si punisce la classe intera proibendo per l'avvenire l'uso degli attrezzi, questo sembra equanime: questa misura non colpisce più l'individuo innocente, ma il bambino in sé, il "genere bambino" (come i teologi dicono il "genere umano"). Infatti, poiché uno dei membri del gruppo ha dimostrato di essere troppo maldestro per usare una carriola, è normale che il gruppo nel suo insieme sia sospettato di negligenza e che la responsabilità ricada così su ciascuno:

> NUSS (7 anni). Storia IV: «Allora, che cosa bisognava fare? – *Bisognava dire di non rompere la carriola.* – E il maestro li ha puniti o no? – *Sì.* – Come? – *Ha detto loro che non bisognava più toccare queste cose.* – Ma li ha puniti? – *Sì. Proibisce di toccare ancora gli attrezzi.* – Hanno pensato che era giusto, i ragazzi? – *Sì.* – Ma anche quelli che non avevano fatto niente? – *Sì*».

Questi casi, con quello di Scrib (che voleva punire anche un allievo assente), sono quelli che si avvicinano maggiormente alla nozione classica di responsabilità collettiva. E, effettivamente, anche l'adulto stesso ammette che si colpisce una collettività proibendo per esempio l'accesso di una strada ai pedoni o alle automobili, quando vengono commessi degli

a.a. 2018-19

eccessi da individui poco scrupolosi. Ma in questo caso, come in quello di Nuss, la sanzione non è espiatoria: è una misura di precauzione che colpisce più gli individui in generale che il gruppo solidale in quanto tale.

Su questo punto, A. M. Feldweg ci ha gentilmente fornito un utile supplemento d'inchiesta. Ha interrogato una quarantina di bambini dai 5 ai 13 anni su storie relative alla situazione I, ma mettendo in evidenza questo carattere della sanzione collettiva, di essere a volte una misura di precauzione generale più che una spiegazione propriamente detta. Ecco due di queste storie:

> STORIA V. In una scuola, vi erano solo due classi, una classe di grandi e una classe di piccoli. Il sabato pomeriggio, quando la scuola era finita, i piccoli hanno chiesto ai grandi di prestare loro uno dei loro bei libri di animali. I grandi lo hanno prestato e hanno raccomandato di tenerlo con cura. Ma, poi, due piccoli, che volevano tutti e due girare la pagina, hanno litigato e hanno strappato alcune pagine del libro. Quando i grandi hanno visto il libro rotto, hanno detto che non avrebbero più prestato libri alla classe dei piccoli. I grandi hanno fatto bene, o no?
>
> STORIA VI. Una mamma ha regalato ai suoi tre bambini una bella scatola di matite colorate, raccomandando loro di non lasciarle cadere per non rompere le mine. Ma uno dei tre, che disegnava male, ha visto che i suoi fratelli disegnavano meglio di lui, e, per dispetto (o "perché era un po' invidioso di questo"), ha buttato a terra le matite. Quando la mamma ha visto tutto questo, ha portato via le matite e non le ha più date ai bambini. Ha fatto bene o no?

Al contrario delle storie da I a IV, questi racconti hanno provocato delle reazioni in apparenza molto più favorevoli alla responsabilità collettiva. Infatti, quasi metà dei bambini a proposito della storia V, e quasi un quinto per quanto riguarda la storia VI, approvano la sanzione presa. Ma, se cerchiamo di analizzare il perché di queste approvazioni, vedia-

FM 2018-19

mo subito in che cosa esse sono di fatto estranee alla responsabilità propriamente collettiva.

Anzitutto, è significativo che la sanzione generale sia approvata molto più nel caso della storia V (quasi la metà) che in quello della storia VI (solo un quinto). Infatti, la sanzione descritta nella storia V è più una misura preventiva di protezione che una sanzione propriamente detta. Al contrario, la punizione della storia VI comporta un elemento di repressione che ne fa una sanzione quasi espiatoria: le matite di cui si parla, infatti, erano destinate ai bambini ai quali sono state tolte, mentre, nel primo caso, si tratta di un libro prestato che semplicemente non viene più prestato.

D'altra parte, le esitazioni e anche la tendenza a tergiversare dei soggetti favorevoli alla sanzione collettiva indicano che la loro convinzione non è già bell'e fatta e soprattutto che il problema è nuovo per loro, e non corrisponde a una nozione acquisita o già accettata. Infine, le risposte nette si riferiscono proprio all'idea stessa di misura preventiva, sulla quale era stato messo l'accento. Ecco un esempio di questo tipo di risposte:

> ROL (7; 6). Storia V: «I grandi fanno bene, o no? – *Fanno bene.* – Perché? – *Loro* [i piccoli] *lo romperebbero ancora.* – Ma solo uno o due l'hanno rotto. – *Sì, ma forse anche gli altri lo romperebbero.* – Si può dare il libro a quelli che non hanno fatto niente, o no? – *Sì.* – Che cosa sarebbe più giusto, di darlo a loro o no? – *Non darlo più, perché non fanno attenzione a quello che dicono i grandi.* – Se tu fossi nella classe dei piccoli, e non avessi fatto niente, troveresti giusto questo o no? – *Sì.* – Perché? – *Perché hanno fatto bene. Non va bene rompere un libro che costa caro*».

In certi rari casi si constata, è vero, anche un appello alla solidarietà del gruppo in quanto tale, e come nel caso di Scrib (p. 194), si ha anche l'impressione che il bambino tenda alla responsabilità collettiva. Ecco uno di questi casi:

> HOCH (9 anni). Storia VI: «La mamma ha fatto bene? – *Sì.* – Perché? – *Perché lei ha paura che le buttino per terra.* – Chi? – *Forse anche gli altri.* – Senti, tu hai due fratelli e uno butta le matite per terra. È giusto che tu e l'altro fratello non possiate più disegnare, o no? – *Sì. Ma loro non hanno più colori per colpa del fratello. Bisognerebbe lasciar disegnare gli altri due.* – Il terzo fratello troverebbe questo giusto o no? – *No, perché in famiglia si prestano sempre le matite.* – Che cosa bisogna fare? – *Allora levarle a tutti*».

Qui è l'unità del gruppo, sentita come tale, che porta alla sanzione collettiva. Ma si osservi quanto è fluttuante l'opinione di Hoch. Inoltre, ripetiamo, simili sentimenti esistono tutt'al più solo in un soggetto su dieci.

Quanto agli altri bambini, essi si oppongono all'idea di sanzione collettiva, anche per quanto riguarda queste storie V e VI. Ecco la più interessante delle risposte ottenute:

> HUF (12 1/2). Storia V: «*Non fanno bene.* – Perché? – *Devono levare il libro* [soltanto] *a quelli che l'hanno rotto.* – Se fossi stato tu a romperlo troveresti giusto che lo si desse agli altri e a te no? – *Giusto.* – Perché non toglierlo a tutti? – *Gli altri potrebbero dire che è ingiusto*».

> Storia VI: «La mamma ha fatto bene? – *No.* – Tu che cosa avresti fatto? – *Io le avrei tolte a quello che si è arrabbiato.* – Per sempre o no? – *Per un po' di tempo.* – E se fossi stato tu a romperle, e si togliesse la scatola a tutti, troveresti che questo è giusto, o no? – *Io avrei trovato che è ingiusto. Io saprei che è giusto che mi si dia una punizione.* – Tu non avresti trovato più giusto che si prendano le matite a tutti? – *Nel momento di collera, sì, ma non dopo. Io saprei che io ho meritato che si tolga la scatola* [soltanto] *a me*».

Riassumendo, queste storie V e VI non sono sufficienti, più che le precedenti, a mettere in evidenza l'esistenza di un sentimento spontaneo di responsabilità collettiva nel bambino. Tutt'al più, quando si tratta di gruppi molto uniti come la famiglia, l'influenza di questa collettività si manifesta fuggevol-

FM 2018-19

Filosofia morale

mente nel giudizio del bambino (caso di Hoch). Ma, nell'insieme, vengono considerate giuste solo le sanzioni collettive che possono venire considerate misure di prevenzione generale.

Questi sono i risultati della nostra inchiesta. Si vede, nell'insieme, che in nessuna delle tre situazioni previste si trova un giudizio di responsabilità collettiva paragonabile alla nozione classica. Tutt'al più si notano qua e là delle piccole indicazioni sulle quali d'altronde ritorneremo fra poco. Al contrario, nelle situazioni II e III si osservano due reazioni sistematiche, ciascuna delle quali, presa a sé, può venire considerata in rapporto con la responsabilità comunicabile.

La prima, è la credenza nella necessità assoluta della sanzione. Questa credenza si osserva nei piccoli, nella situazione III, e li porta a preferire una sanzione per tutti, piuttosto che lasciare impunito il colpevole. Un tale atteggiamento è evidentemente necessario allo sviluppo dei giudizi di responsabilità collettiva: perché si giunga a considerare un intero gruppo colpevole insieme all'autore della malefatta, bisogna proprio cominciare con l'ammettere l'obbligo dei castighi espiatori. Su questo punto, ci sembra inconfutabile l'argomentazione di Fauconnet: l'emozione suscitata dal delitto è nello stesso tempo all'origine della reazione collettiva in cui consiste la sanzione, e del "transfert" per contiguità e somiglianza della responsabilità stessa. In un certo senso, si può dire con Fauconnet che la responsabilità nasce dalla sanzione. Ma, nel bambino, questa credenza nella necessità assoluta della sanzione espiatoria non è sufficiente a originare il giudizio di responsabilità collettiva. Appunto questo viene comprovato dalla nostra analisi della situazione III: è il colpevole sconosciuto e non il gruppo in quanto tale che la sanzione collettiva immaginata dal bambino vuole raggiungere.

In secondo luogo, abbiamo osservato, nella situazione II, una specie di responsabilità collettiva, ma volontaria e liberamente accettata: piuttosto che denunciare il colpevole, i suoi compagni si dichiarano solidali con lui. Anche qui siamo molto vicini alla responsabilità collettiva, ma a questo atteggiamento dei bambini manca, perché lo si possa identificare con l'atteggiamento classico, la tendenza a considerare co-

a.a. 2018-19

me ineluttabile e semplicemente data questa solidarietà del gruppo.

Si pone quindi il problema seguente: la responsabilità collettiva classica, ossia la necessità, per il gruppo, di espiare le colpe di uno dei suoi membri, è più vicina alla prima di queste reazioni (necessità della sanzione) o alla seconda (solidarietà volontaria del gruppo)? La questione è importante. Dato che il primo di questi due atteggiamenti è quello dei piccoli, la cui morale è quella della costrizione (responsabilità oggettiva, sanzioni espiatorie, ecc.), e la seconda è quella dei grandi, la cui morale è quella della cooperazione (responsabilità soggettiva, sanzioni per reciprocità, ecc.), è essenziale sapere se una credenza morale che passa agli occhi di molti come una credenza "primitiva" è nata dall'uno o dall'altro tipo di morale. Ora, i risultati che cerchiamo adesso di analizzare sono a questo proposito doppiamente paradossali. Da un lato, la sola responsabilità collettiva a cui credono i nostri bambini (la responsabilità accettata dal gruppo, che si dichiara solidale) si riscontra nei grandi e non nei piccoli. D'altro lato, la credenza nell'espiazione obbligatoria predomina nei piccoli e scompare precisamente nel momento in cui si sviluppa questa solidarietà volontaria.

Ma tutto ciò si chiarisce nella misura in cui si comprende che la responsabilità collettiva delle società inferiori presuppone la riunione di due condizioni che invece sono sempre dissociate nel bambino: la credenza nella necessità mistica dell'espiazione e il sentimento dell'unità e della solidarietà del gruppo. Il "primitivo" è un adulto che vive in società organizzate. Anche se conserva, sotto l'influenza della gerontocrazia, l'essenziale della morale della costrizione, comprese le nozioni più intangibili in fatto di giustizia retributiva, egli, per il fatto stesso della forte struttura del gruppo, ha un sentimento estremamente forte della partecipazione degli individui alla collettività. La responsabilità è quindi collettiva e nello stessso tempo oggettiva, e la sanzione è espiatoria. Al contrario, nel bambino, bisogna considerare due fasi. Durante la prima fase, la costrizione degli adulti sviluppa le nozioni di responsabilità oggettiva, di sanzione espiatoria, ecc. È quin-

FM 2018-19

Filosofia morale

di realizzata la prima condizione perché vi sia responsabilità collettiva. Ma non è altrettanto realizzata la seconda condizione: infatti, durante questo periodo il bambino è essenzialmente egocentrico, e, se prova un sentimento di stretta unione con il gruppo (dato che l'egocentrismo è per definizione la confusione dell'io e dell'altro), questa partecipazione si verifica soprattutto nei confronti dell'adulto o del ragazzo di età maggiore. Non potrebbe quindi esserci responsabilità collettiva. Al contrario, nella seconda fase, il bambino entra sempre più in società con i suoi simili. In classe e a casa, si organizzano gruppi di eguali. Vi è quindi possibilità di responsabilità collettiva e, di fatto, il gruppo si dichiara volontariamente solidale con il colpevole in caso di conflitto fra questo e l'autorità degli adulti. Ma a questo livello non si realizza più la seconda condizione: alla morale della costrizione si è sostituita quella della cooperazione, e non vi è più né responsabilità oggettiva né credenza nella necessità delle sanzioni espiatorie. Quindi, non si può parlare di responsabilità collettiva propriamente detta. Nelle nostre società, il bambino crescendo si libera sempre più dell'autorità degli adulti, mentre invece, nelle civiltà inferiori, la pubertà segna l'inizio di un asservimento sempre più marcato dell'individuo agli anziani e alle tradizioni. Per questo, ci sembra, la responsabilità collettiva manca nel quadro delle reazioni morali del bambino, mentre questa nozione è fondamentale nel codice delle etiche primitive.

3. La "giustizia immanente"

Un problema che si riferisce a quello della sanzione, e che è necessario esaminare prima di passare allo studio della giustizia retributiva, è quello della giustizia cosiddetta immanente. Se le nostre ipotesi sono esatte, la credenza nella necessità e nella universalità della sanzione espiatoria dovrebbe essere tanto più salda quanto più piccolo è il bambino (tralasciando, naturalmente, i primi due anni d'età), e dovrebbe lasciare il posto ad altri valori a seconda della predominanza della morale della cooperazione sulla morale della costrizione.

a.a. 2018-19

Il bambino dovrebbe quindi ammettere, durante i suoi primi anni, l'esistenza di sanzioni automatiche che promanano dalle cose stesse, e dovrebbe poi rinunciare ad una simile credenza sotto l'influenza di circostanze che sono in rapporto con il suo sviluppo morale. Cercheremo di dimostrare che le cose vanno appunto così.

A questo proposito, abbiamo raccontato tre storie ai bambini:

> Storia I. C'erano una volta due bambini che rubavano delle mele su un albero. All'improvviso arriva una guardia campestre, e i due bambini si mettono in salvo di corsa. Uno viene preso. L'altro, tornando a casa per una stradicciola, passa il fiume su un ponte insicuro e cade nell'acqua. Che cosa ne pensi? Se non avesse rubato le mele e avesse lo stesso passato il fiume su questo ponte insicuro, sarebbe ugualmente caduto nell'acqua?
>
> Storia II. In una classe di bambini piccoli, la maestra aveva proibito di temperarsi da soli le matite. Una volta, mentre la maestra voltava la schiena, un bambino ha preso il coltello e ha voluto temperare la sua matita. Ma si è tagliato il dito. Se la maestra gli avesse permesso di temperare la sua matita, si sarebbe tagliato ugualmente?
>
> Storia III. Un bambino ha disobbedito alla sua mamma. Una volta ha preso le forbici, cosa che gli era stata proibita. Ma le ha rimesse al loro posto prima che la mamma tornasse a casa, e la mamma non si è accorta di niente. Il giorno dopo, va a passeggio e attraversa un fiume su un ponticello. Però il legno era marcio. Si rompe e, crac, lui cade nell'acqua. Perché è caduto nell'acqua? [E se non avesse obbedito, sarebbe caduto egualmente?, ecc.]

Le prime due di queste storie sono state utilizzate da M. Rambert con 167 bambini di Ginevra e del Giura valdese (gli stessi bambini di cui si parlerà in seguito a proposito della giustizia distributiva: questi soggetti non sono quindi stati

FM 2018-19

Filosofia morale

interrogati sulle punizioni o sulla responsabilità comunicabile). La storia III ed altre analoghe sono state utilizzate da me con bambini di Neuchâtel. Per quanto riguarda le prime due domande, la Rambert ha potuto ottenere delle risposte che mostrano in modo molto netto l'influenza dell'età mentale. Trascurando le reazioni incerte, che costituiscono circa 1/5 del totale, ecco le percentuali delle risposte che affermano l'esistenza di una giustizia immanente (quella cioè in cui si afferma che, se il bambino non avesse rubato o disobbedito, non sarebbe caduto nell'acqua o non si sarebbe tagliato):

6 anni	7-8 anni	9-10 anni	11-12 anni
–	–	–	–
86%	73%	54%	34%

Va inoltre notato che in una classe di ritardati di 13-14 anni, si è avuto ancora il 57% di risposte dello stesso tipo, e ciò indica molto bene che queste risposte sono inversamente proporzionali all'età mentale. Ecco degli esempi di questa credenza nella giustizia immanente nelle cose:

DEP (6 anni). Storia I: «Che cosa pensi di questa storia? – *Così va bene. Doveva solo non rubare. Così va bene.* – Se lui non avesse rubato delle mele, sarebbe caduto nell'acqua? – *No*».

CHR (6 anni). Storia III: «Perché è caduto? – *È il buon Dio che lo ha fatto, perché ha preso le forbici.* – E se non avesse disubbidito? – *Il legno avrebbe tenuto.* – Perché? – *Perché lui non ha* [= non avrebbe] *preso le forbici*».

SA (6 anni). Storia I: «Che cosa pensi di tutto questo? – *Quello che è stato preso è andato in prigione. L'altro si è annegato.* – È giusto? – *Sì.* – Perché? – *Perché ha disobbedito.* – Se non avesse disobbedito, sarebbe caduto in acqua? – *No, perché non ha* [= non avrebbe] *disobbedito*».

JEAN (6 anni). Storia II: Si è tagliato «*perché era proibito toccare il coltello.* – E se non fosse stato proibito, si sarebbe ugual-

a.a. 2018-19

mente tagliato? – *No, perché la maestra aveva* [= avrebbe] *permesso*».

GRA (6 anni). Uguali risposte per la storia I. «Come è successo? – *Il ponte si è rotto.* – Perché? – *Perché lui aveva mangiato delle mele.* – Se non avesse mangiato delle mele, sarebbe caduto nell'acqua? – *No.* – Perché? – *Perché il ponte non si sarebbe rotto*».

PAIL (7 anni). Storia I: «Che cosa pensi di questa storia? – *È giusto. È ben fatto.* – Perché? – *Perché lui non avrebbe dovuto rubare.* – Se non avesse rubato, sarebbe caduto nell'acqua? – *No.* – Perché? – *Perché non avrebbe fatto del male.* – Perché è caduto? – *Per punirlo*».

SCA (7 anni): «Che cosa pensi? – *Ah! Sì, lo so. Quando si è fatto qualcosa, il buon Dio ci punisce.* – Chi ti ha detto questo? – *Dei bambini. Non so se è vero*». – Storia II: «*Gli sta bene. Bisogna obbedire alla maestra.* – E se lei avesse permesso, lui si sarebbe tagliato? – *No. Non si sarebbe tagliato se la maestra avesse permesso*».

BOE (8 anni). Storia III: «Che cosa ne pensi? – *Gli sta bene. Non bisogna disobbedire.* – E se..., ecc.? – *No, non sarebbe caduto nell'acqua, perché non avrebbe fatto niente*».

PRES (9 anni). Storia I: «Che cosa ne pensi? – *Lui è stato punito come l'altro e anche di più.* – E se non avesse rubato le mele, sarebbe caduto nell'acqua attraversando il fiume? – *No, perché non aveva bisogno di essere punito*».

THÉ (10 anni). Storia I: «È *stato punito. Né l'uno né l'altro avrebbero dovuto rubare. Se non fosse caduto nell'acqua, si sarebbe fatto prendere.* – E se non si fosse fatto prendere? – *Sarebbe caduto nell'acqua. Se no, avrebbe continuato a rubare*».

DIS (11 anni). Storia I: «*Anche lui ha avuto la sua punizione.*

FM 2018-19

Filosofia morale

– È giusto? – *Sì.* – E se non avesse rubato delle mele, sarebbe caduto nell'acqua? – *No, perché* [in questo caso] *non doveva essere punito*».

Ecco adesso alcuni esempi di bambini che non credono più nella giustizia immanente, almeno nelle storie, che abbiamo loro raccontato, cosa naturalmente che non impedisce che questa credenza si trasferisca su altri oggetti, spiritualizzandosi a poco a poco:

GROS (9 anni). Storia III: «Perché è caduto? – *Perché il legno era marcio.* – È perché ha disobbedito? – *No.* – Se non avesse disobbedito, sarebbe ugualmente caduto? – *Sì, sarebbe ugualmente caduto: il legno era marcio*».

FLEU (12 anni). Storia I: «E se non avesse rubato delle mele sarebbe lo stesso caduto? – (Ride) *Il ponte non è tenuto a sapere se lui ha rubato queste mele!*».

BAR (13 anni): «*Forse era un caso; ma questa punizione gli stava bene*».

FRAN (13 anni). Storia I: «E se non avesse rubato delle mele, sarebbe caduto nell'acqua? – *Sì. Se il ponte doveva cadere, sarebbe caduto ugualmente, perché era in cattivo stato*».

Ma, fra questi due gruppi di casi netti, si trova una serie di esempi intermedi, interessanti dal punto di vista della logica infantile e la cui originalità consiste nel dire che l'avvenimento di cui si tratta nelle nostre storie è certo una punizione, ma si sarebbe verificato in ogni modo anche se non ci fosse stata una precedente infrazione.

SCHMA (6 1/2). Storia III: «Perché è caduto nell'acqua? – *Perché ha detto una bugia.* – E, senza questa, sarebbe caduto? – *Sì, perché il ponte era vecchio.* – Allora, perché è caduto? – *Perché ha disobbedito alla sua mamma.* – E se non avesse disobbedito, sarebbe caduto ugualmente? – *Sì. Il ponte era lo*

a.a. 2018-19

stesso vecchio. – Allora, perché quello sarebbe caduto, se non avesse disobbedito? – *Non per quello.* – Perché? – ...».

MERM (9 anni). Storia I: «Che cosa pensi di questo? – *Era ben fatto, per quello che è caduto nell'acqua.* – Perché? – *Era la sua punizione.* – E se non avesse rubato delle mele, sarebbe ugualmente caduto? – *Sì, perché il ponte non era solido. Ma, allora, non sarebbe stato giusto: non aveva fatto niente di male*».

VAT (10 anni): «È *stato punito per la sua cattiva azione.* – E se.., ecc.? – *Può darsi che sarebbe caduto nell'acqua*».

CAMP (11 anni). Storia I: «E se non avesse rubato, sarebbe ugualmente caduto? – *Forse sì, se il ponte era in cattivo stato. Ma forse è il buon Dio che l'ha punito*».

Come si vede, nei piccoli (il caso di Schma è tipico di ciò che si osserva prima dei 7 anni), la contraddizione non è sentita: è inteso che il bambino cade in acqua perché ha disobbedito, ma sarebbe caduto anche se non avesse disobbedito. Fra i grandi, al contrario, la difficoltà è sentita, ma il soggetto si sforza di conciliare le due tesi della giustizia immanente e della casualità meccanica.

Prima di riprendere il problema dal punto di vista della psicologia morale, ci si può quindi chiedere se e in quale modo il bambino cerca di rappresentarsi il meccanismo di questa giustizia immanente alle cose, in cui sembra credere. Stabilisce un legame immediato tra la colpa commessa e la sanzione fisica, oppure cerca di trovare degli intermediari sotto la forma, per esempio, di miracoli o di una qualsiasi causalità artificialistica?

Abbiamo già posto altre volte il problema. Bisogna trascurare i soggetti che rispondono: «È il buon Dio». Si tratta qui certamente di una formula appresa. Molti genitori approfittano delle più piccole coincidenze fra i piccoli incidenti di cui è vittima il bambino e le sue disobbedienze, per dichiarare con convinzione: «Vedi, è il buon Dio che ti punisce», ecc. Ma, al di là di questo intervento degli adulti, noi credia-

FM 2018-19

Filosofia morale

mo che la questione del "come" non si ponga per il bambino. Qualunque sia il modo in cui nasce la credenza nella giustizia immanente, pare del tutto naturale al bambino che una colpa qualsiasi provochi automaticamente la sua sanzione. Infatti, per il bambino la natura non è un sistema di forze cieche rette da leggi meccaniche e che agiscono casualmente. La natura è un insieme armonioso, che obbedisce a leggi che sono morali e fisiche insieme, e che sono soprattutto impregnate, fin nei minimi particolari, di una finalità antropomorfa o anche egocentrica. Sembra così del tutto naturale ai bambini piccoli che la notte venga per farci dormire e che sia sufficiente mettersi a letto per far venire quella grande nuvola nera che produce l'oscurità. Sembra a loro del tutto naturale che i loro movimenti comandino quelli degli astri (la luna ci segue per occuparsi di noi). Insomma, vi è intenzionalità e vita ovunque. Perché quindi le cose non dovrebbero essere complici dell'adulto al punto da assicurare la sanzione quando la sorveglianza dei genitori è stata elusa? Quale difficoltà può esserci al fatto che un ponte crolli sotto un piccolo ladro, quando tutto, nella natura, cospira a salvaguardare quell'ordine nello stesso tempo morale e fisico di cui l'adulto è l'autore e la ragion d'essere?

Fra i grandi (a cominciare dagli 8 anni circa), una simile mentalità a poco a poco scompare. D'altronde, anche la credenza nella giustizia immanente alle cose diminuisce e senza dubbio correlativamente. Ma in quei bambini che hanno conservato questa credenza, anche fra i più piccoli, non vi sono preoccupazioni relative al "come". Avviene qui qualcosa di analogo all'impiego del finalismo nell'adulto. Un uomo incolto può benissimo rifiutare, come "contraria alla scienza", una spiegazione teologica dell'universo, e accettare tuttavia, senza nessuna difficoltà, la nozione che il sole c'è per rischiararci. Il finalismo, benché solidale, all'inizio, con un artificialismo più o meno sistematico, arriva così a sopravvivergli e anche – come succede di ogni nozione ormai abituale – a dare l'illusione della intelligibilità. L'idea della giustizia immanente alle cose non potrebbe certo più nascere nel cervello di un bambino di dodici anni. Ma può permanervi, come

a.a. 2018-19

d'altronde in molti adulti, senza per questo creare dei problemi o far sorgere delle difficoltà.

Noi non abbiamo quindi osservato riflessioni spontanee relative al meccanismo causale della giustizia immanente. Simili preoccupazioni compaiono solo in coloro che non credono più alle "funzioni di polizia" dell'universo fisico. Così Fleu ha potuto dirci scherzando «il ponte non è tenuto a sapere se il bambino ha rubato delle mele» (12 anni). I piccoli non si domandano se il ponte "sa" oppure no quello che succede: si comportano come se il ponte sapesse, o come se il *mana* che dirige le cose sapesse per il ponte, ma non fanno la teoria di questa credenza. Ci si può tuttavia chiedere che cosa risponderebbero quando si chiedesse loro di precisare. Su questo punto, come a proposito delle nostre domande sull'animismo o sull'artificialismo infantile, il bambino non esita a inventare dei miti, i quali ovviamente non hanno nessun valore di credenza, ma sono solo un indice dei legami immediati e inesprimibili stabiliti dal bambino.

SE (6; 6): «*Questo non sarebbe successo se non avesse preso delle mele.* – Il ponte sapeva quello che il bambino aveva fatto? – *No.* – Perché si è rotto? – *Forse il fulmine ha fatto saltare il ponte.* – E il fulmine sapeva? – *Forse il buon Dio aveva visto e ha sgridato facendo il fulmine. Questo ha fatto saltare il ponte e lui è caduto nell'acqua*».

CUS (6 anni): «Il ponte sapeva che lui aveva rubato? – *No, ma ha visto*».

EUR (6 anni): «*Bisogna bene* [che il ponte possa] *saperlo, perché si è rotto e lo ha punito*». – E nella storia II: «Il coltello, sapeva? – *Sì. Ha sentito quello che la maestra ha detto, perché era sulla cattedra. E ha detto: "Siccome il bambino vuole temperare, si taglierà"*».

AR (6 anni): «Il ponte sapeva? – *Sì.* – Come faceva a sapere? – *Aveva visto*».

FM 2018-19

Filosofia morale

GEO (7; 10): «E se lui non avesse rubato delle mele, sarebbe caduto nell'acqua? – *No. Era la sua punizione, perché aveva rubato delle mele.* – Il ponte lo sapeva? – *No* [ma si è rotto], *perché c'era del vento, e il vento lo sapeva*».

Beninteso, non bisogna considerare queste risposte come corrispondenti a delle credenze. Solo l'ultima contiene forse un elemento di credenza spontanea: abbiamo visto spesso, infatti (*R. M.* e *C. P.*), la funzione intelligente che il bambino sembra attribuire al vento. La maggior parte di queste risposte indica quindi semplicemente che il bambino trova del tutto naturale il legame fra la colpa commessa e il fenomeno fisico che serve da sanzione. Quando si obbliga il bambino a spiegare la natura di questo legame, egli inventa una storia, artificialista in un caso, animista in un altro. Ma questo modo di reagire non prova niente più di questo: per il bambino, la natura è complice dell'adulto, e poco importano i procedimenti che essa utilizza.

Tuttavia il caso delle risposte intermedie che abbiamo citato in precedenza, pone un problema. Alcuni bambini affermano subito che il ponte si è rotto per punizione, e che si sarebbe rotto anche se il bambino non avesse rubato delle mele. Si può capire la cosa in un modo molto semplice, se si tiene presente che una forma di causalità alla quale lo spirito aderiva in un dato periodo (come avviene appunto per la precausalità, che è nello stesso tempo morale e fisica, nel bambino dai 2 ai 7 anni) non scompare mai di colpo, ma coesiste per qualche tempo con tipi di spiegazione ulteriori. L'adulto è abituato a queste contraddizioni, alle quali dà verbalmente una parvenza di giustificazione. È dunque normale che si presentino, anche più frequentemente, nel bambino.

Veniamo ora all'essenziale, e chiediamoci che cosa significano, dal punto di vista della psicologia morale, i fatti che abbiamo visto. È opportuno, per questo, precisare in che modo nasce e in che modo scompare la credenza nella giustizia immanente alle cose. L'elemento intellettuale di questa credenza, d'altronde, è di natura tale da facilitare la soluzione della questione dell'origine.

a.a. 2018-19

Quanto a questo problema dell'origine, si può esitare fra tre soluzioni. O la credenza nella giustizia immanente è innata nell'individuo, oppure deriva direttamente dall'insegnamento dei genitori, o infine è un prodotto indiretto della costrizione degli adulti (prodotto al quale di conseguenza collabora il pensiero del bambino sotto la sua duplice natura intellettuale e morale).

La prima soluzione appare molto poco probabile. Tuttavia si è sostenuto che l'onanismo dà origine a sentimenti spontanei di rimorso e all'auto-punizione in atti o in pensieri, e da qui, evidentemente, si potrebbe arrivare a supporre una generale predisposizione, nell'individuo, a vedere negli avvenimenti della vita il marchio della giustizia immanente. Di fatto in coloro che si masturbano si osserva un timore sistematico delle sanzioni immanenti alle cose stesse: non soltanto la paura delle ripercussioni sulla salute, la paura d'istupidirsi, ecc., ma anche una tendenza a interpretare i casi sfortunati della vita come delle sanzioni volute dal destino. Ma tutti questi atteggiamenti si svilupperebbero nel bambino, se egli non avesse acquisito dall'esterno l'esperienza dalla sanzione? Simili idee sorgono, crediamo, indipendentemente da ogni insegnamento diretto dell'adulto e in bambini di cui i familiari ignorano le abitudini intime. Tuttavia è proprio questo ambiente circostante la causa indiretta di queste credenze nella sanzione automatica che promana dalle cose, e i fatti di questo genere ci sembra parlino più a favore della terza soluzione che della prima: infatti, troppi tabù relativi alla sessualità vengono imposti ai bambini fin dai loro primi anni, perché le reazioni più segrete del bambino in questo campo possano venire considerate come realmente innate. Per lo meno, per fare la prova del carattere assolutamente spontaneo dell'autopunizione e delle credenze che ne derivano, bisognerebbe allevare un bambino in condizioni del tutto speciali, per non dire al di fuori di ogni contatto sociale.

Quanto alla seconda soluzione, abbiamo già visto che contiene una gran parte di verità. Molti bambini credono che una caduta o un taglio costituiscono delle sanzioni, perché i loro genitori gli hanno detto «Ti sta bene» oppure «È

FM 2018-19

Filosofia morale

la tua punizione» oppure «Lo ha voluto il buon Dio», ecc. Tuttavia, anche se queste frasi degli adulti spiegano la maggior parte dei nostri casi, non crediamo che ciò sia sufficiente. In altre parole, crediamo che si presentino spesso delle situazioni in cui il bambino, del tutto spontaneamente, considera come una sanzione un accidente di cui è vittima, e questo senza che i suoi genitori glielo abbiano detto e anche senza che gli abbiano suggerito cose analoghe in altre circostanze. In questa ipotesi, il bambino, avendo acquisito, in seguito alla costrizione degli adulti, l'abitudine della sanzione, presterebbe spontaneamente alla natura il potere di esercitare le stesse sanzioni. La terza soluzione ci pare dunque comporti una parte di verità.

Oltre ai fatti relativi all'onanismo, si possono citare parecchi esempi che mostrano quanto facilmente simili atteggiamenti vengono adottati dal bambino:

I. Uno psichiatra svizzero-tedesco molto noto ci ha raccontato che uno dei suoi ricordi d'infanzia più vivi è quello di essere stato trattenuto dal prendere delle mele in un cesto con coperchio dalla caduta inaspettata del coperchio stesso. Il cesto era aperto ed egli aveva già la mano dentro, senza d'altronde pensare che stava per rubare, quando il coperchio si è abbattuto sul suo braccio: egli allora ha avuto istantaneamente l'impressione di agire male e, nello stesso tempo, di essere punito. Nessuno era presente alla scena.

II. Un altro ricordo. Un bambino cercava spesso degli animali per le sue collezioni di storia naturale. I giorni in cui aveva qualcosa da rimproverarsi, aveva il presentimento che la raccolta era cattiva e che lo era a causa delle colpe commesse.

III. Abbiamo citato altrove (*R. M.*, p. 136) il caso del sordomuto D'Estrella, studiato da W. James, che associava la luna alle sanzioni di cui era oggetto.

IV. Abbiamo anche già descritto (*R. M.*, p. 82) la reazione

a.a. 2018-19

singolare di quei bambini che consideravano gli incubi notturni come delle punizioni per le colpe della giornata.

In queste quattro osservazioni, che si potrebbero moltiplicare, ci sembra che l'atteggiamento dei bambini si manifesti senza influenza diretta degli adulti: il soggetto è il solo a sapere quello che gli succede e si guarda bene dal parlarne poi ai suoi. Certamente non si può provare che i bambini non abbiano mai sentito i loro genitori invocare la giustizia immanente: forse tutti i genitori lo fanno. Ma la facilità con la quale il bambino interpreta ogni cosa in funzione della giustizia immanente ci sembra indichi che vi è qui una tendenza che corrisponde alla sua mentalità, e questo è tutto ciò che volevamo stabilire.

La credenza nella giustizia immanente deriva dunque da un trasferimento sulle cose dei sentimenti acquisiti sotto l'influenza della costrizione degli adulti. Ma dire questo non basta a chiarire del tutto il significato morale del fenomeno. Per comprenderlo, dobbiamo anche chiederci in che modo simili credenze scompaiono o almeno diminuiscono d'importanza con l'età. In realtà, è un risultato degno di attenzione la progressiva diminuzione con l'età delle risposte che rivelano l'esistenza di queste credenze. A che cosa è dovuta questa diminuzione?

Si potrebbe chiamare in causa semplicemente l'estendersi dell'esperienza e i progressi dell'intelligenza del bambino. L'esperienza mostra che le cattive azioni possono restare impunite e le buone azioni possono restare senza ricompensa. Più il bambino è intellettualmente sviluppato, più vedrà queste cose. Una simile spiegazione, in parte vera, sarebbe tuttavia un po' troppo semplice se la si presentasse escludendo tutte le altre. Infatti, non è molto semplice tener conto dell'esperienza. Più si analizza questo comportamento che consiste nell'interrogare i fatti, più si vede quanto è complesso e delicato. Non solo l'esperienza presuppone un intervento attivo dell'intelligenza, ma è anche necessaria, per eliminare i fattori affettivi che rischiano di falsare le interpretazioni, una vera morale del pensiero, morale che non potrebbe svilupparsi che

FM 2018-19

Filosofia morale

in determinate situazioni individuali o sociali. Lévy-Bruhl ha mostrato molto bene come le società inferiori restano impermeabili all'esperienza quando sono in gioco le credenze vitali della collettività. E nel vedere come i "primitivi" si comportano per giustificare un atteggiamento magico o mistico nonostante i ripetuti scacchi, si pensa inevitabilmente ad alcuni dei nostri contemporanei che non si lasceranno mai istruire dai fatti. Per non parlare della giustizia immanente, quante brave persone continuano a pensare che, anche sulla terra, le azioni sono oggetto di eque sanzioni, e preferiscono supporre qualche colpa nascosta per spiegare la sfortuna di un vicino, piuttosto che ammettere una distribuzione fortuita degli eventi! Oppure, per gli spiriti più caritatevoli, quanto è più facile invocare il mistero del destino per difendere, nonostante tutto, la giustizia universale, piuttosto che interpretare gli avvenimenti indipendentemente da ogni presupposizione! È quindi chiaro che, anche nell'adulto, l'accettare o il respingere l'ipotesi della giustizia immanente è questione non di esperienza pura, di constatazione scientifica, ma di valutazione morale e di un certo atteggiamento complessivo.

Non è quindi semplicemente l'esperienza, ma saranno determinate esperienze morali che orienteranno il bambino verso l'una o l'altra direzione. Quali sono queste esperienze? Si può naturalmente presupporre anzitutto che sia la scoperta dell'imperfezione della giustizia degli adulti: quando il bambino subirà delle ingiustizie da parte dei suoi genitori o dei suoi maestri – e questo è quasi inevitabile – evidentemente crederà di meno a una giustizia universale ed automatica. A questo proposito si può ricordare la crisi, così importante dal punto di vista dell'evoluzione delle credenze, che Bovet ha descritto nel campo della pietà filiale. Ma questa scoperta dell'insufficienza della giustizia degli adulti è solo un episodio nel movimento d'insieme che porta il bambino dalla morale dell'obbedienza a quella della cooperazione. Proprio in questo processo generale, e nelle conseguenze che ne derivano relativamente alla nozione di retribuzione occorre, ci sembra, cercare in ultima analisi la spiegazione della scomparsa progressiva della "giustizia immanente".

a.a. 2018-19

4. Giustizia retributiva e giustizia distributiva

Nei tre ultimi paragrafi, siamo giunti alla conclusione che l'importanza della sanzione espiatoria sembra diminuire con l'età, e questo nella misura in cui la cooperazione prevale sulla costrizione degli adulti. Occorre ora affrontare lo studio degli effetti positivi della cooperazione nel campo della giustizia e, per questo, analizzare anzitutto i possibili conflitti fra la giustizia distributiva o egualitaria e la giustizia retributiva. Si può, infatti, supporre, e proprio questo cercheremo di dimostrare, che le idee egualitarie si impongono in funzione della cooperazione, e costituiscono così una forma di giustizia che, senza essere in contraddizione con le forme evolute della giustizia retributiva (la sanzione per reciprocità è giustamente dovuta ai progressi di queste nozioni), si oppone alle forme primitive di sanzione e finisce anche col far primeggiare l'eguaglianza sulla retribuzione, tutte le volte che fra esse vi è un conflitto.

Ora, i conflitti di questo genere sono frequenti nella vita del bambino. Avviene molto spesso che i genitori o i maestri favoriscano il bambino obbediente a spese degli altri. Una simile disuguaglianza di trattamento, giusta dal punto di vista retributivo, è ingiusta dal punto di vista distributivo. Come la giudicherà il bambino, a seconda della sua età? A questo proposito, abbiamo raccontato tre storie ai nostri soggetti, chiedendo dopo ognuna se era giusto o no favorire il bambino bravo. La difficoltà del colloquio sta nel fatto che in questi casi interferiscono necessariamente due questioni: quella della severità dell'adulto (questione di grado) o quella del conflitto fra la retribuzione e l'eguaglianza (questione di principio). Solo la seconda è interessante; tuttavia, è difficile eliminare la prima. Noi ci siamo limitati a variare le nostre storie, nel modo seguente: nel primo racconto non si parla di nessuna colpa in particolare, e si mette in conflitto, in astratto, la giustizia retributiva e la giustizia distributiva; il secondo riguarda colpe senza importanza e sanzioni minime; il terzo, infine, presenta una sanzione che può sembrare molto severa al bambino. Nonostante le variazioni (che si caratterizzano natural-

FM 2018-19

Filosofia morale

mente con scarti nell'età media dei tipi corrispondenti di risposte), l'evoluzione delle reazioni obbedisce a una legge relativamente costante: fra i piccoli, la sanzione prevale sull'eguaglianza, mentre fra i grandi avviene l'opposto.

Ecco la prima storia: «Una mamma aveva due figlie, una obbediente, l'altra disobbediente. Questa mamma voleva più bene a quella che le obbediva e dava a lei le fette di torta più grandi. Che cosa pensi di questo?». Secondo le statistiche della Rambert, il 70% dei bambini dai 6 ai 9 anni e solo il 40% dei soggetti dai 10 ai 13 anni approvano la mamma. Naturalmente queste cifre hanno solo un valore indicativo.

Ecco alcuni esempi di bambini che fanno predominare la giustizia distributiva sull'eguaglianza:

BAR (6 anni): «*Era giusto. L'altra era disobbediente.* – Ma era giusto dare di più a una che all'altra? – *Sì. Lei* [la disobbediente] *deve fare sempre quello che le dicono*».

WAL (7 anni): «*Bisognava dare a tutte e due la stessa cosa* [se erano gentili] *e a quella che era cattiva, niente. Lei non aveva che da essere gentile*».

GIS (7 1/2): «La mamma ha fatto bene? – *Sì, perché si deve sempre obbedire alla mamma.* – Era giusto dare più a una che all'altra? – *Sì, perché se no lei sarebbe sempre più disobbediente, e alla mamma non piace molto. Lei vuole più bene a quelli che le obbediscono*».

BE (7; 9): «*Andava bene.* – Era giusto? – *Sì, per far vedere all'altra come le vorrebbe bene se lei obbedisse, perché poi lei diventi obbediente*».

VER (8 anni): «*Lei fa bene a ricompensare quella che è obbediente.* – Era giusto? – *Sì. Se fossero state tutte e due obbedienti, lei avrebbe dato a tutte e due il pezzo grosso*».

GRA (9; 4): «*Era giusto.* – Perché? – *Perché lei obbediva a quello che le diceva. L'altra bisognava punirla.* – Era giusto che la mamma volesse più bene a una che all'altra? – *Sì, perché l'altra era disobbediente*».

a.a. 2018-19

HERB (9; 10): «*Era giusto, perché la più obbediente deve avere le cose migliori. Quando si è obbedienti, ci danno le cose migliori*».

PIT (9 anni): «*Era giusto, perché quelli che sono ubbidienti meritano più cose di quelli che sono disobbedienti.* – Era giusto che lei non volesse bene a loro nello stesso modo? – *Sì*».

BA (10; 5), bambina che è la prima della sua classe ed ha in qualche misura quella mentalità che le scolare chiamano da "santerella": «Era giusto quello che ha fatto la mamma? – *Lei era giusta!* (alza le spalle). – Perché? – *Perché ricompensava quella che era obbediente*».

DEA (11 anni): «.*La mamma ha fatto bene.* – Perché? – *Perché lei era obbediente. L'altra non aveva il diritto di averne tanta come quella che obbediva*».

Ecco ora degli esempi di bambini per i quali l'eguaglianza deve prevalere sulla giustizia retributiva:

MON (6 anni, F): «È giusto? – *No.* – Perché? – *Lei doveva dare a tutte e due lo stesso.* – Perché? – ... – Era giusto quello che ha fatto la mamma? – *No*».

RI (7; 6): «*Bisognava dare a tutte e due la torta.* – Anche a quella disobbediente? – *Sì.* – Perché? – *Se non le si dà, non è giusto*».

SCA (7; 6) ripete correttamente la storia e capisce bene che si tratta di una misura repressiva. Ma afferma: «*Non è giusto. Bisogna avere sempre le stesse parti. È come da noi, quando c'è un pezzo di torta più grande, io lo prendo, allora mio fratello me lo strappa di mano*».

FM 2018-19

Filosofia morale

PA (8 anni): «*Bisogna dare a tutte e due lo stesso*». Pa capisce bene che è stato dato di meno a una «*perché avrebbe dovuto essere brava*», ma sostiene che occorre l'uguaglianza.

MER (9; 6, F): «*Quella che era disobbediente doveva obbedire, ma la mamma doveva darle ugualmente lo stesso.* – Perché? – *Perché non ci vogliono gelosie*».

PRES (10; 0): «*La mamma doveva voler bene anche all'altra e trattarla bene, e forse lei sarebbe diventata più obbediente.* – È giusto dare di più a quella che è più obbediente? – *No*».

THÉ (10; 7, F): «*Lei avrebbe dovuto dare a tutte e due lo stesso.* – Perché? – *Perché erano le sue due figlie, lei doveva voler bene a tutte e due nello stesso modo*».

SON (10; 7): «*Se lei dà di più a quella più gentile, l'altra è ancora più cattiva.* – Ma non era giusto dare di più alla più obbediente? – *No.* – Perché? – *Solo perché era gentile, non bisognava darle tutto*».

JAX (11 anni): «*La mamma faceva male.* – Perché? – *Lei avrebbe dovuto dare a tutte e due lo stesso pezzo di torta. Forse non era colpa sua se era disobbediente. Forse era colpa dei suoi genitori.* – No. Era colpa sua. – *Si sarebbe dovuto ugualmente darle lo stesso pezzo di torta*».

DIS (11 anni, F): «*Lei avrebbe dovuto dare a tutte e due la stessa cosa.* – Perché? – *Perché lei sarà sempre più cattiva. Lei si vendicherà contro sua sorella.* – Perché si vendicherà? – *Perché lei ha solo un piccolo pezzo di torta.* – Era giusto quello che ha fatto la mamma? – *Non era giusto*».

ERI (12; 5): «*Lei deve voler bene a tutte e due allo stesso modo, senza fare differenze. Può voler più bene a quella obbediente, ma senza farlo vedere, per non fare gelosie*».

HOL (12; 5, F): «*Anche se l'altra non era obbediente, lei non doveva fare differenze, fra le due. Doveva punirle diversamente.* – Perché niente differenze? – *Si deve voler bene ai bambini nello stesso modo. A volte l'altra è gelosa*».

a.a. 2018-19

MAG (12; 11 F): «*Non era giusto. Forse tutta la colpa non era della disobbedienza. Si doveva insegnarle e non solo volerle meno bene. Se no diventerà sempre più cattiva*».

DEJ (13; 2): «*Non era giusto. Al contrario, la mamma avrebbe dovuto essere eguale come con l'altra. Forse sarebbe diventata migliore. Forse era gelosa e più sciocca di prima* [in questo modo]. *Comunque, bisogna amare i propri bambini allo stesso modo*».

PORT (13; 10, F): «*Non era giusto. L'altra vedeva che non le volevano bene. Lei non si preoccupava di correggersi*».

Come si vede, l'opposizione dei due tipi di risposte è molto netta. Per i piccoli, la necessità della sanzione prevale al punto che non si pone neppure la questione dell'eguaglianza. Per i grandi, l'esigenza della giustizia distributiva supera quella della retribuzione, anche dopo una riflessione sull'insieme dei dati presenti. È vero che si trovano i due tipi di risposte a ogni età, anche se in proporzioni variabili. Ma è naturale che l'evoluzione del giudizio morale, su un punto così delicato, sia meno regolare di quella di un giudizio semplicemente constatativo, data la moltitudine delle possibili influenze. In un ambiente in cui si pratica su larga scala la punizione e in cui pesa sui bambini una regola rigida, questi, supponendo che non si siano interiormente ribellati, per lungo tempo ammettono che la sanzione prevale sull'eguaglianza. In una famiglia numerosa, dove l'educazione morale viene attuata attraverso esempi più che mediante una costante sorveglianza dei genitori, l'idea di eguaglianza potrà svilupparsi molto prima. Non si può dunque parlare di livelli netti in psicologia morale. Così è tanto più significativa l'evoluzione che abbiamo osservato dai 6 ai 13 anni, e di cui l'età di 9 anni sembra il punto critico. Infatti, la differenza fra 70% e

FM 2018-19

40% è notevole, specialmente se si osserva che dopo i 13-14 anni è data la preferenza alla sanzione solo nel 25% dei casi studiati.

Prima di passare all'esame delle altre due storie, e di cercare di trarre una conclusione da questi fatti, osserviamo ancora quanto è diverso l'atteggiamento dei bambini che attribuiscono un primato alla retribuzione rispetto a quello dei bambini che richiedono l'eguaglianza perfetta. I primi non cercano di capire il contesto psicologico: trattano gli atti e le sanzioni come dei puri dati da mettere in equazione, e questa specie di morale meccanica, questo materialismo della giustizia retribuitiva così vicino al realismo morale che abbiamo in precedenza studiato, li rende insensibili alle sfumature umane del problema. Al contrario, la maggior parte delle risposte che abbiamo citato come esempi della predominanza delle esigenze di eguaglianza, rivelano una comprensione morale assai più fine: la preferenza della madre per la figlia obbediente scoraggerà l'altra, la renderà gelosa, la spingerà alla rivolta, ecc. Tutte queste osservazioni così giuste di Pres, di Son, di Eri, ecc., ci indicano a sufficienza che il bambino non fa più una lezione di morale, come quelli che difendono la sanzione, ma cerca semplicemente di comprendere la situazione dall'interno, sotto l'influenza, è evidente, delle esperienze che ha compiuto egli stesso oppure che ha osservato intorno a sé. Possiamo così, ancora una volta, opporre la cooperazione, fonte di reciproca comprensione, alla costrizione, fonte di verbalismo morale. Jax arriva perfino a supporre che i bambini non sono sempre disobbedienti per colpa propria, ma a volte per colpa dei propri genitori. Lo psicologo non può che ammirare una simile osservazione, di cui il senso comune degli adulti sembra ancora così poco capace. Riassumendo, possiamo fin d'ora supporre che i bambini i quali mettono la giustizia retributiva al di sopra della giustizia distributiva, sono quelli che accettano il punto di vista della costrizione degli adulti, mentre quelli che antepongono l'eguaglianza alla sanzione sono quelli che hanno imparato dai rapporti tra bambini (o più raramente dai rapporti di reciproco rispetto fra adulti e bambini) a capire meglio le situazioni

psicologiche e a giudicare secondo norme morali di un tipo nuovo.

Detto di sfuggita, si vede come i risultati di questo colloquio confermano ciò che abbiamo visto al § 1 sui giudizi dei bambini a proposito dell'utilità delle sanzioni. Per molti grandi, il bambino a cui si era fatta comprendere la portata dei suoi atti era meno esposto alla recidiva del bambino severamente punito: ugualmente, per ciò che riguarda il presente problema, la sanzione sistematica appare nociva a tutti coloro il cui senso psicologico si è affinato in esperienze familiari e sociali.

Passiamo alla seconda storia, il cui scopo è di permettere l'analisi dello stesso problema, ma a proposito di piccoli fatti senza importanza morale: «Un giorno una mamma passeggia con i suoi bambini lungo il Rodano, è un pomeriggio di vacanza. Alle quattro, la mamma dà a ciascuno un panino. Ognuno si mette a mangiare, tranne il più piccolo, che è svagato e lascia cadere il suo panino nell'acqua. Che cosa fa la mamma? Deve dargliene un altro? Che cosa dicono i grandi?».

Le risposte possono essere di tre tipi: non dare di nuovo un panino (sanzione), darlo perché ciascuno abbia il suo (eguaglianza), o darne un altro perché il bambino è piccolo (equità, ossia eguaglianza tenendo conto delle circostanze, nel caso particolare delle differenze di età). La Rambert ha ottenuto i seguenti valori percentuali sui 167 bambini che ha interrogato:

	Sanzione %	Eguaglianza %	Equità %
6-9 anni	48	35	17
10-12 anni	3	55	42
13-14 anni	0	5	95

Dal canto nostro, abbiamo presentato ad altri bambini una variante dello stesso racconto, destinata a eliminare il fattore equità, che fa intervenire la differenza di età: «Una mamma è in un piccolo battello, con i suoi bambini, sul lago. Alle quattro dà a ciascuno un panino. Uno dei bambini "fa il matto"

FM 2018-19

Filosofia morale

sul bordo del battello, si sporge sopra l'acqua e lascia cadere il suo panino. Che cosa bisogna fare? Non dargli più niente, oppure ciascuno gli deve dare un pezzetto del suo panino?».

Le cifre sono qui del 57% per la sanzione e del 43% per l'eguaglianza, fra i 6 e gli 8 anni, e del 25% per la sanzione contro il 75% per l'eguaglianza fra i 9 e i 12 anni.

Ecco degli esempi di risposte favorevoli alla sanzione:

VA (6 1/2): «*Non bisogna dargliene un altro, perché lo ha lasciato cadere.* – Che cosa dice il grande? – *Non era contento perché il piccolo aveva lasciato cadere il suo pane. Ha detto che era male.* – Sarebbe stato giusto dargliene un altro? – *No, non avrebbe dovuto lasciar cadere il suo pane*».

MON (6 1/2, F): «*Non bisogna ridargliene.* – Perché? – *Perché la mamma non era contenta.* – E che cosa avrebbe detto la sorella grande? – *Che bisogna ridargliene uno*» [si veda l'opposizione della solidarietà e della retribuzione!].

PAIL (7 anni): «*Non bisogna ridargliene. Non c'era bisogno che lo lasciasse cadere.* – E i grandi, che cosa avrebbero detto se il piccolo ne avesse avuto ancora? – *Che non era giusto: "Il piccolo lo ha lasciato cadere nell'acqua e tu gliene ridai uno".* – Era bene ridargliene uno? – *No, non è stato gentile*».

DED (8 anni): «*Non bisogna ridargliene, perché l'ha lasciato cadere.* – Che cosa ha fatto la mamma? – *Lei voleva sgridarla.* – Che cosa hanno pensato le sorelle grandi? – *Che era giusto, perché lei non aveva fatto attenzione*».

WY (9 anni): «*Non bisogna ridarne.* – Perché? – *Per punizione*».

Le risposte favorevoli alla sanzione, date a proposito della storia del battello, sono naturalmente dello stesso tipo. Ecco tuttavia ancora due esempi che dimostrano quanto il criterio della giustizia, per quelli che fanno predominare la retribuzione sull'eguaglianza, rimane eteronomo e dipendente dalla volontà dei genitori:

a.a. 2018-19

SCHMA (7 anni): «*Non c'era bisogno di fare il matto sul battello. Questo gli insegna per un'altra volta.* – Allora, che cosa bisogna fare? – *Non dividere.* – E se la mamma dice di dividere? – *Bisognava obbedire.* – Ma è giusto o no? – *Giusto, perché bisogna obbedire alla mamma*».

JUN (9 anni): «*Non bisogna dividere, perché era colpa sua.* – I suoi fratelli decidono di dividere. È giusto? – *Io non so.* – È gentile? – *Sì, gentile.* – Giusto e gentile? – *Più gentile che giusto.* – La mamma dice di dividere. È giusto? – *Sì, allora è giusto*».

Ecco ora dei casi di bambini per i quali l'eguaglianza deve prevalere sulla sanzione. Veramente, si trovano già, nel gruppo precedente, dei soggetti che invocano l'eguaglianza: bisogna, dicono, punire lo sciocco, se no avrà due panini invece di uno, cosa che è contraria all'eguaglianza. Ma, in questi soggetti, tale preoccupazione compare solo in modo derivato in rapporto alla preoccupazione della sanzione, mentre, nei bambini che seguiranno, la ricerca dell'eguaglianza costituisce il movente principale e prevale su ogni sanzione:

SCA (7 anni): «*Bisogna ridargliene, perché il bambino ha fame.* – Che cosa hanno detto gli altri? – *Bisogna dare il pane, perché i grandi ne hanno, e bisogna bene che* [anche] *il piccolo ne abbia*».

ZI (8; 8): «*Bisogna ridarne, perché i piccoli non sono molto intelligenti: non sanno quello che fanno.* – È giusto di fronte ai grandi, o no? – *Non è giusto che i grandi abbiano il pane e il piccolo no. I grandi avrebbero dovuto dividere*».

PER (11 anni): «*Si dovrebbe dargliene di nuovo, perché non è per colpa sua che ha lasciato cadere il pane, e non è giusto che lui ne abbia meno degli altri*».

XA (12 anni): «*Si sarebbe dovuto ridargliene un poco, togliendo da questo panino quello che il bambino aveva già mangiato.*

FM 2018-19

Filosofia morale

– Che cosa hanno detto gli altri? – *Secondo se erano gentili o cattivi, hanno detto: "Datene a lui come quello che abbiamo noi, è giusto", oppure: "Peggio per lui!"*».

MEL (13 anni, F): «*Si sarebbe dovuto dividere quello che restava agli altri bambini per darne ancora un pezzo al piccolino.* – Era giusto ridargliene? – *Sì, ma il bambino avrebbe dovuto stare attento.* – Che cosa vuol dire "giusto"? – *È l'eguaglianza fra tutti*».

Ecco ancora alcune risposte ottenute con la storia del battello. Questa variante differisce dalla precedente in quanto il carattere della colpa è più accentuato nel bambino che ha perso il suo pane, e il bambino non è presentato come un piccolino. Quindi la sanzione ha più probabilità di prevalere sull'eguaglianza. Tuttavia le reazioni sono identiche, e il bisogno di eguaglianza viene opposto, anche in questo caso, dopo i 7-8 anni, alla sanzione richiesta dall'adulto.

WAL (7 anni): «*Bisognava dividere.* – Ma la mamma ha detto: "No, gli sta bene. Lui ha fatto il matto. Non bisogna dividere". Era giusto? – *Non era giusto, perché lui ne avrebbe avuto meno degli altri.* – Quando si è fatto il matto, non è giusto che se ne abbia meno degli altri? – ... – Se tu fossi il papà, che cosa diresti? – *Che bisogna ridargliene*».

ZEA (8 anni): «*Bisognava dividere.* – Era più giusto, o solo gentile, dividere? – *Più giusto.* – Ma la mamma ha detto: "No, è colpa sua". – *Io, avrei diviso.* – Ma se la mamma dice di no? – *Sì, bisogna dividere*».

ROB (9 anni): «*Sì, bisogna* [ri]*dargliene.* – *Ma lui aveva fatto il matto.* – *Bisognava dividere.* – Lui che cosa aveva fatto? – *Aveva giocato. A volte, si perdono dei soldi. È peggio!* – Ma la mamma aveva proibito di sporgersi. Che cosa avrebbe detto, lei, che bisogna ridargliene o no? – *Che non bisognava dividere.* – E gli altri bambini, che cosa avrebbero detto? – *Bisognava dividere, perché non era giusto*».

a.a. 2018-19

SCHMO (10 anni): «*Bisognava che ciascuno gliene desse un pezzo.* – Era più giusto, o solo più gentile? – *Era più gentile, e anche più giusto.* – E se la mamma dice che non bisogna dividere? – *Bisogna obbedire, ma non è giusto*».

Ecco ora alcuni casi di bambini che, senza naturalmente avere un vocabolario adeguato, distinguono con i giuristi l'equità e la giustizia. Secondo questi bambini, dal punto di vista della giustizia pura non bisognerebbe dare più niente a colui che ha perso il suo pane, perché ha avuto la sua parte come gli altri e non ha importanza che abbia perso il suo pane. Ma, oltre alla giustizia, è opportuno badare alle circostanze di ciascuno: il bambino è piccolo, maldestro, ecc., quindi una specie di superiore eguaglianza esige che gli si dia di nuovo del pane. Questo atteggiamento sfumato si osserva, naturalmente, solo in bambini dai 9 ai 12 anni. Prima, il bambino prova già simili sentimenti, ma non li distingue da quello della giustizia pura e semplice. Ecco degli esempi:

DEP (9 anni, F): «*Bisognava darne di nuovo.* – Che cosa hanno detto i grandi? – *Non è giusto. Tu ne hai dato due alla piccola e uno a noi.* – Che cosa avrebbe risposto la mamma? – *È la più piccola. Voi dovete essere ragionevoli*».

BRA (9 anni): «*Lui non doveva lasciarlo cadere. Non deve riaverne. Ma sarebbe più giusto che ne avesse di nuovo, che gliene ridessero.* – Questo sarebbe più giusto o solo più gentile? – *Più gentile, perché lui non ha bisogno di farlo cadere in acqua*».

CAMP (11 anni, F): «*Il piccolo avrebbe dovuto stare attento, ma era piccolo, e allora si poteva ridargliene un pezzetto.* – Che cosa hanno detto gli altri? – *Loro sono stati gelosi e hanno detto che bisognava darne un pezzo anche a loro. Ma il piccolo meritava che gli si desse un pezzettino. I grandi dovevano capire.* – Tu trovi che è giusto ridargliene? – *...Sì! Era un male* [dispiaceva] *per il piccolo; quando si è piccoli, non si capisce quello che si fa*».

FM 2018-19

Filosofia morale

Passiamo alla nostra terza storia. Saremo brevi: le risposte date confermano completamente le precedenti. Ma siccome qui la sanzione è particolarmente severa, il sentimento di eguaglianza prevale prima sul bisogno di retribuzione: «In una famiglia c'erano molti fratelli. Tutti avevano dei buchi nelle scarpe. Il papà un giorno dice di portare le scarpe dal calzolaio, per farle aggiustare. Però, siccome uno dei fratelli aveva disobbedito alcuni giorni prima, il papà gli dice: "Tu non andrai dal calzolaio. Tu puoi tenerti i tuoi buchi, perché sei disobbediente"». I bambini di 6 e 7 anni sono divisi: 50% per l'eguaglianza, 50% per la sanzione. Invece, a partire dagli 8 anni, quasi i 9/10 sono per l'eguaglianza.

Ecco due esempi di bambini che approvano una simile sanzione:

> NEU (7 anni): «Che cosa ne pensi? – *È giusto.* – Perché? – *Perché lui aveva disobbedito*».

> FAL (7 anni): «*È giusto.* – Perché? – *Perché lui era cattivo.* – È giusto o no, che non gli si mettano delle suole nuove? – *È giusto.* – Se tu fossi il papà, porteresti lo stesso le sue scarpe, o no? – *Io non le porterei*».

Ed ecco alcuni esempi di bambini che desiderano l'eguaglianza:

> ROB (9 anni): «*Non era giusto. Il papà ha detto a tutti che voleva farlo*».

> WALT (10 anni): «*Non era giusto.* – Perché? – *Perché un bambino sarebbe ben calzato e l'altro avrebbe i piedi bagnati.* – Ma lui aveva disobbedito... Che cosa ne pensi? – *Che non era giusto*».

> NUS (10 anni): «*Non è giusto.* – Che cosa avrebbe dovuto fare il papà? – *Punirlo in un altro modo*».

Così, nonostante le variazioni delle nostre storie, le risposte sono sempre le stesse. In caso di conflitto fra la giustizia retributiva e la giustizia distributiva, i piccoli preferiscono la sanzione e i grandi l'eguaglianza. Il risultato è lo stesso, sia che si tratti di sanzioni nettamente espiatorie, come nelle storie I e III, o di una sanzione per la conseguenza dell'atto, come nella storia II. Osserviamo anche, prima di cercare un'interpretazione, che così come a proposito del realismo morale, le reazioni al colloquio, ossia le riflessioni teoriche del bambino, sono sempre in ritardo di un anno o due sulle proprie reazioni nella vita quotidiana, ossia sui sentimenti morali effettivi. Il bambino di 7 anni che considera giuste le sanzioni di cui parlano le nostre storie, sentirebbe di colpo la loro ingiustizia se si trattasse di lui o dei suoi compagni. Il colloquio deforma quindi inevitabilmente il giudizio morale. Ma il vero problema, qui come in precedenza, è di sapere se i prodotti del colloquio sono semplicemente in ritardo su quelli della vita o se invece non corrispondono a niente di vissuto. Come a proposito del realismo morale, pensiamo che vi sia soprattutto del ritardo e che i nostri risultati corrispondano a ciò che si osserva nella vita reale, benché con dei dislivelli temporali. In generale, è quindi esatto dire che, se la sanzione predomina nei primi anni, l'eguaglianza finisce con il prevalere durante lo sviluppo mentale.

A che cosa si può ricondurre una tale evoluzione? È naturale che l'eguaglianza prevalga sulla sanzione per reciprocità, poiché la prima deriva dalla seconda. Quanto alla sanzione espiatoria, non abbiamo nulla di nuovo da dire. Non si vede come avrebbe potuto nascere questa nozione, se non sotto gli effetti della costrizione degli adulti. Non vi è nulla nelle idee di bene e di male che implichi la ricompensa o il castigo. In altre parole, solo in conseguenza di associazioni estrinseche, i sentimenti altruistici o egoistici sono legati all'attesa delle sanzioni. Se è così, da dove possono venire queste associazioni, se non dal fatto che, fin dalla più tenera età, gli atteggiamenti del bambino vengono sanzionati dall'adulto?

Ma, dato ciò, come spiegare questa osservazione, che la giustizia retributiva, la quale, in caso di conflitto con la giustizia distributiva, prevale sistematicamente nei primi anni, diminui-

a.a. 2018-19

FM 2018-19

Filosofia morale

sce di importanza con l'età? Non si può affermare che la paura delle punizioni sia meno forte a dieci anni che a sei. Al contrario, a partire dai sette-otto anni, alle punizioni familiari si aggiungono le penalità scolastiche, e, se le sanzioni sono forse meno frequenti a questa età che a quattro-cinque anni, in cambio hanno una gravità di natura tale da impressionare la coscienza. Il sentimento della giustizia retributiva dovrebbe così aumentare d'importanza con l'età ed essere abbastanza vivo per controbilanciare il bisogno di eguaglianza quando si manifesta. Perché non è così?

Evidentemente interviene un fattore nuovo: il bisogno di eguaglianza, invece di presentarsi in forma identica nelle diverse età, sembra diventare sempre più forte con lo sviluppo morale. Si possono qui pensare due soluzioni. Anzitutto potrebbe essere che l'egualitarismo, proprio come la giustizia retributiva, derivasse dal rispetto del bambino per l'adulto. Vi sono dei genitori molto scrupolosi in fatto di giustizia, e che inculcano nei propri bambini una viva preoccupazione dell'eguaglianza. Così forse la giustizia distributiva rivela un secondo aspetto della costrizione degli adulti. Ma potrebbe anche essere che, invece di risultare da una pressione diretta dei genitori o dei maestri, l'idea di eguaglianza si sviluppasse essenzialmente per reazione dei bambini gli uni agli altri, a volte anche a spese degli adulti. Molto spesso l'ingiustizia subita fa prendere coscienza delle leggi di eguaglianza. In ogni caso, non si vede come una simile nozione potrebbe assumere una qualche realtà per il bambino prima che egli tratti con i suoi simili, in famiglia o a scuola. Il puro rapporto da bambino ad adulto non comporta affatto eguaglianza. Ora, nascendo in occasione del contatto dei bambini fra di loro, l'egualitarismo deve almeno svilupparsi con il progresso della cooperazione fra bambini.

Non possiamo ancora scegliere fra queste due spiegazioni, ma proprio a facilitare questa scelta serviranno essenzialmente le analisi che seguiranno. Però i fatti che abbiamo esposto parlano già a favore piuttosto della seconda soluzione. Infatti, abbiamo osservato che i soggetti favorevoli alla giustizia retributiva non sono, in generale, quelli che hanno mag-

a.a. 2018-19

giore penetrazione psicologica. Essi sono degli apologeti più che dei moralisti o degli psicologi. Al contrario, quelli che sono favorevoli all'eguaglianza, danno prova di una fine sensibilità per i conflitti morali. Molto spesso, in loro, sembra che questo sentimento costituisca il prodotto di riflessioni fatte sulle imperfezioni dell'adulto. In ogni caso, è notevole vedere con quanta forza sanno opporre la giustizia alle decisioni d'autorità. Ma tutto ciò è ancora solo un'impressione. Per poter fare delle affermazioni conclusive, dobbiamo dunque cercare di approfondire l'analisi della giustizia distributiva e dell'uguaglianza fra bambini.

5. Eguaglianza e autorità

Il primo punto che è opportuno determinare, in questa ricerca, ci sembra quello di sapere sotto quale forma e in quali rapporti con l'età si presentino i possibili conflitti fra il sentimento di giustizia e l'autorità degli adulti. Quando ci si richiama ai ricordi d'infanzia, molto spesso si trovano come esempi d'ingiustizia (oltre, naturalmente, a casi di sanzioni immotivate), delle disuguaglianze (differenze) di trattamento da parte dei genitori. Infatti, è difficile, quando si divide un lavoro fra diversi bambini, o si dimostra a ognuno il proprio affetto o il proprio interesse, osservare una stretta uguaglianza e non urtare i sentimenti intimi più delicati. In particolare avviene molto spesso che un bambino provi, costantemente o per poco, quei "sentimenti di inferiorità" sui quali Adler ha tanto insistito e che rende i migliori gelosi, loro malgrado, dei fratelli e delle sorelle: la più piccola imprudenza nei riguardi di questi bambini sensibili, allora, porta in loro una vaga impressione di ingiustizia, più o meno fondata. Che cosa avviene dunque, quando si raccontano ai bambini, nella forma grossolana e schematica che è necessaria in un colloquio indirizzato a tutti, delle storie che pongono in conflitto il bisogno di eguaglianza e il rispetto dell'autorità? I soggetti esaminati daranno ragione all'adulto, per rispetto dell'autorità (confondendo in questo caso la giustizia con la legge, anche se quest'ultima è ingiusta), o difenderanno l'eguaglianza per rispet-

FM 2018-19

Filosofia morale

to dell'ideale interiore, anche se quest'ultimo è in opposizione con l'obbedienza? Come ci si può aspettare dopo i risultati precedenti, abbiamo trovato nei piccoli una predominanza della prima soluzione, e, con l'età, una netta progressione nella direzione della seconda.

Ci siamo serviti delle quattro storie seguenti:

STORIA I. C'era una volta un campo di esploratori (o di esploratrici). Ognuno a turno doveva lavorare per mettere tutto in ordine e fare quello che occorreva. Uno doveva fare delle commissioni, un altro lavare, un altro raccogliere la legna o scopare. Un giorno non c'è più pane. Quello che doveva fare le commissioni era già partito. Allora il capo ha chiesto a un esploratore che aveva già fatto un altro lavoro di andare anche a cercare il pane. Lui che cosa ha fatto?

STORIA II. Una mamma ha chiesto al suo bambino e alla sua bambina di aiutarla un poco nei lavori di casa, un giovedì pomeriggio, perché lei era stanca. La bambina doveva asciugare i piatti e il bambino andare a prendere la legna. Ma ecco che il bambino (o la bambina) è andato a giocare in strada. Allora la mamma ha detto all'altro di fare tutto il lavoro. Lui che cosa ha detto?

STORIA III. In una famiglia c'erano tre fratelli, uno grande e due gemelli[7]. Ognuno lucidava ogni mattina le proprie scarpe. Un giorno il grande si è ammalato. Allora la mamma ha chiesto a uno degli altri due di lucidare le scarpe del grande oltre alle proprie. Tu che cosa pensi?

STORIA IV. Un papà aveva due bambini. Uno brontolava sempre quando gli si chiedeva di fare una commissione. Anche all'altro non piaceva molto farle, ma andava senza dire niente. Allora il papà mandava più spesso questo che non brontolava. Che cosa ne pensi?

7. Questo particolare serve a eliminare la questione dell'età, che molti soggetti hanno fatto intervenire spontaneamente.

a.a. 2018-19

Anche se non accordiamo un valore magico alle cifre, può essere interessante citare qui quelle ottenute dalla Rambert su circa 150 bambini da 6 a 12 anni a Ginevra e nel Cantone di Vaud con le storie I e II. La regolarità di questi risultati mostra almeno che si tratta di un'evoluzione netta in funzione dell'età: i piccoli propendono per l'autorità, e spesso trovano giusto quello che è stato comandato al bambino (non è solo necessario obbedire, ma l'azione comandata è giusta in se stessa in quanto conforme all'ordine dato), mentre i grandi propendono per l'eguaglianza e trovano ingiusto l'ordine descritto nella storia:

Dal canto nostro, abbiamo trovato a Neuchâtel, con le storie III e IV, che il 75% circa dei bambini da 5 a 7 anni difendono l'obbedienza e che circa l'80% dei soggetti da 8 a 12 anni difendono l'eguaglianza. Ma lasciamo le cifre e passiamo all'analisi qualitativa, che è la sola in grado di indicarci che cosa il bambino vuole dire e se riflette con conoscenza di causa.

Si possono osservare quattro tipi di risposte. Vi sono anzitutto i bambini che ritengono "giusto" l'ordine dell'adulto e non distinguono quindi ciò che è giusto e ciò che è semplicemente conforme all'ordine ricevuto o alla legge dell'obbedienza. Vi sono poi i bambini che ritengono "ingiusto" l'or-

Età	Storia I		Storia II	
	Obbedienza %	Eguaglianza %	Obbedienza %	Eguaglianza %
6 anni	95	5	89	11
7 »	55	45	41.2	58.8
8 »	33.3	66.6	22.2	77.8
9 »	16.6	83.4	0	100
10 »	10	90	5.9	94.1
11 »	5	95	0	100
12 »	0	100	0	100

FM 2018-19

Filosofia morale

dine, ma considerano che la regola dell'obbedienza deve prevalere sulla giustizia: è quindi obbligatorio eseguire senza commentare l'ordine ricevuto. I bambini di questo secondo tipo differenziano quindi la giustizia dall'obbedienza, ma ritengono evidente che quest'ultima deve prevalere sulla prima. Nella statistica, abbiamo riunito questi due gruppi in uno solo, dato che tutte le sfumature intermedie li legano uno all'altro. In terzo luogo, vi sono bambini che trovano ingiusto l'ordine e preferiscono la giustizia all'obbedienza. Infine, in quarto luogo vi sono quelli che trovano egualmente ingiusto l'ordine, che non ritengono obbligatoria l'obbedienza passiva, ma che preferiscono la sottomissione per compiacenza piuttosto che la discussione o la rivolta. Nella statistica abbiamo riunito questi due gruppi in uno solo per l'autonomia conferita al sentimento della giustizia.

Ecco degli esempi del primo tipo, che naturalmente si trovano rappresentati solo fra i piccoli.

BAR (6 1/2, F). Storia I: «*Lei doveva andare a prendere il pane.* – Perché? – *Perché gliel'avevano comandato.* – Era giusto, o no, quello che avevano comandato? – *Sì, era giusto, perché lo avevano detto*».

ZUR (6 1/2). Storia I: «*Lui doveva andare.* – Perché? – *Per obbedire.* – Era giusto quello che gli avevano ordinato? – *Sì, era il suo padrone, il suo capo*». – Storia II: «*Lui doveva andare.* – Perché? – *Perché sua sorella era disobbediente. Lui doveva essere gentile*».

HEP (7 anni, F). Storia I: «Era giusto, quello che gli avevano chiesto? – *Era giusto, perché lei doveva andare.* – Anche se non era più il suo lavoro? – *Sì, le avevano detto di andare*». – Storia II: «*Era giusto, perché la sua mamma gliel'aveva detto*».

ZIG (8; 8). Storia II: «*Lui doveva fare tutte e due le cose, perché suo fratello non voleva.* – È giusto? – *È molto giusto. Lui fa una buona azione*». Sembra che Zig ignori il senso della parola "giusto". Ma d'altronde ci ha dato, come esempio di ingiustizia, una divisione ineguale. Ciò che è giusto è dunque assimilato, nel caso di questa storia II, a ciò che è conforme all'obbedienza.

a.a. 2018-19

JUN (9 anni). Storia III: «Era giusto? – *Sì, credo.* – Che cosa ha detto il secondo? – *Bisogna dare tre* [scarpe] *a uno e tre all'altro.* – Allora? – *Ma bisogna fare come ha detto la mamma.* – Ma era giusto o no quello che la mamma aveva detto? – *Giusto!*».

È evidente la natura di questi casi. Sarebbe esagerato dire che il bambino di 6 o 7 anni ignora la nozione di giustizia. Molti dei soggetti precedenti esitano a dichiarare senz'altro giusti gli ordini di cui si tratta nelle nostre storie. Tuttavia, ciò che è giusto non si differenzia, per essi, da ciò che è conforme all'autorità, e solo nella misura in cui non vi è conflitto con l'autorità interviene l'idea di eguaglianza. Quindi, per i più piccoli è evidente che l'ordine ricevuto, anche se contrario all'eguaglianza, è giusto, perché promana dall'adulto: la giustizia è la legge. Per i più grandi, fra i bambini ora considerati, questo non è più tanto naturale; essi tuttavia decidono ancora che deve essere così.

Simili fatti confermano la tesi molto interessante di Bovet[8] secondo la quale il bambino comincia con l'attribuire ai suoi genitori la perfezione morale, per non scoprire che verso i 5-7 anni le loro possibili imperfezioni. Ritorneremo più tardi su questo punto. Il solo problema da affrontare, per il momento, è quello di sapere se questo rispetto sistematico del bambino nei confronti dell'adulto è di tale natura da favorire o invece da ostacolare lo sviluppo della giustizia egualitaria. Per quanto riguarda le risposte precedenti, si può formulare l'ipotesi che il rispetto unilaterale, che per il suo contenuto è neutro in rapporto alla giustizia distributiva (i genitori possono servirsi del rispetto di cui sono oggetto sia per inculcare l'esempio della giustizia sia per imporre una regola contraria ad essa, come il diritto di primogenitura, ecc.), co-

8. BOVET P., *Le sentiment religieux et la psychologie de l'enfant,* Coll. «Actual. pédag.», 1927.

FM 2018-19

Filosofia morale

stituisca un ostacolo, *per il suo stesso meccanismo,* al libero sviluppo del sentimento dell'eguaglianza. Non solo non vi è uguaglianza possibile fra adulti e bambini, ma non si potrebbe neppure imporre la reciprocità fra bambini: imposta dall'esterno, essa porta solo a un calcolo di interessi, oppure resta subordinata alle nozioni di autorità e di regola esteriore, che ne sono la negazione. Per i soggetti di cui abbiamo citato le risposte, è ciò che è imposto che sembra giusto. Qui vi è, evidentemente, l'opposto di quell'autonomia che è necessaria per lo sviluppo dell'idea di giustizia: la giustizia ha senso solo se è superiore all'autorità.

Ecco ora degli esempi del secondo gruppo di risposte. Il bambino preferisce sempre l'obbedienza completa, ma senza piena acquiescenza interiore: l'autorità prevale sempre sulla giustizia, ma non si confonde più con essa.

CHRI (6 anni). Storia I: «È giusto? – *No, la bambina fa più cose, sarà gelosa.* – Lei è andata o no? – *È andata.* – Lo ha trovato giusto? – *No, lei dirà: non sono io che devo andare a prendere il pane.* – Perché è andata? – *Perché il capo voleva*».

DÉD (7 anni, F). Storia II: «*Lei avrebbe dovuto andarci, perché la mamma glielo aveva detto.* – Era giusto? – *No, perché avrebbe dovuto andarci l'altro*».

TRU (8; 7). Storia II: «*Lei avrebbe dovuto farne solo uno* [lavoro]. – Perché? – *Non è giusto se il ragazzo non andava* [a cercare legna]. – Ma lui non ci andava. E allora? – *Lei avrebbe dovuto farlo lo stesso.* – Perché? – *Per obbedire*».

HERB (9 anni, F). Storia II: «*Lei avrebbe dovuto andare subito.* – Perché? – *Perché, quando lo chiedono, bisogna andare subito.* – Era giusto? – *No, non toccava a lei.* – Perché è andata? – *Per obbedire*».

NUSS (10 anni). Storia III: «*Lui avrebbe dovuto farlo, ma non era giusto*».

a.a. 2018-19

WAL (10 anni). Storia III: «*Dovevano lucidarne tre ciascuno.* – Ma la mamma ha detto che uno doveva lucidarne due e l'altro quattro. È giusto? – *Non è giusto.* – La mamma è uscita. Che cosa hanno fatto i bambini: come aveva detto lei oppure tre per ciascuno? – *Tre per ciascuno.* – Andava bene? – *Era meglio fare come aveva detto la mamma.* – Era giusto? – *Come diceva la mamma, non era giusto*».

REN (11 anni): «*Lui l'ha fatto.* – Perché? – *Si deve obbedire.* – Era giusto? – *No, non tanto*».

È chiaro che questi bambini, pur difendendo il primato dell'obbedienza, distinguono ciò che è giusto da ciò che viene imposto per autorità. Ecco ora degli esempi del terzo gruppo, ossia di coloro che pongono la giustizia al di sopra della sottomissione:

WAL (7 1/2). Storia II: «*Lei non avrebbe dovuto andare, perché non era il suo lavoro.* – Perché non doveva andare? – *Perché non era il suo lavoro.* – Era giusto, quello che la mamma chiedeva? – *Ah, no! Lei non doveva andare. Lei doveva occuparsi del suo lavoro e il bambino del suo.* – E se la mamma lo chiede? – *...Lei andrà.* – Perché? – *Perché... sarà obbligata*». Wal dunque tiene conto della costrizione materiale, ma non riconosce obblighi interiori.

LAN (7; 6). Storia I: «*Lui non doveva farlo, perché non toccava a lui farlo.* – Era giusto o no, chiederglielo? – *Non era giusto*». – Storia II: «*Lui non doveva farlo, perché la bambina era andata via e non era giusto*».

PAI (8 anni). Storia I: «*Lui ha detto di no, perché non era il suo lavoro*».

DOL (8 anni). Storia III: «*Non era giusto. Bisognava dare una scarpa per uno.* – Ma la mamma lo aveva ordinato! – *Bisognava dare una scarpa all'altro.* – Bisognava obbedire o fare le parti uguali? – *Bisognava chiedere alla mamma*». – Storia IV:

FM 2018-19

Filosofia morale

«*Non è giusto. Il papà doveva chiedere anche all'altro.* – Ma il papà aveva detto così! – *Non è giusto.* – Che cosa avrebbe dovuto fare? Non andare? Andare? Dire al papà di chiedere all'altro? – *Non doveva fare niente. Non andare*».

CLA (9; 8, F). Storia II: «*Lei doveva fare il suo lavoro e non quello dell'altra.* – Perché no? – *Non era giusto*». – Storia I: «*Lei non avrebbe dovuto farlo. Non toccava a lei farlo.* – Era giusto farlo? – *No, non era giusto*».

PER (10 anni): «*Non ha voluto andare. Ha detto che toccava all'altro andare*».

FRI (11 anni). Storia III: «*Lui non doveva farlo.* – Ma la mamma l'ha detto! – *La mamma non aveva ragione. Non era giusto*».

SCHN (12 anni, F). Storia II: «*Lei non avrebbe dovuto farlo. Non è giusto che lei lavori il doppio e l'altra no.* – Come fare? – *Lei avrebbe dovuto dire alla sua mamma: "Non è giusto. Io non devo fare doppio lavoro dell'altra"*».

È evidente che, per questi bambini, l'eguaglianza prevale su tutto, e cioè non solo sull'obbedienza, come per i bambini del secondo gruppo, ma anche sulla gentilezza. Le risposte del quarto tipo invece presentano la particolarità che il bambino, pur dichiarando ingiusto l'ordine ricevuto, ritiene necessario eseguirlo per gentilezza o premura. Non bisogna confondere i bambini di questo gruppo con quelli del secondo. I soggetti del secondo tipo, infatti, ritengono che l'obbedienza prevalga sulla giustizia, mentre quelli di cui vedremo ora le risposte desiderano un'adesione volontaria, superiore alla semplice giustizia o all'obbedienza per costrizione. Quindi la differenza è grande: da un lato la giustizia è subordinata all'obbedienza, quindi ad un principio eteronomo; dall'altro, la giustizia stessa si prolunga, in modo del tutto autonomo, in quella superiore forma di reciprocità che è l'"equità", relazione fondata non sull'eguaglianza pura, ma sulla considerazione della

a.a. 2018-19

reale situazione di ogni individuo. Per fare un caso particolare, se la giustizia stretta si oppone all'obbedienza, l'equità vuole che si tenga conto dei rapporti speciali di affezione che uniscono il bambino ai suoi genitori: un lavoro, anche se ingiusto dal punto di vista dell'eguaglianza, diventa così legittimo in quanto libera manifestazione di gentilezza. Questo secondo atteggiamento si nota quasi soltanto nei grandi, perché i piccoli confondono quasi sistematicamente la gentilezza con l'obbedienza. Ecco alcuni esempi:

PER (11; 9). Storia I: «*Lui è andato a prenderlo.* – Era giusto? – *Non era giusto, ma era gentile*».

BALT (11; 9). Storia I: «*Lei lo ha fatto.* – Che cosa ha pensato? – *Che suo fratello non era compiacente.* – Era giusto che lei facesse quello? – *Non era giusto, ma l'ha fatto per la sua mamma*».

CHAP (12; 8): risponde che «*il suo capo lo seccava*», a proposito della storia I, ma dice, per quanto riguarda la storia II: «*Questo dipende dal suo carattere. Se vuol bene alla sua mamma, lo farà; se no, farà come sua sorella, per non lavorare più di lei*».

PED (12; 5) fa egli stesso la distinzione che ci sembra caratterizzi meglio il presente tipo di risposte, e ciò a proposito della storia I : «*Lui deve andare a prendere il pane.* – Che cosa ha pensato? – *Il mio capo me lo comanda: io devo fargli questo piacere.* – Era giusto? – *Sì, era giusto, perché era per obbedienza: non era proprio giusto se lo si obbligava, ma, se accettava, era giusto*». Non si potrebbe esprimere meglio il principio di autonomia che caratterizza l'atteggiamento di cui parliamo: se si è obbligati a fare qualcosa che è contrario all'eguaglianza, è ingiusto, ma, se si accetta di fare un piacere, si fa qualcosa di superiore alla giustizia stretta, e di equo di fronte a un capo.

GIL (12 anni). Storia II: «*Lui non era contento.* – Lo ha fatto?

FM 2018-19

Filosofia morale

– *Oh sì.* – Era giusto? – *No.* – Perché l'ha fatto? – *Per fare un piacere alla mamma*».

FRI (12 anni, F). Storia II: «*Lei avrebbe potuto rifiutare. Lei pensava che suo fratello andava a giocare e che lei doveva lavorare.* – È giusto o no, farlo? – *Non è giusto.* – Tu l'avresti fatto o no? – *Io l'avrei fatto per far piacere alla mia mamma*».

Dall'insieme di queste risposte, si vede così delinearsi una legge di evoluzione sufficientemente netta. Non è possibile, è vero, parlare di livelli propriamente detti, perché è molto dubbio che ogni bambino passi successivamente attraverso i quattro atteggiamenti che abbiamo descritto. Per buona parte è questione di carattere e di educazione ricevuta. La quarta delle reazioni descritte potrebbe così presentarsi molto presto se si decidesse di sostituire l'obbedienza senza discussione («Io lo voglio ed è così») con un appello alla cooperazione. Conosciamo una bambina che già a tre anni accettava tutto, dicendo lei stessa a sua madre: «Io voglio aiutarti», in quei casi in cui la sua fierezza rifiutava ogni costrizione. Inoltre, come già abbiamo detto, ma come è opportuno ripetere per prevenire l'inevitabile obiezione, è evidente che i risultati del colloquio sono in ritardo su quelli dell'esperienza reale.

Ma, fatte queste riserve, ci sembra sia possibile distinguere tre grandi tappe nello sviluppo della giustizia distributiva in rapporto all'autorità degli adulti (vedremo che lo stesso accade anche fra bambini).

Durante una prima tappa, la giustizia non si differenzia dall'autorità delle leggi: è giusto quello che l'adulto comanda. Proprio in questa prima tappa, naturalmente, la giustizia retributiva prevale sull'eguaglianza, così come abbiamo visto nel paragrafo precedente. Questa prima fase potrebbe quindi venire caratterizzata dall'assenza della nozione di giustizia distributiva, dato che questa nozione implica una certa autonomia e una certa liberazione in rapporto all'autorità degli adulti. Ma è verosimile che vi sia qualcosa di molto primitivo nel rapporto di reciprocità, e che si trovino dei germi di egua-

a.a. 2018-19

litarismo fin dai primi rapporti dei bambini fra di loro. Soltanto finché prevale il rispetto per l'adulto, ossia precisamente durante tutta questa prima tappa, questi germi darebbero luogo a manifestazioni reali solo nella misura in cui non creano dei conflitti con l'autorità. Così un bambino dai due ai tre anni riterrà corretto che una torta venga divisa in modo eguale fra lui e un suo simile, o che l'amico gli presti dei giocattoli così come lui gli presta i suoi. Ma, se gli si dice che bisogna dare di più all'altro o che egli deve tenerne di più per sé, questo diventerà subito per lui un dovere o un diritto. Invece, è dubbio che un simile atteggiamento possa permanere a lungo in un bambino normale di dieci o di dodici anni: per quest'ultimo, la giustizia è fondata su un sentimento autonomo, superiore ai comandi ricevuti.

Durante una seconda tappa, l'egualitarismo si sviluppa e prevale su ogni altra considerazione. Così, in caso di conflitti, la giustizia distributiva si oppone all'obbedienza, alla sanzione e anche molto spesso alle ragioni più sottili che saranno invocate durante il terzo periodo.

Infine, durante una terza tappa, l'egualitarismo semplice cede davanti a una nozione più raffinata della giustizia, che possiamo chiamare "equità", e che consiste nel non definire mai l'eguaglianza senza tener conto della particolare situazione di ciascuno. Nel campo della giustizia retributiva, l'equità consiste nel determinare le circostanze attenuanti, e abbiamo già visto che questa considerazione interviene molto tardi nei giudizi del bambino. Nel campo della giustizia distributiva, l'equità consiste nel tener conto di circostanze come l'età, i servizi precedenti, ecc., in breve nell'attenuare l'egualitarismo. Nel prossimo paragrafo, vedremo di nuovo degli esempi di questo processo.

Passiamo ora all'analisi di nuovi casi in cui entrano in conflitto il rispetto dell'autorità e il sentimento della giustizia. Non avviene solo che il bambino desideri l'eguaglianza con i suoi coetanei. In determinate circostanze, il bambino reclama l'eguaglianza con l'adulto stesso. A questo proposito, la Rambert ha avuto la felice idea di studiare la situazione così frequente del bambino che in un negozio viene fatto aspettare, per-

FM 2018-19

Filosofia morale

ché gli si fanno passare davanti gli adulti. Ha chiesto ai suoi soggetti: «È giusto fare aspettare i bambini in un negozio e servire subito i grandi?». La reazione è stata estremamente netta. Quasi tutti i bambini hanno risposto categoricamente «no». Soltanto i più piccoli dei soggetti interrogati hanno avuto qualche esitazione ad affermarlo, ma la maggioranza dei bambini stessi di sei anni sostiene, con una precocità che stupisce, che ognuno deve passare quando è il suo turno.

Ecco due esempi dei soggetti rispettosi del primato dell'adulto:

SAN (6 1/2): «*I piccoli non hanno così fretta come i grandi*».

PAI (7 1/2): «*Quello che viene per primo, lo servono per primo.* – I bambini hanno lo stesso diritto dei grandi? – *No, perché sono più piccoli e non sanno comandare molto bene. I grandi hanno da fare molte cose e devono spicciarsi*». Pai aggiunge che si rallegra di diventare grande «*per poter comandare*».

Ed ecco alcuni esempi di bambini che esigono l'eguaglianza pura:

MART (9 anni): «*Loro* [i negozianti] *non devono fare aspettare i bambini.* – Perché? – *Perché non è giusto farli aspettare. Si devono sempre servire i grandi dopo* [= quando è il loro turno]. – Perché? – *Perché a volte anche i piccoli hanno fretta, e non è giusto* [farli aspettare]. – Bisogna servirli quando è il loro turno o prima dei grandi? – *Al loro turno*».

DEP (9 anni): «*Non è giusto. Bisogna servire tutti al loro turno*».

BA (10 anni): «*Avrebbe dovuto servire* [il bambino] *al suo turno.* – Perché? – *Perché non è giusto servire quelli che sono venuti dopo*».

PRE (10 anni): «*Anche se era piccolo, non doveva aspettare. Lui faceva le commissioni bene come i grandi*».

a.a. 2018-19

È chiaramente molto giusto il bisogno di eguaglianza testimoniato da queste risposte, che riflettono le esperienze della vita quotidiana.

Per concludere l'esame di questi rapporti fra autorità ed eguaglianza, analizziamo ancora due situazioni scolastiche in cui possono essere presenti gli stessi fattori: perché non si può copiare a scuola? E si può "riferire" se ciò è nell'interesse dell'adulto, o se l'adulto lo ordina?

Il copiare è una reazione di difesa che il nostro sistema pedagogico ha sviluppato nello scolaro. Invece di tener conto delle tendenze psicologiche profonde del bambino, che lo spingerebbero al lavoro in comune – dato che l'emulazione non si oppone alla cooperazione – la scuola condanna l'allievo al lavoro isolato e approfitta dell'emulazione solo per mettere gli individui gli uni contro gli altri. Questo sistema del lavoro puramente individuale, eccellente se lo scopo della pedagogia è di dare delle note scolastiche e di preparare a degli esami, non ha altro che inconvenienti se ci si propone di formare degli spiriti razionali e dei cittadini. Per limitarci al punto di vista morale, di due cose, l'una. O prevale la concorrenza, e ognuno cerca di accattivarsi la benevolenza del maestro, senza curarsi del suo vicino che pena e che allora cerca di imbrogliare se ne ha l'occasione. Oppure prevale il cameratismo e gli allievi organizzano insieme la copiatura per resistere in comune alla costrizione scolastica. Il secondo di questi sistemi di difesa compare soprattutto nelle classi superiori e, secondo i nostri ricordi personali, fra i 12 e i 17 anni. Non ne abbiamo quasi trovato traccia nei bambini di scuola primaria che abbiamo esaminato[9]. Nel primo sistema, il pro-

9. Questo può essere dovuto al fatto che simili confessioni non sono facili né da provocare né da farsi. Ma, se ci rifacciamo ai nostri ricordi personali, questo imbroglio in comune, benché inconfessato, non ci è mai sembrato una colpa. Abbiamo tranquillamente fatto insieme, per tanti anni, tutti i nostri compiti di casa e organizzato, nella misura del possibile, i suggerimenti nei compiti in classe. D'altronde questo lavoro in comune clandestino non è stato completamente inutile, e ci ricordiamo molte cose imparate nelle discussioni con i compagni. Ma è evidente che diminuisce molto lo sforzo personale. Il lavoro in comune realizzato in classe dalla "scuola attiva" non presenta questo inconveniente.

FM 2018-19

Filosofia morale

blema che si pone è di sapere perché la copiatura è riprovata: perché è proibita dal maestro, o perché è contraria all'eguaglianza fra bambini?

A questo proposito, il risultato dell'inchiesta è molto netto: indica una graduale diminuzione delle preoccupazioni per l'autorità e un aumento correlativo del bisogno di eguaglianza. Questo risultato è tanto più notevole in quanto, nei casi particolari, autorità ed eguaglianza non sono le due uniche soluzioni possibili. Infatti, le risposte date alla domanda «Perché non bisogna copiare dal compagno?», possono venire classificate in tre modi: 1) È proibito: «è cattivo», «è un imbroglio», «una bugia», «ci puniscono», ecc. Raggruppiamo tutte queste risposte insieme perché, se si analizza l'argomentazione dei bambini, la ragione ultima è sempre la difesa dall'adulto: è cattivo copiare perché è imbrogliare, ecc., ed è cattivo imbrogliare, ecc., perché è proibito. 2) È contrario all'eguaglianza (si fa un torto al compagno, gli si ruba qualcosa, ecc.). 3) È inutile (non si impara niente, si è sempre scoperti, ecc.). Questo terzo tipo di risposta è probabilmente di ispirazione adulta: il bambino si limita a ripetere la lezione sentita in occasione di una copiatura. Essa è presente solo a partire dai 10 anni: 5% a 10 anni, 4% a 11 anni, 25% a 12 anni. La ragione d'autorità viene invocata nelle seguenti proporzioni: 100% a 6 e a 7 anni, 80% a 8, 88% a 9, 68% a 10 anni, 32% a 11 anni, e 15% a 12 anni. È quindi netta la diminuzione. La grande maggioranza di questi bambini si limita a dire che il copiare è proibito. Solo una piccola minoranza lo assimila a una menzogna. Infine, l'eguaglianza è difesa dal 16% dei bambini di 8 e di 9 anni, dal 26% di quelli di 10 anni e dal 62% dei bambini di 11 e 12 anni. Grosso modo, l'eguaglianza prevale quindi con l'età, mentre decresce proporzionalmente l'importanza della difesa dall'adulto.

Ecco degli esempi di risposte che fanno appello all'autorità:

MON (6 1/2): «Perché non bisogna copiare dal compagno? – *Il maestro ci sgrida*».

a.a. 2018-19

DEP (6 1/2): «*La maestra ci punisce*».

THÉ (6 1/2): «*Perché è cattivo*».

MIR (6 1/2): «È *brutto. Si è puniti*».

La definizione «è un imbroglio» è data solo dal 5% dei bambini di 8 e di 9 anni, e dal 10% di quelli di 10 e 12 anni.

MART (9 anni): «*Non doveva copiare dal suo compagno. Aveva ingannato.* – Perché non bisogna copiare? – *Perché è un inganno*».

Ecco ora degli esempi di bambini che richiedono l'eguaglianza:

THÉ (9; 7): «*Bisogna cercare da sé. Non è giusto che abbiano lo stesso voto. Bisogna trovare da sé*».

WILD (9; 4, F): «*È rubargli il suo lavoro.* – E se il maestro non lo sa? – *È brutto a causa della vicina.* – Perché? – *La vicina avrebbe potuto avere "bene"* [avere un buon voto], *e si prende il suo posto*».

Citiamo, infine, un bambino a cui il copiare sembra del tutto naturale e per il quale la solidarietà evidentemente prevale sul desiderio di competizione:

CAMP (11; 10): «Che cosa pensi del copiare? – *Per quelli che non possono capire, loro dovrebbero poter guardare un poco, ma per quelli che possono imparare, non è giusto.* – Un bambino ha copiato un problema dal suo compagno. È giusto? – *Non avrebbe dovuto copiare. Ma, se non era intelligente, insomma, allora gli era un po' permesso*».

Quest'ultimo atteggiamento compare eccezionalmente nei bambini che abbiamo esaminato. Ma altri possono averlo pensato senza osare dirlo.

FM 2018-19

Filosofia morale

Considerando solo la lettera delle risposte solite che si richiamano all'eguaglianza, potrebbe sembrare che, nel bambino, la concorrenza prevalga sulla solidarietà. Si tratta solo di un'apparenza. In realtà, l'eguaglianza aumenta con la solidarietà. Questo ci verrà dimostrato dallo studio di un ultimo problema, di cui faremo ora l'analisi per ottenere un supplemento d'informazione sui conflitti fra l'autorità degli adulti e l'eguaglianza o la solidarietà infantile. Si tratta del problema del "riferire".

Il disprezzo di tutti gli scolari e le sanzioni spontanee che nascono nei confronti delle "spie" o dei "ruffiani" (il linguaggio infantile è da solo significativo...) indicano già a sufficienza che si tocca qui un punto essenziale della morale infantile.

È bene rompere la solidarietà fra bambini a vantaggio dell'autorità degli adulti? Come regola generale, lo stesso adulto, sa ha la minima generosità, ritiene di no. Ma avviene eccezionalmente che certi maestri o certi genitori siano abbastanza privi di senso pedagogico per spingere il bambino a riferire. In questo caso, bisognerà obbedire all'adulto o rispettare la legge di solidarietà? Noi abbiamo posto il problema utilizzando una storia in cui si parla di un papà molto lontano nel tempo e nello spazio:

> «C'era una volta, molto lontano da qui e tanto tempo fa, un papà che aveva due figli. Uno era saggio e obbediente. L'altro era un buon ragazzo, ma faceva spesso delle sciocchezze. Un giorno il papà parte per un viaggio e dice al primo: "Cerca di vedere quello che fa tuo fratello e quando tornerò me lo racconterai". Il papà se ne va e il fratello fa qualche sciocchezza. Quando il papà torna, chiede all'altro di raccontargli tutto. Che cosa bisognava fare?».

Anche qui il risultato è stato molto netto. La grande maggioranza dei piccoli ritiene che bisogna raccontare tutto al papà (circa i nove decimi, a 6 e a 7 anni). La maggioranza dei grandi (dopo gli 8 anni) pensa che non bisogna dire niente e alcuni anzi preferiscono la bugia al fatto di tradire un fratello.

a.a. 2018-19

Ecco degli esempi dei diversi atteggiamenti adottati, a cominciare dalla completa sottomissione all'autorità:

> WAL (6 anni): «Che cosa doveva dire? – *Che lui* [l'altro] *è stato cattivo.* – Era giusto dirlo oppure no? – *Giusto.* – Io conosco un bambino, nella stessa storia, che ha detto al papà: "Senti, quello che fa mio fratello non mi riguarda. Chiedilo a lui". Ha avuto ragione, di dire questo al papà? – *Non ha avuto ragione.* – Perché? – *Bisognava dirlo.* – Tu hai un fratello? – *Sì.* – Allora facciamo finta che tu hai fatto una macchia sul tuo quaderno, a scuola. Tuo fratello torna a casa e dice: "Ecco, Eric ha fatto una macchia". Ha ragione a dire così? – *Ha ragione.* – Tu sai che cosa vuol dire fare la spia? – *È uno che dice quello che lui* [l'altro] *ha fatto.* – È fare la spia se tuo fratello dice che tu hai fatto una macchia? – *Sì.* – E nella mia storia? – *Non è riferire.* – Perché? – *Perché il papà glielo aveva chiesto*».

> SCHMO (6 anni): «*Doveva dire che lui* [l'altro] *era cattivo. Doveva dire quello che l'altro ha fatto. Il papà glielo aveva detto.* – Il bambino ha risposto al papà: "Chiedilo tu stesso a mio fratello. Io non voglio dirlo". È gentile, o no, rispondere così? – *Non è gentile, perché il papà glielo aveva chiesto*».

> DESA (6 anni): «*Bisognava che lo dicesse. Suo papà glielo aveva domandato.* – Lui doveva dirlo o no? – *Doveva dirlo.* – Se lui risponde: "Non mi interessa quello che fa mio fratello", va bene? – *Lui avrebbe potuto dirlo.* – È meglio dire così o dire che cosa ha fatto il fratello? – *Sì, era meglio dire che cosa aveva fatto il fratello.* – Tu sai che cosa vuol dire fare la spia? – *No*».

> SCHU (6 anni): «Lui doveva raccontarlo o no? – *Sì, perché il suo papà gli ha detto di raccontare che cosa faceva suo fratello.* – Doveva dire tutto? – *Quando si hanno delle maniere molto cattive, bisogna dire tutto.* – E le maniere poco cattive? – *No, perché non lo sono molto* [questa distinzione preannuncia il livello seguente]. – È fare la spia? – *No, se si chiede, non è riportare.* – Avrebbe potuto dire: "Giovanni te lo dirà da so-

FM 2018-19

Filosofia morale

lo"? – *No.* – Oppure: "Domanda a Giovanni. A me questo non interessa"? – *No.* – È gentile raccontare quello che fa suo fratello? – *Sì*».

CONST (7 anni, F): «*Bisognava raccontare. Lo ha chiesto il papà.* – Tu sai che cos'è fare la spia? – *È dire delle cose.* – Era far la spia o no? – *Far la spia.* – Tu hai delle sorelle? – *Sì, una. Ha quindici anni.* – Lei fa la spia di quello che fai? – *Sì.* – Raccontami una volta che lei ha fatto la spia. A chi ha fatto la spia? – *Alla mamma.* – Raccontami. – *Io non osavo andare fuori. Sono andata lo stesso.* – Era gentile o no fare la spia? – *Gentile.* – Lei ha avuto ragione o no di raccontare? – *Ragione*».

SCHMA (8 anni): «*Lui doveva dirlo.* – Era giusto o no? – *Giusto.* – Una volta ha detto che quello non lo riguardava. – *Non era giusto, perché il papà gli aveva detto di dirlo.* – Lui faceva la spia? – *In quel momento, lui doveva dirlo, perché il suo papà glielo aveva chiesto, e, in altri momenti, non doveva dirlo, perché non glielo avevano domandato*».

IN (9 anni): «*Lui doveva raccontare.* – Adesso ti racconterò tre storie: nella prima, lui ha raccontato, nella seconda ha detto al papà di chiedere lui stesso a suo fratello e nella terza ha detto che suo fratello non ha fatto niente. Qual è il migliore? – *Il primo.* – Perché? – *Perché lui ha detto quello che lui* [il fratello] *aveva fatto, come suo papà gli aveva domandato.* – Qual è più gentile? – *Il primo.* – E il più giusto? – *Ancora il primo.* – Tu sai che cosa vuol dire far le spia? – *Si dice quello che un altro ha fatto.* – E qui? – *Lui non ha fatto la spia. Ha obbedito*».

Ecco ora dei casi di bambini che si oppongono all'ordine di riferire:

TEHU (6; 10): «*Io, non l'avrei detto al papà, perché era far la spia. Io avrei detto: "È stato bravo".* – Ma se non era vero? – *Io avrei detto: "Lui è stato bravo".* – Un bambino ha detto: "Questo non mi riguarda. Chiedilo a lui". Va bene? – *Io non posso dire che questo non mi riguarda. Io avrei detto: "Lui è stato bravo"*».

a.a. 2018-19

LA (7 1/2): «Che cosa ne pensi tu? – *Io non avrei riferito perché il papà lo avrebbe sculacciato.* – Tu non avresti detto niente? – *No, io avrei detto che lui non ha fatto sciocchezze.* – E se il papà te lo chiede? – *Io direi che lui non ha fatto sciocchezze*».

FAL (8 anni); «Lui doveva raccontare? – *No, perché è far la spia.* – Ma il papà lo aveva chiesto. – *Lui non doveva dire niente, dire che aveva fatto il buono.* – Era meglio non dir niente, non rispondere, o dire che aveva fatto il buono? – *Dire che ha fatto il buono*».

BRA (9 anni): «*Non era bella la parte sua, la parte di quello che fa la spia.* – Ma il papà gliel'aveva domandato. Che cosa bisognava fare? – *Non far la spia*».

MCHA (10 anni): «*Lui doveva dire che non aveva fatto niente.* – Ma questo fratello aveva giocato con la bicicletta di suo papà e aveva bucato una gomma. Il papà non potrà andare in ufficio il giorno dopo in bicicletta e arriverà in ritardo. – *Lui non doveva lo stesso dirlo...* [poi, dopo un po' di esitazione] *... doveva dirlo perché potesse aggiustarla subito*».

Ecco, infine, due esempi di soggetti esitanti. Come sempre, sono i più istruttivi, perché lasciano vedere la natura dei motivi contraddittori che ispirano l'una e l'altra tesi:

ROB (9 anni): «*Io non ne so niente.* – Il bambino doveva dirlo? – *È un po' giusto, perché il papà lo aveva detto* [domandato]. – Allora, che cosa fare? – *Avrebbe potuto dire una bugia al padre, perché* [altrimenti] *era far la spia. Ma era obbligato a dirlo.* – Qual è il tipo più bravo, quello che ha detto che cosa ha fatto il fratello, o quello che ha detto una bugia? – *Quello che non avrebbe fatto la spia.* – E quale sarebbe stato più gentile? – *Quello che non avrebbe fatto la spia.* – Quale sarebbe sta-

FM 2018-19

to più giusto? – *Quello che avrebbe fatto la spia, perché il suo papà lo aveva ordinato*».

WA (10; 3): «*Aveva fatto bene, perché il suo papà aveva detto di dirglielo* [tono esitante]. – Sei sicuro o hai esitato? – *Ho esitato.* – Perché? – *Perché pensavo che lui poteva anche non dire niente per non far punire suo fratello.* – È difficile, eh? – *Sì.* – Allora tu, quale trovi che è il tipo più bravo? – *Quello che non ha detto niente.* – Come bisogna fare? – *Era meglio che non dicesse niente.* – Che cosa avrebbe detto? – *Che era stato bravo*».

È chiaro il meccanismo di questi giudizi. Da un lato, vi è la legge, l'autorità: poiché si domanda di riferire, è giusto riferire. Ma, da un altro lato, vi è la solidarietà fra bambini: è male tradire un proprio simile a vantaggio di un adulto, ed è, per lo meno, illegittimo intervenire negli affari del vicino. Fra i piccoli, predomina il primo atteggiamento, in relazione con tutte le manifestazioni studiate in precedenza del rispetto per l'adulto. Il secondo atteggiamento prevale fra i grandi, per le ragioni chiarite ugualmente da tutto ciò che precede. Questo secondo atteggiamento è anzi così fermo in alcuni che porta il soggetto a giustificare la bugia come mezzo per difendere gli altri[10]. Ancora più dei risultati precedenti, quelli di questo colloquio ci indicano l'opposizione delle due morali, quella dell'autorità e quella della solidarietà egualitaria. A questo proposito, lo stile infantile è già da solo altamente significativo, e i termini usati dal bambino per designare i comportamenti scolastici sono sufficienti a differenziare i due tipi di reazione. Il termine più rappresentativo che simbolizza il primo tipo è quello di "santerellino". Il "santerellino" è quello che ignora i suoi compagni per vedere solo il maestro, e prende sempre le parti dell'adulto contro i bambini. È l'allievo sottomesso e bravo. Ecco come lo definiscono al-

10. Detto di sfuggita, abbiamo qui un caso molto chiaro di valutazione della menzogna in funzione dell'intenzione. I bambini che trovano degno di un "tipo bravo" mentire per proteggere un fratello, ci hanno detto molto giustamente che la stessa menzogna sarebbe "cattiva" per proteggere se stessi.

cuni bambini dai 10 ai 12 anni: «È uno che sta sempre attaccato alle gonne di sua mamma», «è un leccapiedi», è «quello che va a riferire», ecc. L'opposto del "santerellino" è il "tipo bravo", che senza dubbio in certi casi entrerà in dissidio con l'autorità costituita, ma che incarna la solidarietà e l'equità fra bambini: «È uno che dà agli altri tutto quello che ha», «è uno che non fa la spia», «è un ragazzo che gioca di nuovo con gli altri anche quando ha vinto tutto alle biglie», «è uno che è giusto», ecc.

Noi qui facciamo solo della psicologia e non dobbiamo prendere posizione dal punto di vista morale. Tuttavia ci possiamo porre una domanda che ha il significato di un pronostico caratterologico: quale, fra il "tipo bravo" e il "santerellino", sarà più tardi colui che, per la coscienza comune, costituisce l'uomo onesto e il buon cittadino? Data la forma del nostro sistema pedagogico attuale, si può affermare che il "tipo bravo" ha tutte le probabilità di restare tale per tutta la vita, mentre il "santerellino" diventerà forse uno spirito gretto, in cui il moralismo prevarrà sul senso di umanità.

Le conclusioni che si possono trarre da questi fatti sembrano dunque le seguenti: la giustizia egualitaria si sviluppa con l'età a spese della sottomissione all'autorità degli adulti, e in correlazione con la solidarietà fra bambini. Sembra così che l'egualitarismo derivi dalle abitudini di reciprocità che sono proprie del mutuo rispetto, più che dal meccanismo dei doveri che derivano dal rispetto unilaterale.

6. La giustizia fra bambini

Se sono esatti i risultati delle nostre analisi precedenti, proprio i rapporti sociali fra coetanei costituiscono l'ambiente più propizio allo sviluppo della nozione di giustizia distributiva e a quello delle forme evolute della giustizia retributiva. Al contrario la sanzione espiatoria e le forme primitive della giustizia retributiva sarebbero originate dai rapporti degli adulti con i bambini. È giunto il momento di procedere a una verifica diretta di queste ipotesi vedendo come il bam-

FM 2018-19

bino concepisce la giustizia fra compagni. Vanno considerati due punti: le sanzioni fra bambini e l'egualitarismo.

Nella vita sociale fra bambini, è incontestabile che esistono degli elementi di giustizia retributiva: l'imbroglione viene messo al bando dai giochi, l'attaccabrighe riceve delle "botte" in cambio di quelle che dà, ecc. Ma il problema è di sapere se queste sanzioni sono della stessa natura di quelle di cui il bambino è in generale oggetto da parte dell'adulto. A noi sembra di no. La sanzione degli adulti provoca nello spirito del bambino delle idee di espiazione. Una bugia, una insubordinazione, per esempio, causano la privazione di un piacere o uno stato di reclusione. Il bambino concepisce questa punizione come una specie di ritorno allo stato precedente, che sopprime la colpa placando l'autorità. Per lo meno, la punizione è considerata "giusta" solo nella misura in cui esistono il sentimento dell'autorità e il rimorso di avere offeso questa autorità. Per questo, con gli anni e con la diminuzione del rispetto unilaterale, diminuisce progressivamente il numero delle sanzioni approvate dal bambino. Come abbiamo visto all'inizio di questo capitolo, la sanzione "per reciprocità" soppianta a poco a poco la sanzione espiatoria che, in molti casi, finisce anche con l'essere considerata inutile e dannosa. Al contrario, le sanzioni dei bambini non possono fondarsi sul sentimento dell'autorità (fatta eccezione per i rapporti da bambino più piccolo a bambino più grande) e, di conseguenza, non possono derivare dalla nozione di espiazione. Così vedremo che quasi tutte rientrano in quelle che abbiamo chiamate le sanzioni "per reciprocità" e che sono considerate "giuste" nella misura in cui la solidarietà e il bisogno di eguaglianza fra bambini aumentano.

È possibile distinguere, più o meno arbitrariamente, due classi di sanzioni fra bambini: le sanzioni collettive e più o meno codificate, e le sanzioni private. Le prime si riscontrano essenzialmente nel gioco, quando uno dei giocatori ha infranto una regola. Le altre compaiono tutte le volte che il cattivo comportamento degli uni scatena la vendetta degli altri, e questa vendetta è sottoposta a determinate regole che la rendono legittima. Fra queste ultime sanzioni, vedremo

che nessuna può venire classificata fra quelle espiatorie: quando un ragazzo restituisce i colpi che ha preso, ecc., non cerca di punire, ma semplicemente di realizzare una esatta reciprocità. Così vedremo che l'ideale non è di restituire di più, ma di rendere matematicamente ciò che si è ricevuto. Quanto alle sanzioni collettive, anche queste sono quasi tutte del tipo delle sanzioni "per reciprocità", tranne una o due eccezioni che è necessario analizzare da vicino.

Per esempio, nel campo del gioco abbiamo trovato soltanto sanzioni non espiatorie. Chi imbroglia viene escluso dalla partita, e, secondo la gravità dei casi, la sua esclusione dura più o meno a lungo. Le biglie vinte indebitamente vengono restituite al proprietario o divise tra i partecipanti onesti. Ugualmente, negli scambi, il forte che abusa del debole viene rimesso a posto da chi è più forte di lui: gli si fa restituire il bene indebitamente acquisito in caso di mercato illecito, ecc. In tutto ciò non vi è traccia di castighi propriamente espiatori: si tratta di sanzioni restitutive, di esclusioni che sottolineano la rottura del legame di solidarietà, ecc. Abbiamo notato la comparsa di sanzioni espiatorie solo in alcuni casi di gravità eccezionale, in quei delitti che Durkheim caratterizza come offese fatte ai "forti e ben definiti sentimenti della coscienza collettiva". Per esempio, in un certo collegio di Neuchâtel, gli "spioni" (quelli che vanno a riportare), sono ritualmente condotti "al bagno", ossia tutta la collettività li aspetta dopo la scuola per portarli per forza al bordo del lago e immergerli tutti vestiti nell'acqua fredda. Ma da dove proviene qui la legittimità, riconosciuta da tutti, di questa espiazione? Evidentemente vi è in ciascuno il sentimento di un'autorità morale che presiede a questo tipo di esecuzioni. Ma questa autorità è quella del gruppo attuale considerato al momento stesso dell'avvenimento?

I bambini che in un dato momento costituiscono la classe, e che hanno fra loro rapporti di reciprocità, giungono a creare, per il fatto stesso del loro raggruppamento, una coscienza collettiva che impone a ciascuno il suo carattere sacro e che equivale così all'autorità degli adulti? In questo caso, la distinzione fra cooperazione e costrizione diventereb-

a.a. 2018-19
74
FM 2018-19

be illusoria: la riunione di un certo numero di individui che vivono in reciprocità gli uni con gli altri, basterebbe a produrre la più rigida delle costrizioni. Ma le cose non sono così semplici e, in realtà, nei fatti che stiamo discutendo, interviene un fattore di età e di tradizione che rende questo esempio paragonabile a quello della pressione esercitata dall'adulto sul bambino. Infatti, il mettere "a bagno" il colpevole è un uso antico e venerabile, e la classe che è investita per un istante del diritto divino di castigare il colpevole ha piena coscienza di prolungare una tradizione secolare. Ritengo che sia appunto a causa di questa costrizione della tradizione che la sanzione appare giusta ed è diventata espiatoria. Io ho un ricordo molto netto di avere provato due sentimenti contraddittori la prima volta che sono stato testimone come collegiale di una di queste immersioni sacre: da un lato, il sentimento della barbarie del castigo (si era in pieno inverno), ma, d'altro lato, un sentimento di ammirazione e quasi di rispetto per gli "anziani" della classe che potevano così incarnare la parte che ognuno sapeva era già stata tenuta dai capi delle classi superiori in circostanze simili. Insomma, l'immersione degli "spioni", all'inizio semplice vendetta, e forse vendetta sentita come crudele dai bambini non direttamente interessati, ritualizzandosi e trasmettendosi da generazione a generazione, era diventata per noi l'espressione di una giusta espiazione. È chiaro così che, nei rari casi in cui le sanzioni fra bambini sono propriamente espiatorie, interviene un fattore d'autorità, di rispetto unilaterale e di costrizione delle generazioni le une sulle altre. Quando questo fattore non interviene, le sanzioni fra bambini sono e rimangono delle semplici sanzioni "per reciprocità".

Veniamo adesso alle sanzioni "private". La sanzione privata è, alla sua origine, una vendetta: restituire il male per il male come si restituisce il bene per il bene. Ma questa vendetta è in grado di sottostare a delle regole e, in questo modo, apparire legittima?

Vedremo che è proprio così, e che questa progressiva legittimazione è in correlazione diretta con lo sviluppo dell'eguaglianza e della reciprocità fra bambini.

M. Rambert ha posto, ai 167 bambini da lei studiati, le due domande seguenti: I) «C'era in una scuola un bambino grande che picchiava un bambino più piccolo. Il piccolo non poteva restituirgli i colpi, perché era troppo debole. Allora, un giorno durante la ricreazione egli ha nascosto il pane e la mela del bambino più grande in un vecchio armadio. Che cosa pensi di questo?». II) «Se ti danno un pugno, tu che cosa fai?».

La statistica indica nettamente che la reciprocità aumenta con l'età e che, conformemente a questo, la sanzione è considerata giusta da un numero sempre maggiore di soggetti. Per quanto riguarda la prima storia, vi sono due risposte possibili: "[il bambino piccolo] è cattivo" oppure "ha fatto bene". La seconda risposta è stata data nelle proporzioni seguenti:

6 anni	7 anni	8 anni	9 anni	10 anni	11 anni	12 anni
19%	33%	65%	72%	87%	91%	95%

Ecco degli esempi di bambini che non approvano il piccolo (sono quindi soprattutto, cosa curiosa, i piccoli stessi):

SAV (6 anni): «*Non avrebbe dovuto farlo, perché è cattivo.* – Perché? – *Perché si ha fame, e poi si cerca, e poi non si trova più.* – Perché il piccolo gli aveva preso il pane? – *Perché il grande era cattivo.* – Lui avrebbe dovuto prenderlo o no? – *No, perché si è cattivi*».

PRA (6 anni): «*Non avrebbe dovuto farlo, perché era il pane del grande.* – Perché lo ha fatto? – *Perché il grande picchiava sempre il piccolo.* – Doveva lasciarsi battere? – *No, avrebbe dovuto difendersi, non lasciarsi picchiare, andar via.* – Perché non avrebbe dovuto prendere il pane? – *Non è giusto prendere. Non si deve prendere*».

MOR (6 anni): «*Non avrebbe dovuto prenderli.* – Perché? – *È cattivo.* – Perché lo ha fatto? – *L'altro ha picchiato.* – Era giusto prenderli? – *Non era giusto, avrebbe dovuto dirlo alla maestra*».

BLI (6 anni): «*Non avrebbe dovuto perché era un ladro...* –

FM 2018-19

Filosofia morale a.a. 2018-19

Come doveva fare? – *Dirlo alla sua mamma.* – Doveva restituire i colpi? – *No; è la sua mamma che lo sgriderà*».

DÉD (7 anni): «*No avrebbe dovuto farlo, perché non è gentile.* – Perché lo ha fatto? – *Perché suo fratello lo batteva sempre.* – Come doveva fare? – *Lasciarsi picchiare e dirlo alla sua mamma. Non difendersi da solo*».

RIC (7; 6): «*Non avrebbe dovuto, perché è disobbedire*».

TEA (8 anni): «*Non avrebbe dovuto farlo.* – Perché? – *Dopo, l'altro cercava dappertutto e non poteva mangiare.* – Perché ha nascosto il pane? – *Perché il grande lo aveva picchiato.* – Allora era giusto? – *No.* – Perché? – *Doveva dirlo al maestro*».

MAR (9; 8): «*Non avrebbe dovuto farlo.* – Perché? – *Perché rubava.* – Ma l'altro lo aveva picchiato? – *Doveva dirlo al maestro.* – È giusto vendicarsi? – *Sì...* [esita] *no*».

PRES (10 anni): «*Non doveva.* – Perché? – *Perché commetteva un furto.* – Che cosa doveva fare? – *Doveva reclamare*».

JAC (11 anni): «*Non avrebbe dovuto farlo, perché il grande non avrebbe avuto niente da mangiare.* – Doveva lasciarsi picchiare? – *No. Bisognava che si vendicasse, dire a qualcuno di aiutarlo a vendicarsi. Ma non prendergli il pane*».

TRIP (12 anni, F): «*Ha voluto vendicarsi, ma non avrebbe dovuto. Quando ci fanno qualcosa, non bisogna restituirla, ma dirlo ai nostri genitori*».

È evidente l'atteggiamento di questi bambini. La maggior parte dei piccoli e qualcuno dei grandi pensa che non bisogna vendicarsi, perché vi è un mezzo più legittimo e nello stesso tempo più efficace di ottenere riparazione: ossia appellarsi all'adulto. In essi, o si tratta di un calcolo un po' meschino, oppure si tratta di una predominanza della morale d'autorità sulla morale dei rapporti fra bambini: poco importa andare a riferire (cosa che, al contrario, costituisce una colpa per quest'ultima morale), bisogna farsi rendere giustizia. Per essi, la vendetta è un male, ma essenzialmente perché è proibita. Non bisogna restituire il male per il male, ma si può far punire chi vi ha fatto del male. Inoltre, i piccoli condannano il protagonista della storia perché rubare è proibito, qualunque sia l'intenzione che ispira il furto (realismo morale).

Fra i bambini più grandi, invece, la reazione che predomina non è questa sottomissione o questo appello alla giustizia degli adulti, bensì l'idea che non vi è un rapporto sufficiente tra il furto del panino e i colpi ricevuti. Così Jac, che è rappresentativo di questo atteggiamento, ci dice recisamente che il piccolo avrebbe dovuto restituire i colpi o farli restituire da uno dei più grandi, ma non rubare. Ciò che è giusto, è quindi la reciprocità, e non la vendetta bruta: bisogna restituire esattamente ciò che si è ricevuto, non inventare una specie di sanzione arbitraria, senza rapporto di contenuto con l'atto che deve essere punito. Questi soggetti sono quindi molto vicini a quelli che approvano l'eroe della storia. Per lo meno si ispirano alle loro stesse ragioni.

Ecco degli esempi di coloro che approvano il piccolo:

MON (6 1/2): «*Lui doveva farlo.* – Perché? – *Perché il grande lo picchiava sempre.* – Era giusto nascondergli il pane? – *Sì.* – Era bene? – *Sì*».

AUD (7 1/2): «*Ha fatto bene.* – Perché? – *Perché suo fratello non doveva picchiarlo.* – Era giusto vendicarsi? – ... [non capisce la parola]. Era cattivo fare come il piccolo? – *Non cattivo*».

HEL (7 1/2): «*Avrebbe dovuto farlo.* – Perché? – *Perché il grande non faceva altro che tormentarlo.* – Era giusto farlo? – *Sì, è giusto.* – Ed era bene? – [riflette] *Sì, è bene*».

JAQ (7 1/2 F): «*Ha fatto bene.* – Perché? – *Perché il grande lo picchiava sempre.* – Era giusto? – *Sì.*». – Tuttavia Jaq, alla domanda: «È giusto vendicarsi?» risponde: «*Oh, no!*». Per lei,

FM 2018-19

Filosofia morale a.a. 2018-19

il gesto del piccolo non è quindi un atto di vendetta, ma una sanzione per reciprocità.

WID (8; 9): «*Doveva farlo, perché il grande lo picchiava per tutto il tempo.* – Era giusto? – *Sì.* – È giusto vendicarsi? – *Non bisogna vendicarsi*».

CANT (9; 3): «*Bisognava farlo.* – Perché? – *Perché era stato picchiato.* – Era giusto farlo? – *Sì.* – Era bene? – *Non avrebbe dovuto nasconderlo.* – Perché? – *Doveva solo vendicarsi*».

AG (10 anni): «*Ha fatto bene, perché il grande era un vigliacco.* – Era giusto? – *Sì, perché i grandi non devono picchiare i piccoli*».

BACIM (11; 1, F): «*Doveva farlo, perché non poteva difendersi.* – Era giusto fare così? – *Non molto giusto, perché il grande aveva avuto il pane e la mela e non ha potuto mangiarli.* – Cme fare perché sia tutto giusto? – «*Restituirgli i colpi*». Il furto del piccolo è quindi tollerabile anche se la sanzione corretta consisterebbe nel restituire esattamente ciò che si è ricevuto.

COLL (12; 8): «*Da un lato, è giusto, perché non aveva altri mezzi. Da un altro lato, non è giusto prendere il pane di suo fratello*».

Quindi, di due cose, l'una. O si chiama vendetta il fatto di restituire esattamente ciò che si ha ricevuto, e allora vendicarsi è giusto (caso di Cant); oppure si chiama vendetta il fatto di inventare a freddo una cattiveria che sarà di disturbo per colui che vi ha nociuto, e allora è ingiusto vendicarsi (caso di Jaq, di Wid, ecc.). Ma, sulla storia, tutti questi bambini sono d'accordo: il piccolo avrebbe fatto meglio a restituire semplicemente i colpi che aveva ricevuto; tuttavia nell'impossibilità di procedere così, gli era permesso ristabilire l'equilibrio nascondendo la merenda del grande.

La seconda domanda (bisogna restituire i colpi ricevuti?), non solleva queste difficoltà. Anche le risposte sono di una

grande semplicità: pur affermando molto sinceramente che non bisogna vendicarsi (nel senso speciale della vendetta a freddo), né restituire male per male, i bambini sostengono sempre più quanto più aumenta la loro età, che rendere i colpi ricevuti è stretta giustizia. La Rambert ha ottenuto i dati esposti (in valori percentuali) nel seguente prospetto, in cui i bambini sono tenuti distinti dalle bambine:

È evidente che, nonostante le inevitabili irregolarità di dettaglio, esiste nelle bambine, come nei bambini, una tendenza, sempre più forte con l'età, a considerare legittimo il restituire i colpi ricevuti. Mentre più della metà dei bambini di 6 anni e una buona parte di quelli di 7 e 8 ritengono ancora che "è cosa cattiva", questa risposta scompare quasi interamente dopo i 9 anni. Ma, se questa evoluzione è comune alle femmine e ai maschi, questi ultimi differiscono invece da quelle per quanto riguarda il problema se si debba restituire di più di quanto si è ricevuto, o invece di meno, o nella stessa misura. I maschi, soprattutto verso i 7-8 anni, sono inclini a restituire di più, mentre in seguito, verso gli 11-12 anni, predo-

Età	È cosa cattiva %		Bisogna ridarne nella stessa misura %		Bisogna ridarne di più %		Bisogna ridarne di meno %	
	F.	M.	F.	M.	F.	M.	F.	M.
6 anni	82	50	18	37.5	–	12.5	–	–
7 »	45	27	45	27	10	46	–	–
8 »	25	45	42	22	8	33	25	–
9 »	14	29	29	57	–	14	57	–
10 »	–	8	20	54	–	31	80	7
11 »	–	–	33	31	–	31	67	38
12 »	–	–	22	67	–	10	78	23

FM 2018-19

Filosofia morale a.a. 2018-19

mina il bisogna di eguaglianza. Al contrario le femmine, quando hanno smesso, in maggioranza, di giudicare che è "cosa cattiva" restituire i colpi, ritengono che bisogna restituire meno di quanto si è ricevuto.

Ecco anzitutto degli esempi di coloro che ritengono "cattivo" restituire i colpi:

JEA (6 anni, F): «Se ti danno un colpo, tu che cosa fai? – *Lo dico alla maestra.* – Perché non restituisci i colpi? – *Perché è cattivo*».

SAV (6 anni): «Che cosa fai? – *Vado a dirlo alla mamma.* – Li restituisci i colpi? – *No, ho paura che mi facciano del male. Vado a dirlo alla maestra perché lo punisca.* – Perché la maestra deve punirlo? – *Perché è cattivo.* – Se è stato cattivo, è giusto restituirgli un pugno? – *No, perché si è* [= perché saremmo] *cattivi*».

BRA (6 anni, F): «Che cosa fai? – *Chiamo la mia mamma.* – Tu restituisci? – *No.* – Perché chiami la tua mamma? – *Perché lui non avrebbe dovuto dare un pugno.* – È giusto restituirlo? – *Non è giusto, è cattivo*».

AU (7; 9): «*Vado a dirlo al mio papà.* – E se lui non c'è? – *Alla maestra.* – E se lei non c'è, tu restituisci i pugni? – *No.* – Perché? – *Dopo si è puniti.* – È giusto non restituirli? – *Sì. Dopo ci vogliono bene e il papà e la mamma sono contenti*».

CHA (8 anni): «*Lo dico alla maestra. Io non li rendo: è cattivo*».

NEN (9; 7, F): «*Io non le rendo niente. Voglio darle il buon esempio. Io non sono cattiva con lei*».

Ecco degli esempi di coloro che invece restituiscono i colpi:

PRA (6 1/2): «*Io non me li lascio dare.* – Quanti ne dai? – *Uno per uno. Se me ne ha dato solo uno, io ne dò solo uno. Se me*

ne dà due, io ne dò due. Se me ne dà tre, io ne dò tre. – E dieci? – *Rendo anche questi.* – È giusto renderli? – *È giusto.* – Perché? – *Perché anche lui me li aveva dati*».

SCA (7 1/2): «*Io lo rendo, non lo voglio* [il colpo che mi dà], *io lo dò all'altro.* – È giusto? – *Sì. Ah, no, mi sono sbagliato. Non bisogna mai rendere. L'ha detto mio papà. Ma io sono così, non voglio lasciarmi dare pugni e pedate*». Quindi Sca conosce la lezione, ma ugualmente restituisce i colpi e trova giusto restituirli.

HEL (7 1/2): «*Io ne ridò due se me ne ha dati due, sei se me ne ha dati sei, quattro se me ne ha dati quattro.* – È giusto renderli? – *Sì.* – È bene? – *Sì*».

DIC (8; 6, F): «*Io mi difendo: ne rendo uno per uno.* – Perché non di più? – *Perché l'altro ne renderebbe il doppio* [= se io ne rendo due per uno, lui me ne darà quattro]. – È giusto? – *Sì. Tre per tre. Non bisogna lasciarsi picchiare. Bisogna difendersi.* – È bene? – *Non tanto* [Dic sa che non è permesso].

LUC (9; 7, F): «*La picchio anch'io.* – Quanti gliene ridai? – *Tanti quanti me ne ha dati.* – Perché non di più? – *Perché il conto sia giusto.* – È bene? – *Sì*».

PI (10 anni): «*Ne rendo uno, secondo la forza* [del colpo ricevuto], *due.* – Se te ne dà cinque? – *Ne rendo cinque.* – Perché non di più? – *Perché gli farebbe più male*».

ER (10; 2) aveva risposto alla domanda I che il piccolo non avrebbe dovuto prendere il pane e la mela del grande: «Perché? – *Perché non è bello*». Ma, quando gli chiediamo che cosa fa quando riceve un pugno, risponde: «*Ne restituisco uno.* – E se ne ricevi due? – *Ne rendo due. Non bisogna mai di più, altrimenti l'altro ce ne dà ancora uno.* – È giusto restituire i colpi? – *Sì.* – E portare rancore? – *Ah, no! Portare rancore non è come rendere un pugno*».

HEN (11; 2): «*Io gli restituisco un pugno.* – E se te ne danno

FM 2018-19

Filosofia morale a.a. 2018-19

due? – *Ne restituisco due.* – Se te ne danno tre? – *Ne restituisco tre.* – Perché non di più? – *Perché non voglio essere più cattivo di lui. Gli restituisco il suo.* – È giusto? – *No, perché io dovrei dimostrarmi meglio di lui.* – È la stessa cosa vendicarsi o dare un pugno? – *Non è la stessa cosa. Restituire, è restituire i pugni. Vendicarsi, è una bassezza*».

ELIS (11 anni, F): «*Io rendo i colpi.* – È giusto? – ... [esita] *Sì, è giusto.* – Se ti danno un colpo? – *Ne rendo uno. Se ne rendo due, non è giusto*».

Ecco esempi di bambini che restituiscono di più:

JE (7 anni): «Che cosa Fai quando ti danno un pugno? – *Io ne rendo due.* – Se te ne danno tre? – *Ne rendo quattro.* – Questo è giusto? – *Sì... Se è più grande, questo fa più male*» (giustificazione a posteriori).

ET (10 anni): «*Se me ne danno uno, io ne rendo due. Se me ne danno due, ne rendo tre*».

Ed ecco bambine che rendono di meno:

BOE (8; 5, F): «*Bisogna rendere.* – Se te ne danno tre? – *Io ne rendo uno.* – Perché non tre? – *È cattivo.* – È giusto rendere i colpi? – *No, non si dovrebbe renderli*».

BER (10 anni, F): «*Io ne rendo di meno, perché, se gli rendo uguale o di più, lui ricomincia.* – È bene, renderli? – *Non è bene*».

È chiaro da questi esempi che quelli che non vogliono rendere i colpi (e che in maggioranza sono i piccoli) sono prima di tutto dei bambini sottomessi, che contano sull'adulto per essere difesi e che si preoccupano di rispettare o di far rispettare le prescrizioni ricevute più che di far regnare la giustizia e l'eguaglianza con i modi propri alla società infantile. Quanto ai bambini che restituiscono i colpi, si tratta per essi, al contrario, di eguaglianza e di giustizia molto più che

di vendetta propriamente detta. Sono particolarmente chiari i casi di Er e di Hen: questi soggetti condannano la vendetta a freddo, il calcolo meschino, ma difendono la reciprocità esatta per scrupolo di giustizia. Certo, fra quelli che restituiscono di più, vi è un atteggiamento combattivo che oltrepassa il bisogno di eguaglianza, ma proprio questo atteggiamento diminuisce di importanza con l'età.

Passiamo ora a un problema che sarà di transizione fra quello della giustizia retributiva e quello della giustizia distributiva fra bambini: «Perché non bisogna imbrogliare al gioco?». Si chiede al bambino qual è il suo gioco preferito e si racconta la storia di un bambino che ha imbrogliato (per esempio, si è spostato indebitamente durante il gioco delle biglie, ecc.). Quando il soggetto ha affermato che è un imbroglio, gli si chiede perché non bisogna imbrogliare. Le risposte si possono ricondurre a quattro tipi: 1) è cosa cattiva (proibito, ecc.); 2) è contrario alla regola del gioco; 3) questo rende impossibile la cooperazione («non si può più giocare», ecc.); 4) è contrario all'eguaglianza.

Se dividiamo i bambini in due gruppi di età, il primo da 6 a 9 anni (si ricordi che è verso i 9 anni che cominciano a stabilizzarsi le regole), il secondo dai 10 ai 12 anni, constatiamo i seguenti cambiamenti da un gruppo all'altro. Le risposte che si richiamano all'autorità della regola (regola morale o regola del gioco, ossia risposte del tipo I e II) passano dal 70% al 32%, mentre le risposte che fanno appello alla cooperazione o all'eguaglianza (tipi III e IV) passano dal 30% al 68%. Inoltre, ecco dei dati più dettagliati: le risposte del primo tipo (è cattivo, proibito, ecc.) passano dal 64% all'8%, mentre quelle del secondo tipo sono il 6% prima dei 5 anni ed il 24% in seguito. Quelle del terzo tipo (cooperazione) passano da 0 a 20% e quelle del quarto (eguaglianza) dal 30% al 48%.

Questo risultato può essere facilmente comprensibile se ci si richiama alla nostra analisi delle regole del gioco. Per i piccoli, nei quali predomina il rispetto unilaterale e che assimilano la regola del gioco alla regola morale, imbrogliare è "una brutta cosa", come lo sono una bugia o una parola volgare: è

FM 2018-19

Filosofia morale a.a. 2018-19

proibito dalle disposizioni e vietato con punizioni. Ecco quindi l'abbondanza del primo tipo di risposte prima degli 8-9 anni: questa frequenza, è vero, potrebbe spiegarsi con le difficoltà di analisi proprie dell'intelligenza dei piccoli, ma anche, pensiamo, con l'elemento morale di cui abbiamo parlato. Dai grandi, nei quali la regola è ormai qualcosa che promana direttamente dal gruppo autonomo, l'imbroglio è riprovato per ragioni che appunto si richiamano alla solidarietà e all'egualitarismo che ne deriva.

Ecco alcune risposte del primo tipo:

DEM (6; 2): «*È cattivo.* – Perché? – *Non si deve mai imbrogliare.* – Perché? – *Me l'ha detto mio fratello* [maggiore]».

BRAIL (6 anni): «*Non è giusto. Gli altri vogliono che non si imbrogli. Ci dicono: vattene!*».

VAN (6 1/2): «*Perché non si deve. È cattivo.* – Perché? – *Perché è molto cattivo.* – Perché è cattivo? – *Perché non si dovrebbe mai fare.* – Perché non farlo? – *Perché è molto brutto. Non si deve mai.* – Perché non si deve mai? – *È così*».

GREM (7; 2): «*Non si deve.* – Perché? – *Perché è cattivo.* – Perché? – *Perché è qualcosa di mal fatto*».

GIS (8 anni, F): «*Perché non è bello.* – Perché? – *Non bisogna mai imbrogliare.* – Perché? – *È brutto.* – Perché? – *Non si deve imbrogliare. È molto cattivo*».

È chiaro come tutti questi argomenti si rifanno semplicemente ad uno, e cioè al fatto che è proibito. Le risposte del secondo tipo non sono molto diverse:

ZUR (6; 6): «*Non va nel gioco.* – Perché? – *Non avrebbe dovuto fare così.* – Perché? – *Non avrebbe dovuto fare così.* – Perché? – *Perché quello che ha imbrogliato ha rovinato il gioco, non ci si può più divertire.* – Perché? – *È cattivo*».

CHRI (6;10): «*Non bisogna imbrogliare.* – Perché? – *Perché non è giusto.* – Perché? – *Perché così il gioco non finirebbe. Il gioco sarebbe falso*».

WAL (7 1/2): «*Non è permesso, perché non è il gioco*».

MARG (9 anni): «*Non è giusto.* – Perché non bisogna imbrogliare? – *Perché non è gioco.* – Perché? – *Non bisogna.* – Perché no? – *Non è gioco*».

Ecco ora degli esempi del terzo tipo (cooperazione):

SCH (7 anni): «*Non bisogna imbrogliare. Se no, non si prendono più* [= non si gioca più con gli imbroglioni]. *Non piacciono.* – Perché? – *Perché non si è più dei buoni compagni. Loro diventano cattivi*».

GO (7; 2): «*Questo scombina il gioco e fa arrabbiare gli altri. Imbroglia tutto il gioco, perché siamo arrabbiati. Non si vuol più giocare*».

BRU (9; 2): «*Questo rovina il gioco*».

TIS (10; 1): «*Non si vuole più giocare.* – Perché? – *Non è giusto. Se tutti vogliono fare così, nessuno più giocherà*».

VI (10 anni): «*Non è giusto: è imbrogliare gli altri.* – Perché bisogna essere giusti al gioco? – *Per essere onesti quando saremo grandi.* [Ecco un bambino che ha capito che un gioco ben regolato è più utile di una lezione di morale...].

THEV (10 anni, F): «*È un'azione cattiva.* – Perché? – *Lei ha agito male. Non avrebbe dovuto fare così.* – E se aveva perduto? – *Era meglio perdere che imbrogliare.* – E se lei avesse imbrogliato e anche perduto? – *Sarebbe stata punita* [per il fatto stesso di aver perduto]. *Non era giusto che vincesse.* – Perché non bisogna imbrogliare? – *Perché si commette una bugia*».

FM 2018-19

Filosofia morale a.a. 2018-19

PERO (10 anni): «*Si dice a loro: "Tu vuoi imbrogliare, non ti vogliamo più"*. – Perché? – *Perché quelli che imbrogliano sono dei brutti tipi*».

ZAC (11 anni): «*Non è bello.* – Perché? – *Non si può giocare bene. Li chiamano bugiardi*».

BOIL (12; 1): «*Se si imbroglia, non vale la pena di giocare*».

Ed infine, ecco dei casi del quarto tipo (eguaglianza):

MER (9; 6): «*Non è giusto.* – Perché? – *Gli altri non lo fanno: bisogna non farlo più*».

THEB (9; 7): «*Non è giusto per gli altri*».

PER (11; 9): «*Non è giusto: si vince quello che non si ha diritto* [di vincere]».

Gus (11 anni): «*Non è giusto.* – Perché? – *Gli altri non imbrogliano. Allora non è giusto*».

GAC (12 anni): «*Sarebbe ingiusto verso l'altro*».

È dunque evidente che fra le risposte che si richiamano alla cooperazione e quelle che insistono soprattutto sull'eguaglianza, vi sono tutte le transizioni: infatti, la solidarietà e l'egualitarismo sono interdipendenti, fra i bambini come dovunque. Quindi, riassumendo, vi sono in verità due tipi essenziali di risposte: un tipo che fa appello all'autorità (I e II), l'altro alla cooperazione (III e IV). Fra i due è naturale che ne esistano anche degli intermedi. Così fra le risposte di Thev e quelle del tipo I non vi è assoluta eterogeneità. Ma, nell'insieme, i due tipi sono distinti e a poco a poco il secondo prevale sul primo.

A questo proposito, possiamo ricordare i risultati di una inchiesta relativa alla bugia (cap. I, § 4), che riguarda anche il problema dell'eguaglianza fra bambini. Mentire ai propri compagni è "cattivo" quanto mentire ai grandi oppure no? Secondo i risultati di M. Rambert, l'81% dei soggetti da 6 a 9 anni ritengono più cattivo mentire agli adulti, mentre dai 10 ai 13 anni il 51% dei soggetti ritengono che è cattivo mentire anche fra bambini, e di questi ultimi soggetti, il 17% ritiene anche che è più cattivo mentire a un compagno che a un adulto.

Passiamo ora ai problemi di giustizia distributiva propriamente detta nei rapporti dei bambini fra di loro. A questo proposito, abbiamo studiato i due punti che sembrano più importanti: l'eguaglianza fra coetanei e il problema delle differenze di età. Ecco le due storie usate per l'analisi del primo di questi problemi:

STORIA I. Alcuni bambini giocano insieme a palla in cortile. Quando la palla sfugge e va a rotolare nella strada, uno dei bambini va spontaneamente a prenderla per diverse volte. Allora in seguito si chiede sempre a lui solo di andarla a prendere. Che cosa pensi di questo?

STORIA II. Dei bambini stanno seduti sull'erba a fare merenda. Ognuno ha un panino che ha messo vicino, di fianco per mangiarlo dopo il pane scuro. Piano piano arriva un cane dietro a uno dei bambini e gli prende il panino. Che cosa bisogna fare?

Le risposte date non richiedono una lunga analisi: all'unanimità, tutti i bambini esaminati hanno affermato la necessità morale dell'eguaglianza. Per quanto riguarda la prima storia, non è giusto che sia sempre lo stesso bambino a lavorare per la collettività; per quanto riguarda la seconda storia, bisogna che ognuno dia alla vittima tanto da ricostituire una parte uguale a quella degli altri. Se insistiamo su queste risposte, è solo perché, in racconti analoghi, ma in cui il bisogno di eguaglianza si trovava in conflitto con l'autorità degli adulti, ci si ricorda che i piccoli davano ragione all'autorità (§ 5).

Ecco alcuni esempi:

WAL (6 anni). Storia I: «*Non è giusto.* – Perché? – *Perché è un*

FM 2018-19

Filosofia morale a.a. 2018-19

altro che ci vada [= che doveva andarci]. – Storia II: «*Bisognava dividere.* – Perché? – *Perché ognuno abbia la stessa cosa*».

SCHMA (7 anni). Storia I: «*Non è giusto, perché dovevano chiedere anche a degli altri e ognuno al suo turno*». Ora, nella storia del padre che chiede ad un bambino di fare più commissioni dell'altro, Schma aveva risposto (§ 5): «È giusto, perché il papà aveva detto di andare». Quanto alla storia II: «*Bisogna che gli altri dividano con lui perché ne abbia un pezzo*». Allora chiediamo, per vedere se questo bisogno di eguaglianza prevarrà sull'autorità: «Ma sua madre non vuole che gliene ridiano. Lei dice che doveva impedire che il cane glielo prendesse. È giusto? – *Sì. Lui doveva fare attenzione.* – E se la mamma non avesse detto niente, che cosa sarebbe stato giusto? – *Si sarebbe dovuto dividere*».

DELL (8 anni). Storia I: «*Non era giusto. Dovevano andare loro*». – Storia II: «*Bisognava dividere*».

ROB (9 anni). Storia I: «*Ognuno doveva andare a turno.* – Storia II: «*Bisognava dividere.* – La mamma ha detto che non bisogna. – *Non è giusto*».

FSCHA (10 anni). Storia I: «*Avrebbe dovuto andare un altro*». – Storia II: «*Ognuno doveva dare una metà a quello che non ne aveva*».

Abbiamo già visto (§ 5) tanti esempi dello sviluppo progressivo dell'egualitarismo fra bambini ed è quindi inutile insistere oltre.

Invece, un ultimo problema è quello di che cosa pensa il bambino delle differenze di età.

Bisogna favorire i grandi o i piccoli, oppure bisogna estendere a tutti i bambini l'eguaglianza? Abbiamo presentato ai nostri soggetti le seguenti due storie:

Storia I. Due bambini, uno piccolo e uno grande, facevano una lunga gita in montagna. A mezzogiorno, avevano molta fame

ed hanno preso le loro provviste dallo zaino. Ma hanno visto che ce n'erano troppo poche per tutti e due. Che cosa bisognava fare, darne di più al grande, di più al piccolo, o a tutti e due uguale?

Storia II. Due bambini giocavano alla corsa (o alle biglie, ecc.). Uno era piccolo, l'altro grande. Bisognava metterli tutti e due alla stessa linea, oppure il più piccolo più vicino?

Il secondo problema è complicato dal fatto che si tratta di un gioco organizzato e di conseguenza regolato dagli usi tradizionali. Invece, il primo ci ha dato modo di notare una reazione interessante: i piccoli sono o per l'eguaglianza oppure, e soprattutto, sono dell'opinione che si favoriscano i grandi per rispetto dell'età, mentre i grandi sono favorevoli all'eguaglianza oppure, e soprattutto, pensano che, per equità, i piccoli debbano essere favoriti.

Ecco degli esempi di risposte dei piccoli:

JAN (7 1/2): «*Bisognava dare lo stesso.* – Loro hanno dato di più al piccolo. Era giusto? – *No. Dovevano avere tutti e due lo stesso. Tutti la metà.* – I piccoli non hanno più fame? – *Sì.* – Se tu fossi stato il piccolo, che cosa avresti fatto? – *Io avrei dato di meno a me e di più ai grandi*».

NEU (7 1/2): «*Bisognava dare di più ai grandi.* – Perché? – *Perché loro sono più grandi*».

FAL (7 1/2): «*Bisognava dare di più al grande.* – Perché? – ... – Se tu fossi il piccolo, daresti di più ai grandi? – *Sì.* – Si deve dare loro di più, o sono loro che ne vogliono di più? – *Si deve darne di più*».

ROB (9 anni): «*Un poco di più al grande.* – Perché? – *Perché è il più vecchio.* – Chi ha più fame nelle gite, i piccoli o i grandi? – *Tutti eguale.* – Se tu passeggiassi con un ragazzo di 12 anni e aveste solo un pezzo di pane, che cosa faresti? – *Darei*

FM 2018-19

Filosofia morale a.a. 2018-19

di più all'altro. – Troveresti che così va bene? – *Sì, vorrei darne di più all'altro*».

Ecco dei bambini che desiderano l'eguaglianza:

WAL (7 anni): «*Bisogna dare la stessa cosa a ognuno.* – Perché? – ...». «Un'altra volta avevano cinque stecche di cioccolato. Il piccolo ne ha chieste tre. È giusto? – *Si sarebbe dovuto dare due e mezzo ciascuno.* – Tu sei il più grande. Passeggi con un piccolo e ti tiene di più; è giusto? – *Non è giusto*».

Nuss (10 anni): «*Bisognava dividere.* – Il piccolo ha detto: io sono il più piccolo e ho diritto ad averne di più. È giusto? – *Non è giusto.* – Il grande ha detto che lui aveva diritto ad averne di più, perché era il più grande. È giusto? – *Avrebbero dovuto prendere tutti e due lo stesso.* – Tu hai dieci anni. Sei a passeggio con un ragazzo di quindici anni che ti dà di più: che cosa ne pensi? – *Sarebbe gentile.* – È giusto? – *È ancora più giusto dare a tutti e due lo stesso*».

Ed ecco degli esempi di equità:

SCHMO (10 anni): «*Dovevano dare di più al piccolo, perché è più piccolo.* – Loro hanno mangiato la stessa cosa. È giusto? – *Non è tanto giusto*».

BRA (10 anni): «*Lo stesso a tutti.* – È stato dato di più al piccolo. È giusto o no? – *Era giusto.* – No. Il grande ne ha tenuto di più per lui, perché era il più grande. Era giusto? – *Non era giusto*».

Quanto ai giochi, le risposte sono diverse a seconda che si tratti della corsa o delle biglie. Il gioco della corsa è relativamente poco codificato e questa libertà d'uso permette di favorire i piccoli. Al contrario, per quanto riguarda le biglie, l'autorità della regola complica le reazioni: i piccoli vogliono l'eguaglianza, perché questa è la regola intangibile del gioco, mentre i grandi sono disposti a fare delle eccezioni a favore dei piccoli.

Ecco due esempi della reazione dei piccoli:

BRI (6 anni): Nella corsa, «*bisogna mettere il più piccolo più avanti, perché il grande può correre più forte del piccolo*». Ma, per le biglie, «*tutti e due uguale.* – Perché? – *Perché* [se non si parte dallo stesso punto e si favorisce il piccolo], *il buon Dio farà in modo che il grande vada a toccare le biglie e che il piccolo non possa*». L'eccezione è quindi assimilata a un imbroglio che la giustizia divina punirà.

WAL (7 anni): Alla corsa, bisogna mettere «*il più piccolo un po' più avanti*», ma, alle biglie, «*tutti al segno* [la linea di partenza]. – Perché? – *Si mette sempre alla linea*».

Ed un esempio della reazione dei grandi:

BRA (10 anni): Alla corsa, bisogna avvicinare i piccoli. Anche per le biglie, si può fare lo stesso, «*perché si fa sempre così per chi è due o tre anni indietro*».

In conclusione, constatiamo che le nozioni di giustizia e di solidarietà si sviluppano correlativamente, in funzione dell'età mentale del bambino. In questo paragrafo, ci sono parse legate fra loro tre serie di fatti. Anzitutto, nel campo della giustizia retributiva, la reciprocità si afferma con l'età: restituire i colpi sembra cattivo ai piccoli, perché è proibito dalla legge degli adulti, ma questo sembra giusto ai grandi, precisamente in quanto questa forma di giustizia retributiva funziona indipendentemente dall'adulto e fa prevalere "la sanzione per reciprocità" sulla "sanzione espiatoria". In secondo luogo, il bisogno di eguaglianza aumenta con l'età. Infine, alcuni tratti di solidarietà, come il non imbrogliare né mentire fra bambini, si sviluppano di pari passo con le tendenze precedenti.

7. CONCLUSIONI: LA NOZIONE DI GIUSTIZIA

Per concludere la nostra inchiesta, esaminiamo le risposte date a un problema che riassume tutto ciò che precede:

FM 2018-19

Filosofia morale a.a. 2018-19

abbiamo chiesto ai bambini, sia alla fine che all'inizio del colloquio, di darci loro stessi degli esempi di ciò che considerano ingiusto[11].

Le risposte ottenute risultano di quattro tipi: 1) I comportamenti contrari alle disposizioni ricevute dagli adulti: mentire, rubare, rompere, ecc., ossia tutto quello che è proibito. 2) I comportamenti contrari alle regole del gioco. 3) I comportamenti contrari all'eguaglianza (disuguaglianza nelle sanzioni, come nei trattamenti). 4) Le ingiustizie relative alla società degli adulti (ingiustizia di ordine economico o politico). La statistica dà dei risultati molto netti in funzione dell'età:

	Fare qualcosa di proibito	Violare le regole dei giochi	Disuguaglianza	Ingiustizie sociali
6-8 anni	64%	9%	27%	-
9-12 anni	7%	9%	73%	11%

Ecco degli esempi di assimilazione di ciò che non è giusto con ciò che è proibito:

6 anni: «*Una bambina che ha rotto un piatto*». – «*Far scoppiare un pallone*». – «I *bambini che fanno rumore con i piedi durante le preghiere*». – «*Mentire*». – «*Qualcosa che non è vero*». – «*Non è giusto rubare*», ecc.
7 anni: «*Picchiarsi*», «*disobbedire*», «*battersi per niente*», «*piangere per niente*», «*fare delle scene*», ecc.
8 anni: «*Combattersi*», «*dire bugie*», «*rubare*», ecc.

Ecco degli esempi di disuguaglianza:

6 anni: «*Dare una merenda grossa a uno e piccola all'altro*». – «*Un pezzo di cioccolata a uno e due all'altro*».
7 anni: «*Una mamma che dà di più a una figlia sgarbata*». – «*Picchiare uno* [un compagno] *che non ti ha fatto niente*».

11. A dir la verità, questo termine non è capito da tutti, ma si può sostituirlo con «non giusto», avendo cura di evitare la confusione con il senso di «erroneo».

8 anni: «*Uno che dà due tubi* [a due fratelli] *e uno era più grosso dell'altro*» [vissuto!]. – «*Due sorelle gemelle che non ricevono un numero uguale di ciliegie*» [*idem!*].
9 anni: «*La mamma dà un pezzo di pane più grosso a un altro*». – «*La mamma dà a una sorella un bel cagnolino e niente all'altra*». – «*Una punizione più dura a uno che all'altro*».
10 anni: «*Quando si è lavorato allo stesso modo e non si ha la stessa ricompensa*». – «*Due bambini obbediscono e uno riceve più dell'altro*». – «*Sgridare un bambino e non l'altro se hanno tutti e due disobbedito*».
11 anni: «*Due bambini rubano le ciliegie: uno solo è punito perché ha i denti neri*». – «*Un forte che batte un debole*». – «*Un maestro che vuol più bene a uno che all'altro e gli dà dei voti migliori*».
12 anni: «*Un arbitro che tiene le parti di una squadra*».

E degli esempi di ingiustizia sociale:

12 anni: «*Le preferenze della maestra, per la forza, l'intelligenza e gli abiti*».
«*Spesso delle persone preferiscono degli amici ricchi a degli amici poveri che sarebbero migliori*».
«*Una madre che proibisce ai suoi bambini di giocare con dei bambini vestiti meno bene*».
«*Dei bambini che giocano e trascurano una bambina vestita meno bene*».

Queste risposte, di cui è evidente la spontaneità, unite al resto della nostra inchiesta, ci permettono di concludere per l'esistenza (nella misura in cui si può parlare di livelli nella vita morale) di tre grandi periodi nello sviluppo dell'idea di giustizia nel bambino: un periodo che si estende fin verso i 7-8 anni, durante il quale la giustizia è subordinata all'autorità degli adulti, un periodo compreso fra gli 8 e gli 11 anni circa, e che è quello dell'egualitarismo progressivo, ed infine un periodo che inizia verso gli 11-12 anni, durante il quale la giustizia puramente egualitaria è temperata da preoccupazioni di equità.

FM 2018-19

Il primo periodo è caratterizzato da una indifferenziazione delle nozioni del giusto e dell'ingiusto, dalle nozioni di dovere e di disobbedienza: è giusto ciò che è conforme alle disposizioni imposte dall'autorità dell'adulto. Veramente, già a questo livello il bambino ritiene ingiusti alcuni trattamenti: così, quando l'adulto non segue di fronte ai bambini le regole da lui stesso emanate (punire per una colpa non commessa, proibire qualcosa che prima era permessa, ecc.). Ma se l'adulto si attiene alle proprie regole, tutto ciò che prescrive viene considerato giusto. Nel campo della giustizia retributiva, ogni sanzione viene ammessa come perfettamente legittima, necessaria e anzi come costitutiva del principio stesso della moralità: se non si punisse la menzogna, sarebbe permesso mentire, ecc. Nelle storie in cui abbiamo messo in conflitto la giustizia retributiva e l'eguaglianza, il bambino di questo livello mette la necessità della sanzione al di sopra dell'eguaglianza. Nella scelta delle punizioni, la sanzione espiatoria prevale sulla sanzione per reciprocità, dato che il principio stesso di quest'ultimo tipo di sanzione non è perfettamente capito dal bambino. Nel campo della sanzione immanente, fino agli 8 anni, più dei tre quarti dei soggetti credono a una giustizia automatica che promana dalla natura fisica e dagli oggetti inanimati. Quando si mettono in conflitto l'obbedienza e l'eguaglianza, la scelta dei bambini è sempre a favore dell'obbedienza: l'autorità prevale sulla giustizia. Infine, nel campo della giustizia fra bambini, l'eguaglianza è già un bisogno, ma il soggetto gli dà libero corso solo là dove non è possibile alcun conflitto con l'autorità. Per esempio, l'atto di restituire i colpi ricevuti, che a un bambino di 10 anni appare una misura di giustizia elementare, viene considerato "cattivo" dal bambino di 6 o 7 anni, benché naturalmente, in pratica, lo faccia continuamente (si ricordi che la regola eteronoma, per quanto rispettata dalla coscienza del soggetto, non è necessariamente osservata nella vita reale...). D'altra parte, anche nei rapporti fra bambini, l'autorità del grande prevale sull'eguaglianza. In breve, si può dire che, durante tutto questo periodo in cui prevale il rispetto unilaterale nei confronti del rispetto reciproco, la nozione di giustizia potrebbe svilupparsi solo su certi punti, e precisamente là dove la cooperazione si delinea indipendentemente dalla costrizione. In tutti gli altri punti, ciò che è giusto si confonde con ciò che viene imposto dalla legge, e la legge è del tutto eteronoma e imposta dall'adulto.

Il secondo periodo compare sul piano della riflessione e del giudizio morale solo verso i 7-8 anni. Ma è evidente che vi è qui un certo ritardo in rapporto alla pratica. Questo periodo può venire definito dallo sviluppo progressivo dell'autonomia e dal primato dell'eguaglianza sull'autorità. Nel campo della giustizia retributiva, la nozione di sanzione espiatoria non viene più accettata con la stessa docilità di prima, e le sole sanzioni considerate veramente legittime sono quelle che derivano dalla reciprocità. La credenza nella giustizia immanente diminuisce di molto, e l'atto morale viene ricercato per se stesso, indipendentemente dalla sanzione. Per quanto si riferisce alla giustizia distributiva, l'eguaglianza predomina su ogni altra preoccupazione. Nei conflitti fra la sanzione e l'eguaglianza, l'eguaglianza prevale per principio. La stessa cosa avviene naturalmente nei conflitti con l'autorità. Infine, nei rapporti fra bambini, l'egualitarismo si impone progressivamente con l'età.

Verso gli 11-12 anni, vediamo delinearsi un nuovo atteggiamento, che possiamo caratterizzare mediante il sentimento dell'equità, e che non è che uno sviluppo dell'egualitarismo nel senso di una considerazione della relatività delle situazioni: invece di ricercare l'eguaglianza nell'identità, il bambino concepisce come eguali i diritti degli individui solo relativamente alla situazione particolare in cui ciascuno si trova. Nel campo della giustizia retributiva, questo significa non applicare più la stessa sanzione a tutti, ma tener conto per alcuni di certe circostanze attenuanti. Nel campo della giustizia distributiva, ciò significa non concepire più la legge come identica per tutti, ma tener conto di certe situazioni personali (favorire i piccoli, ecc.). Lungi dal portare al privilegio, un simile atteggiamento rende l'eguaglianza più effettiva di quanto fosse in precedenza.

Anche se, in questa evoluzione, non si tratta di veri e propri livelli generali, ma semplicemente di fasi che caratterizza-

FM 2018-19

no dei processi limitati, abbiamo detto abbastanza per tentare di vedere ora le origini psicologiche e le condizioni di sviluppo della nozione di giustizia. A questo proposito, distinguiamo la giustizia retributiva e la giustizia distributiva, che sono solidali solo quando sono ridotte ai loro elementi essenziali, e cominciamo dalla giustizia distributiva, i cui destini, durante lo sviluppo mentale, sembra indichino che essa costituisce la forma più profonda della giustizia stessa.

La giustizia distributiva può venire ricondotta alle nozioni di eguaglianza o di equità. Per l'epistemologia, simili concetti potrebbero essere solo *a priori* se per *a priori* si intende non naturalmente un'idea innata, ma una norma verso la quale la ragione tende secondo un processo di progressiva depurazione. Infatti, la reciprocità si impone alla ragione pratica, così come i principi logici si impongono moralmente alla ragione teorica. Ma, dal punto di vista psicologico, che è quello del fatto e non più del diritto, una norma *a priori* ha esistenza solo a titolo di forma di equilibrio: essa costituisce l'equilibrio ideale verso il quale tendono i fenomeni, e il problema è quello di sapere, dati i fatti, perché la loro forma di equilibrio è quella e non un'altra. Quest'ultimo problema, che è di ordine causale, potrebbe essere confuso con il primo, che è di ordine riflessivo, solo quando il reale e lo spirito divenissero coestensivi. Aspettando questo momento, ci limiteremo all'analisi psicologica, dato che la spiegazione sperimentale della nozione di reciprocità non potrebbe contraddire per nulla l'aspetto *a priori* di questa stessa nozione.

Da questo punto di vista, la nozione di eguaglianza o di giustizia distributiva ha incontestabilmente delle radici individuali o biologiche, condizioni necessarie ma non sufficienti del suo sviluppo. Si possono osservare molto presto nel bambino due reazioni che avranno una grande importanza in questa elaborazione. Anzitutto, la gelosia è estremamente precoce nei neonati: quando vedono un altro bambino sulle ginocchia della loro madre, oppure si prende loro un giocattolo per darlo a un altro, i bambini dagli 8 ai 12 mesi esprimono già spesso dei violenti sentimenti di collera. D'altra parte, si osservano, in correlazione con l'imitazione, e con la simpatia che ne risulta, delle reazioni di altruismo anche molto precoci: un bambino di 12 mesi mette i suoi giocattoli nelle mani di un altro, ecc. Ma è chiaro che non si può fare dell'egualitarismo una specie di istinto o di prodotto spontaneo della costituzione individuale. Le reazioni a cui abbiamo alluso portano ad alternanze capricciose di egoismo e di simpatia. Certamente la gelosia impedisce agli altri di abusare di noi e il bisogno di comunicare impedisce all'io di abusare di altri. Ma, perché vi sia reale eguaglianza e bisogno autentico di reciprocità, occorre una regola collettiva, prodotto *sui generis* della vita in comune: occorre che, dalle azioni e dalle reazioni degli individui gli uni sugli altri, nasca la coscienza di un equilibrio necessario, che obblighi e nello stesso tempo limiti l'*alter* e l'*ego*. Questo equilibrio ideale, intravisto in occasione di tutte le dispute e di tutte le pacificazioni, presuppone naturalmente una lunga educazione reciproca, vale a dire un'educazione che i bambini sviluppano gli uni nei confronti degli altri.

Ma, fra le reazioni individuali primitive che danno occasione di manifestarsi al bisogno di giustizia, ed il pieno possesso della nozione di eguaglianza, la nostra inchiesta ci indica l'esistenza di un lungo intervallo. Infatti, solo verso i 10-11 anni, nell'età in cui, come abbiamo visto, le società infantili raggiungono un massimo di organizzazione e di codificazione delle regole, la giustizia si libera veramente da ogni elemento occasionale. Bisogna quindi distinguere, adesso come in precedenza, la costrizione e la cooperazione, e il problema è di sapere se il fattore predominante nell'evoluzione della giustizia egualitaria è il rispetto unilaterale costitutivo della costrizione, oppure il rispetto reciproco costitutivo della cooperazione.

Su questo punto, ci sembrano decisivi i risultati della nostra analisi: l'autorità, in quanto tale, non potrebbe essere fonte di giustizia, poiché lo sviluppo della giustizia presuppone l'autonomia. Questo naturalmente non significa che l'adulto non abbia nulla a che vedere con lo sviluppo della giustizia, anche distributiva. Nella misura in cui pratica la reci-

FM 2018-19

Filosofia morale a.a. 2018-19

procità con il bambino e dà esempi con la pratica e non con le parole, qui come ovunque egli esercita un'influenza enorme. Ma l'effetto più diretto dell'ascendente dell'adulto è, come ha dimostrato Bovet, il sentimento del dovere, e vi è una specie di contraddizione fra la sottomissione richiesta dal dovere, e l'autonomia completa che presuppone lo sviluppo della giustizia. Infatti, dato che riposa sull'eguaglianza e sulla reciprocità, la giustizia potrebbe costituirsi solo se liberamente accettata. L'autorità degli adulti, anche se conforme alla giustizia, ha quindi come effetto di attenuare ciò che costituisce l'essenza stessa della giustizia. Ecco quindi quelle reazioni dei piccoli, che confondono il giusto e la legge, poiché la legge è ciò che è prescritto dall'autorità degli adulti. D'altronde, il giusto assimilato alla regola formulata è ancora l'opinione di molti adulti, di tutti quelli che non sanno mettere l'autonomia della coscienza al di sopra del pregiudizio sociale e della legge scritta.

Così l'autorità degli adulti, anche se forse costituisce un momento necessario nell'evoluzione morale del bambino, non è sufficiente a costituire il senso della giustizia. Questa si sviluppa solo a seconda dei progressi della cooperazione e del reciproco rispetto, dapprima cooperazione fra bambini, poi cooperazione fra bambini ed adulti, nella misura in cui il bambino tende verso l'adolescente e si considera, almeno dentro di sé, come eguale all'adulto.

In appoggio a queste ipotesi, è sorprendente constatare quanto, nel bambino come nella società degli adulti, i progressi dell'egualitarismo vadano di pari passo con quelli della solidarietà "organica", ossia con i risultati della cooperazione. Infatti, se paragoniamo le società di bambini dai 5 ai 7 anni con quelle dei bambini dai 10 ai 12 anni, possiamo osservare quattro trasformazioni interdipendenti. In primo luogo, mentre la società dei piccoli costituisce un tutto amorfo, senza organizzazione e dove tutti gli individui si assomigliano, la società dei grandi realizza un insieme organico, con leggi e regolamenti, e spesso quasi con suddivisione del lavoro sociale (capi, arbitri, ecc.). In secondo luogo, esiste fra i grandi una solidarietà morale molto più grande che fra i piccoli. I piccoli sono nello stesso tempo egocentrici ed impersonali, cedevoli a tutte le suggestioni e a tutte le correnti d'imitazione: il senso del gruppo per essi si riporta così a una specie di comunione nella sottomissione ai più grandi e alle direttive degli adulti. I grandi, al contrario, rifiutano fra di loro la menzogna, l'imbroglio, e tutto ciò che compromette l'esistenza della solidarietà: il sentimento di gruppo è, così, più diretto e viene mantenuto in modo più cosciente. In terzo luogo, la personalità si sviluppa nella misura in cui la discussione e lo scambio di idee si sostituiscono alla semplice imitazione reciproca dei piccoli. In quarto luogo, il senso dell'eguaglianza, come abbiamo visto, è molto più forte fra i grandi che fra i piccoli, i quali sono dominati anzitutto dall'autorità. È chiaro che il legame fra l'egualitarismo e la solidarietà è un fenomeno psicologico generale, che non dipende soltanto da fattori politici, come può invece sembrare avvenga nella società degli adulti. Esistono così, nel bambino come nell'adulto, due tipi psicologici di equilibrio sociale: un tipo fondato sulla costrizione, che esclude l'eguaglianza così come la solidarietà "organica", ma che incanala senza escluderlo l'egocentrismo individuale, ed un tipo che si fonda sulla cooperazione, e riposa sull'eguaglianza e sulla solidarietà.

Passiamo alla giustizia retributiva. Contrariamente ai principi della giustizia distributiva, non sembra che vi siano, nelle nozioni di retribuzione o di sanzione, degli elementi *a priori* o propriamente razionali. Infatti, se il valore dell'idea di eguaglianza aumenta a seconda dello sviluppo intellettuale, l'idea di sanzione sembra perdere terreno. Per essere più precisi bisogna distinguere, così come abbiamo tentato, due elementi nell'idea di retribuzione: da una parte, le nozioni di espiazione e di ricompensa che costituiscono ciò che di specifico sembra essere contenuto nell'idea di sanzione, e, dall'altra, le idee di reintegrazione dello stato precedente o di riparazione così come le misure destinate a rinnovare il legame di solidarietà rotto dall'atto colpevole. Parrebbe che queste ultime nozioni, che abbiamo raggruppato sotto il nome di "sanzioni per reciprocità", derivino appunto dalle idee di eguaglianza e di reciprocità. Sono le prime di queste nozioni che

FM 2018-19

Filosofia morale a.a. 2018-19

tendono a venire eliminate, quando alla morale dell'eteronomia e dell'autorità si sostituisce la morale dell'autonomia. Le seconde sono molto più resistenti, perché appunto non si appoggiano a nient'altro oltre che all'idea di sanzione.

Comunque si verifichi questa evoluzione dei valori, è possibile, qui come a proposito della giustizia distributiva, individuare tre fonti per i tre aspetti principali della retribuzione: come abbiamo già visto (§ 1), alcune reazioni individuali condizionano la comparsa della retribuzione, la costrizione degli adulti spiega la formazione della nozione di espiazione, la cooperazione, infine, condiziona l'evoluzione ulteriore della nozione di sanzione.

È incontestabile che si possono trovare delle radici psicologiche all'idea di sanzione. I colpi richiamano i colpi, la gentilezza richiama la gentilezza, ecc. Le reazioni istintive di difesa e di simpatia determinano così una specie di reciprocità elementare che costituisce il terreno di sviluppo indispensabile alla retribuzione. Ma, naturalmente, questo terreno non è sufficiente, e i fattori individuali da soli non possono oltrepassare il livello della vendetta impulsiva, non giungono a quelle regole e a quella codificazione, almeno implicita, delle sanzioni che la giustizia retributiva presuppone.

Con l'intervento dell'adulto, le cose cambiano. Molto presto, e anche prima della comparsa del linguaggio, il comportamento del bambino viene continuamente sottoposto a sanzioni. Si approva il neonato, con complimenti e sorrisi, oppure gli si fa una faccia scura e lo si lascia piangere, secondo le circostanze, e le sole intonazioni della voce di chi gli è vicino sono sufficienti a costituire un'incessante retribuzione. Negli anni che seguono, il bambino è continuamente sorvegliato, tutto ciò che dice o fa viene controllato, dà luogo a incoraggiamenti o rimproveri, e la grande maggioranza degli adulti considera del tutto legittimo l'uso di qualsiasi punizione, e in particolare di castighi corporali. Evidentemente, proprio queste reazioni dell'adulto, solitamente dovute a stanchezza o a nervosismo, ma anche spesso codificate "a freddo", costituiscono il punto di partenza psicologico dell'idea di sanzione espiatoria. Se il bambino prova per l'adulto solo timo-

re o diffidenza, come può avvenire in casi estremi, si avrà semplicemente la guerra aperta. Ma, dato che il bambino vuol bene ai suoi genitori e prova per il loro comportamento quel rispetto tanto bene analizzato da Bovet, la sanzione gli appare moralmente obbligatoria e necessariamente legata all'atto che la suscita. La disobbedienza, principe di tutti i "peccati", è una rottura dei rapporti normali fra genitori e bambini; è quindi necessaria una riparazione, e, dato che i genitori manifestano la loro "giusta collera" con quelle varie reazioni che si traducono sotto forma di punizioni, accettare queste punizioni costituisce la più naturale delle riparazioni: il dolore inflitto sembra ristabilire le relazioni momentaneamente interrotte, e così l'idea di espiazione prende corpo nei valori della morale dell'autorità. Secondo noi, questa nozione "primitiva" e materialista della sanzione espiatoria non viene quindi imposta in questa forma dall'adulto al bambino e forse non è neppure mai stata inventata da una coscienza psicologicamente adulta. Essa è invece il prodotto fatale della punizione, che viene rifranta attraverso la mentalità misticamente realistica del bambino.

Ora, se l'idea di sanzione è così strettamente collegata con il rispetto unilaterale e con la morale dell'autorità, ne deriva che ogni progresso nella cooperazione e nel rispetto reciproco eliminerà a poco a poco l'idea di espiazione dalla nozione di sanzione, e ricondurrà questa alle proporzioni di una semplice riparazione o di una semplice misura di reciprocità. Appunto questo crediamo di avere osservato nel bambino. A seconda della diminuzione del rispetto per la punizione dell'adulto, si sviluppano alcuni comportamenti che sono sempre classificabili come forme di giustizia retributiva. Ne abbiamo visto un esempio nei giudizi dei nostri soggetti relativi ai colpi restituiti: sembra più giusto al bambino difendere se stesso e restituire quello che ha ricevuto. Si tratta certo di retribuzione, ma non sembra che in questi giudizi abbia la minima importanza l'idea di espiazione. Si tratta solo di reciprocità: un tale si arroga il diritto di darmi un pugno, quindi mi concede questo diritto. Ugualmente, l'imbroglione è favorito nella misura in cui imbroglia, quindi è legit-

FM 2018-19

Filosofia morale a.a. 2018-19

timo ristabilire l'eguaglianza allontanandolo dal gioco e riprendendogli le biglie vinte.

Si dirà senza dubbio che una simile morale non porta lontano, poiché le migliori coscienze adulte reclamano qualcosa di più che una semplice reciprocità, nella pratica della vita. Agli occhi di molti, la carità e il perdono delle ingiurie superano la semplice eguaglianza. A questo proposito, spesso i moralisti hanno insistito sui conflitti fra la giustizia e l'amore, in cui a volte la giustizia prescrive ciò che l'amore riprova, e inversamente. Ma crediamo che la preoccupazione della reciprocità conduca precisamente a oltrepassare quella giustizia un po' corta dei bambini che restituiscono matematicamente tanti pugni quanti ne hanno ricevuti. Come tutte le realtà spirituali che non derivano da una costrizione esteriore ma da uno sviluppo autonomo, la reciprocità comporta due aspetti: una reciprocità di fatto e una reciprocità di diritto o ideale. Il bambino comincia col praticare senz'altro la reciprocità, cosa che non è tanto facile quanto si potrebbe supporre. Poi, quando si è abituato a questa forma di equilibrio delle azioni, ha luogo una sorta di azione di riflesso della forma sul contenuto. Non vengono considerati giusti soltanto i comportamenti reciproci, ma essenzialmente i comportamenti suscettibili di reciprocità indefinita. La raccomandazione "Non fate agli altri ciò che non vorreste fosse fatto a voi" sostituisce così l'eguaglianza bruta. Il bambino mette il perdono al di sopra della vendetta, non per debolezza, ma perché con la vendetta «non si finirebbe mai» (bambino di 10 anni). Così come in logica si può constatare una specie di riflessione della forma sul contenuto delle affermazioni, quando il principio di contraddizione porta a epurare le definizioni iniziali, ugualmente in morale la reciprocità implica una epurazione dei comportamenti nel loro orientamento intimo, facendoli tendere gradualmente verso l'universalità stessa. Senza che si esca dalla reciprocità, la generosità, che è caratteristica del nostro terzo livello, si allea alla semplice giustizia: così, non vi è più reale opposizione tra le forme raffinate della giustizia, quali l'equità, e l'amore propriamente detto.

In conclusione, ritroviamo così, nel campo della giustizia

come nei campi precedenti, quella opposizione fra due morali su cui abbiamo tanto spesso insistito. La morale dell'autorità, che è la morale del dovere e dell'obbedienza, porta, nel campo della giustizia, alla confusione fra ciò che è giusto ed il contenuto della legge stabilita, e al riconoscimento della sanzione espiatoria. La morale del rispetto reciproco, che è quella del bene (in opposizione al dovere) e dell'autonomia, porta, nel campo della giustizia, allo sviluppo dell'eguaglianza, nozione costitutiva della giustizia distributiva e della reciprocità. La solidarietà fra eguali appare ancora una volta fonte di un insieme di nozioni morali complementari e coerenti, che caratterizzano la mentalità razionale. Certamente, ci si può chiedere se simili realtà potrebbero svilupparsi senza una fase preliminare durante la quale il rispetto unilaterale del bambino per l'adulto domina la coscienza infantile. Dato che non è possibile farne esperienza, è inutile discutere qui tale problema. Ma ciò che è certo è che l'equilibrio morale, costituito dalle nozioni complementari del dovere eteronomo e della sanzione propriamente detta, è un equilibrio instabile, per il fatto che la personalità non trova in questo modo la sua espansione completa. A mano a mano che il bambino cresce, gli sembra meno legittima la sottomissione della sua coscienza alla coscienza degli adulti, e, tranne i casi di deviazione morale propriamente detti che sono costituiti dalla sottomissione interiore definitiva (quegli adulti che rimangono per tutta la loro vita dei bambini), o dalla ribellione durevole, il rispetto unilaterale tende spontaneamente al rispetto reciproco e al rapporto di cooperazione, il quale costituisce l'equilibrio normale. È evidente che nelle nostre società, dato che la morale comune che presiede ai rapporti degli adulti fra di loro è precisamente quella della cooperazione, gli esempi offerti dall'ambiente accelerano questo sviluppo della morale infantile. Però, in definitiva, è probabile che si debba vedere qui un fenomeno di convergenza più che di semplice pressione sociale. Infatti, se le società umane si sono evolute dall'eteronomia all'autonomia e dalla teocrazia gerontocratica in tutte le sue forme alla democrazia egualitaria, può certamente darsi che i fenomeni di conden-

FM 2018-19

sazione sociale, così bene descritti da Durkheim, abbiano soprattutto favorito l'emancipazione delle generazioni le une dalle altre ed abbiano reso possibile, nei bambini e negli adolescenti, l'evoluzione che abbiamo descritto.

Ma questo incontro dei problemi sociologici con quelli della psicologia genetica pone un problema troppo importante perché ci si possa accontentare di queste indicazioni. È dunque opportuno ora confrontare i nostri risultati con le tesi essenziali dei sociologi e degli psicologi che riguardano la natura empirica della vita morale.

FM 2018-19

II.
L'emergenza della giustizia

FM 2018-19

II.1. Giustizia e politica
[da Crizia, *Dialogo sul sistema politico ateniese*]

A: A me non piace che gli Ateniesi abbiano scelto un sistema politico, che consenta alla canaglia di star meglio della gente per bene. Poiché però l'hanno scelto, voglio mostrare che lo difendono bene il loro sistema, e che a ragion veduta fanno tutto quello che gli altri Greci disapprovano.

Dirò subito che è giusto che lì i poveri e il popolo contino più dei nobili e dei ricchi: giacché è il popolo che fa andare le navi e ha reso forte la città. E lo stesso vale per i timonieri, i capiremi, i comandanti in seconda, i manovratori, i carpentieri: è a tutta questa gente che la città deve la sua forza, molto più che agli opliti, ai nobili, alla gente per bene. Stando così le cose, sembra giusto che le magistrature siano accessibili a tutti – sia quelle sorteggiate che quelle elettive –, e che sia lecito, a chiunque lo voglia, di parlare all'assemblea.

15

FM 2018-19

Ancora. Il popolo non ama rivestire quelle magistrature dalla cui buona gestione dipende la sicurezza di tutti e che invece, se rette male, comportano rischi: perciò esclude dal sorteggio il comando dell'esercito e il comando della cavalleria. Queste cariche preferisce lasciarle ai più capaci. Invece cerca di rivestire tutte quelle che comportano uno stipendio ed un profitto immediato.

C'è chi si meraviglia che gli Ateniesi diano, in tutti i campi, più spazio alla canaglia, ai poveri, alla gente del popolo, anziché alla gente per bene: ma è proprio così che tutelano – come vedremo – la democrazia. Giacché appunto, se stanno bene e si accrescono i poveri, la gente del popolo, i peggiori, allora si rafforza la democrazia. Quando invece il popolo consente che prosperino i ricchi e la gente per bene, non fa che rafforzare i propri nemici. Dovunque sulla faccia della terra i migliori sono i nemici della democrazia: giacché nei migliori c'è il minimo di sfrenatezza e di ingiustizia, e il massimo di inclinazione al bene; nel popolo invece c'è il massimo di ignoranza, di disordine, di cattiveria: la povertà li spinge all'ignominia, e così la mancanza di educazione e la rozzezza, che in alcuni nasce dall'indigenza.

B: Uno però potrebbe dire che non li si doveva lasciar parlare tutti indiscriminatamente all'assemblea, o accedere al Consiglio, ma consentire ciò solo ai più bravi e ai migliori.

A: No. Proprio perché all'assemblea lasciano parlare anche la canaglia, si regolano nel modo migliore. Se all'assemblea parlasse la gente per bene, o partecipasse ai dibattiti del Consiglio, gioverebbe ai propri simili, non al popolo. Ora invece può levarsi a parlare qualunque ceffo e perciò persegue l'utile suo e dei suoi simili.

B: Si potrebbe obiettare: ma un tipo del genere come può capire ciò che conviene a lui o al popolo?

A: Ma loro capiscono che la stupidità, la ribalderia, la complice benevolenza di costui giova di più che la virtù, la saggezza e ostilità della gente per bene. Naturalmente una città dove si vive così non è la città ideale! Però è proprio questo il modo migliore per difendere la democrazia.

B: Il popolo non vuol essere schiavo in una città retta dal buongoverno, ma essere libero e

FM 2018-19

comandare: del malgoverno non gliene importa nulla.

A: Ma proprio da quello che tu chiami « malgoverno » il popolo trae la sua forza e la sua libertà. Certo, se è il buongoverno che tu cerchi, allora lo scenario è tutt'altro: vedrai i più capaci imporre le leggi, e la gente per bene la farà pagare alla canaglia, e sarà la gente per bene a prendere le decisioni politiche, e non consentirà che dei pazzi siedano in Consiglio o prendano la parola in assemblea. Così in poco tempo, con saggi provvedimenti del genere, finalmente il popolo cadrebbe in schiavitù.

B: Però ad Atene la sfrontatezza degli schiavi e dei meteci è enorme: non è neanche consentito batterli, né chi è schiavo ti cederà il passo per la strada.

A: Ti spiego perché questo sia tipico di Atene. Se la legge consentisse ai liberi di picchiare gli schiavi, o i meteci o i liberti, spesso si finirebbe col picchiare un Ateniese – un libero –, scambiandolo per uno schiavo. Giacché lì il popolo non è per niente vestito meglio degli schiavi

e dei meteci, e in nulla il suo aspetto è migliore. E se uno si stupisce anche del livello di vita consentito in Atene agli schiavi – alcuni dei quali vivono addirittura nel lusso –, si può dimostrare che anche questo avviene a ragion veduta. Dove infatti c'è una potenza navale, lì è inevitabile essere schiavi degli schiavi per una ragione economica: per poter riscuotere quello che mi spetta [1] sulle attività del mio schiavo. Insomma è inevitabile lasciarli praticamente liberi. Dove gli schiavi sono ricchi, non è più necessario che il mio schiavo abbia paura di te.

B: Ma a Sparta il mio schiavo avrebbe avuto paura di te.

A: Ma se il tuo schiavo si trovasse nella condizione di temermi, allora sarebbe pronto a consegnare anche il suo danaro, pur di non correre rischi più grossi! Ecco perché noi abbiamo consentito la parità tra schiavi e liberi, e anche tra meteci e cittadini: perché la città ha bisogno dei meteci per la grande quantità di mestieri che sanno fare, e per la flotta. Ecco perché abbiamo concesso la parità anche ai meteci.

(...) Sacrifici,[2] vittime, feste, recinti sacri. Il

FM 2018-19

popolo sa bene che non è possibile a ciascuno dei poveri individualmente fare sacrifici e banchetti sacri, e procurarsi vittime, abitare insomma una città bella e opulenta, e allora ha escogitato il modo per avere tutto questo. Sacrificano a spese pubbliche molte vittime, e il popolo mangia e si spartisce gli animali sgozzati. Ginnasi, bagni, spogliatoi, alcuni ricchi li posseggono in proprio. Il popolo invece costruisce per sé, per suo uso, palestre spogliatoi bagni in grande quantità: e di tutto questo si giova la massa più che i pochi e i ricchi.

Quelli poi che praticano la ginnastica e la musica, il popolo li ha liquidati: non crede che siano cose belle, e capisce di non essere in grado di praticarle. Capisce però anche che nella cura e istruzione dei cori teatrali, nella cura dei ginnasi, nell'allestimento delle triremi, sono i ricchi che dirigono, mentre il popolo si lascia guidare. E perciò trova giusto prender soldi cantando, correndo, danzando e prestando servizio sulle navi: per far soldi, mentre i ricchi s'impoveriscono.

Nei tribunali poi non si danno pensiero della giustizia ma del proprio utile. E quando si tratta degli alleati, senza neanche mettersi in mare, intentano processi a chi vogliono loro,[3] con cavilli,

e perseguitano la gente per bene, ben sapendo che fatalmente chi comanda è odiato da chi è soggetto, e che se nelle città alleate si rafforzassero i ricchi e la gente per bene, l'impero del « Popolo di Atene » * durerebbe pochissimo. Per questo umiliano la gente per bene; li spogliano, li esiliano, li uccidono, e innalzano la canaglia. Invece gli Ateniesi per bene cercano di proteggere i loro simili nelle città alleate, in quanto capiscono che giova loro, in ogni circostanza, proteggere anche altrove gli elementi migliori.

B: Però uno potrebbe osservare che la forza di Atene dipende proprio dalla possibilità, per gli alleati, di versare tributi.

A: Ma al popolo sembra più vantaggioso accaparrarsi direttamente e personalmente i beni degli alleati, e che a costoro resti unicamente lo stretto necessario per vivere e lavorare, ridotti nella impossibilità di tramare.

B: Però c'è anche un altro aspetto che viene malvisto: che cioè « il Popolo di Atene » costringa gli alleati a venire ad Atene per celebrare i processi.

FM 2018-19

A: E quelli replicano elencando i vantaggi, per « il Popolo di Atene », di una tale procedura: il salario di giudice assicurato per tutto l'anno grazie ai depositi delle parti contendenti; poter regolare la vita delle città alleate standosene comodi a casa, senza doversi mettere in mare, e proteggere gli elementi popolari mandando a morte i nemici del popolo. Se invece i processi venissero celebrati, per ciascuno, nella sua città, in odio agli Ateniesi sarebbero mandati a morte tutti quelli che sono favorevoli al « Popolo di Atene ». E poi ecco i guadagni in senso proprio che « il Popolo di Atene » ricava dalla celebrazione in città dei processi degli alleati: aumenta l'importo della centesima che si paga al Pireo; se poi uno ha una casa da affittare o una pariglia o uno schiavo da noleggiare, se la passa meglio; e anche i banditori pubblici se la passano meglio per la presenza in città degli alleati. C'è poi un'altra considerazione: se gli alleati non venissero in città per i processi, verrebbero rispettati unicamente quegli Ateniesi che si recano usualmente presso di loro, e cioè i comandanti dell'esercito, i trierarchi, gli ambasciatori. Col sistema attuale invece ogni singolo alleato è costretto ad adulare « il Popolo di Atene », ben sapendo che è ad Atene che bisogna

22

andare per dare e avere giustizia, e, appunto, al cospetto del popolo, che in Atene è esso stesso la legge. Così ciascuno è costretto a supplicare e a prendere per la mano i giudici mentre entrano in tribunale. Ecco perché gli alleati sono diventati, per così dire, gli schiavi del « Popolo di Atene ».

Vengo ora ad un altro aspetto. Poiché hanno possedimenti fuori dell'Attica e rivestono magistrature fuori della città, quasi senza accorgersene hanno imparato, loro e i loro servi, a manovrare i remi. Del resto è inevitabile che chi si mette spesso in mare debba prendere in mano i remi, lui e il suo servo, e impari i rudimenti della nautica. Diventano buoni timonieri per l'esperienza che hanno delle navi, e per l'addestramento. Alcuni si sono addestrati a pilotare una imbarcazione comune, altri una nave da carico, altri di lì sono passati alle navi da guerra. I più sono capaci, appena messo piede su di una nave, di mettersi ai remi, come se si fossero esercitati a farlo per tutta la vita.

Per quel che riguarda invece le forze di terra – che in Atene paiono sacrificatissime –, è indifferente per loro essere inferiori o superiori [4] ai nemici in questo campo; ma sugli alleati che pagano il tributo dominano anche con le forze di terra.

23

FM 2018-19

Ritengono che le forze oplitiche siano sufficienti, se bastano a dominare sugli alleati. Obiettivo che, del resto, è agevolato loro dalla fortuna: mentre infatti i sudditi di un impero territoriale hanno pur sempre la possibilità di concentrarsi tutti in un posto e combattere uniti, ai sudditi di un impero marittimo, dislocati nelle isole, non è materialmente possibile unire, per così dire, le città: c'è di mezzo il mare, ed è sul mare che domina la potenza egemone. E se anche riuscissero, gli isolani, a raccogliersi tutti in un'isola, di nascosto, cadrebbero per fame. Quanto poi alle città della terraferma che sono sotto il dominio ateniese, quelle più grandi sono tenute a freno col terrore, quelle minori unicamente per necessità, in quanto non v'è città che non abbia bisogno di importare o esportare, e questo non sarà possibile se non si è sottomessi ai padroni del mare. Inoltre, chi ha il dominio del mare può fare ciò che – a chi ha il dominio per terra – è possibile solo rare volte: e cioè devastare il territorio di avversari più forti. Possono accostarsi in un punto della costa dove non vi sia alcun nemico o dove ce ne siano pochi, e quando i nemici si avvicinano risalire sulle navi e andar via.

Ancora. Chi ha il dominio del mare può allon-

tanarsi quanto vuole dal proprio territorio; invece chi domina per terra non può allontanarsi dalle proprie basi per un cammino di molti giorni, giacché la marcia è lenta, e non è possibile portare con sé durante la marcia cibo per un lungo periodo. E poi chi avanza via terra deve attraversare territori amici, o altrimenti deve affrontare e superare, lungo il cammino, vere e proprie battaglie. Laddove chi va per mare può sbarcare dove sa di essere più forte, ed evitare i punti della costa dove non lo è, e proseguire finché non sia in territorio amico o tra avversari meno forti.

E ancora. Le malattie delle piante dovute al clima, a stento le sopportano coloro che hanno l'egemonia per terra, mentre quelli che hanno l'egemonia marittima le sopportano agevolmente. Giacché il flagello non si manifesta contemporaneamente dovunque, sicché da paesi dove il raccolto è stato prospero possono venire, ai dominatori del mare, i prodotti che mancano nella zona colpita.

Se poi si deve far cenno anche di vantaggi minori, è pur sempre grazie al dominio del mare che gli Ateniesi hanno escogitato nuovi tipi di banchetti, avendo contatti con i più vari paesi. Quanto c'è di delizioso in Sicilia, Italia, Cipro,

FM 2018-19

Egitto, Lidia, Ponto, Peloponneso e altrove, lo si trova raccolto presso di loro, grazie al dominio del mare. Ascoltando poi ogni sorta di parlate, hanno assunto parole dai più vari linguaggi. Per cui, mentre gli altri Greci adoperano ciascuno la propria lingua, il proprio modo di vestire e i propri costumi, il linguaggio e i costumi degli Ateniesi si sono intrisi di elementi desunti da tutti i Greci e da tutti i barbari.

Soli, tra i Greci e i barbari, sono capaci di far convergere presso di sé i prodotti degli altri. Se una città è ricca di legno per navi, dove lo venderà senza il consenso della potenza che domina il mare? E se una città è ricca di ferro o di bronzo o di lino, dove piazzerà i suoi prodotti senza il consenso della potenza che domina il mare? Ed è proprio grazie a questi prodotti che io ho le mie navi: da uno ho il legno, da un altro il ferro, da un altro il bronzo, da un altro il lino, da un altro la cera. E non permetteranno ai nostri rivali di esportare: o costoro non potranno commerciare per mare. Così io ho tutto questo senza pena dalla terraferma, per merito del mare. Nessun'altra città ha contemporaneamente due di questi prodotti, né accade che la medesima abbia ad esempio legno e lino; al contrario, dove c'è molto

lino lì il territorio è brullo e manca il legno; né accade che la medesima città abbia sia bronzo che ferro; e anche degli altri prodotti, nessuna città ne ha due o tre insieme, ma l'una l'uno l'altra l'altro.

E ancora. Lungo qualunque costa vi è o una sporgenza o un'isola antistante o uno stretto, di modo che chi ha il dominio del mare può ormeggiare lì, e colpire quelli che abitano sul continente. Di una cosa però mancano gli Ateniesi. Se abitassero un'isola, potrebbero danneggiare impunemente gli altri, finché il dominio del mare fosse loro, senza veder devastato il proprio territorio né subire la presenza nemica. Ora invece i contadini e i ricchi ateniesi tentano di ingraziarsi i nemici, mentre il popolo, ben sapendo che i nemici non bruceranno né devasteranno nulla di sua proprietà, vive tranquillo e non cerca di ingraziarseli. E anche da un altro timore sarebbero liberi, se abitassero un'isola: che cioè la città non potrebbe essere mai tradìta dagli oligarchi, né le porte aperte e i nemici fatti entrare. Come potrebbe accadere ciò se Atene fosse un'isola? E non vi potrebbero essere nemmeno colpi di mano contro la democrazia, se Atene fosse un'isola. Ora invece, se si tentasse un colpo di mano contro la democrazia, lo si farebbe riponendo spe-

FM 2018-19

ranza nei nemici, pensando di poterli introdurre in città via terra. Se invece Atene fosse un'isola, anche da questo punto di vista non avrebbero alcun timore. Poiché dunque, da sempre, hanno avuto in sorte di non abitare un'isola, nella situazione attuale si comportano così: trasferiscono i loro beni nelle isole, confidando nel dominio sul mare, e lasciano devastare l'Attica senza batter ciglio, ben sapendo che, se si lasciassero commuovere per la sua sorte, di beni molto maggiori sarebbero privati.

Ancora. Per le città rette da oligarchie è inevitabile rispettare patti e alleanze: se non li rispettano, o qualcuno commette ingiustizia,[5] i nomi dei responsabili sono tra quei pochi che hanno sottoscritto l'impegno. Nel caso invece degli impegni sottoscritti da un regime democratico, è sempre possibile al popolo addebitarne la responsabilità a quell'unico che ha presentato la proposta o l'ha messa ai voti, e agli altri – che ne vengono a conoscenza in assemblea – tirarsi indietro dicendo: « Io non ero presente, questi patti non mi piacciono! ». E se decidono che gli accordi presi non abbiano vigore, trovano diecimila pretesti per non fare ciò che non vogliono. Se poi risulta qualche danno dalle decisioni prese dal popolo, il popolo

denuncia che sono state le trame antidemocratiche degli oligarchi a rovinare tutto. Se invece il risultato è buono, se ne ascrivono il merito.

Non consentono che si porti sulla scena comica il popolo o che se ne parli male, perché non vogliono apparire in una luce negativa. Ma privatamente lo richiedono, se uno vuol rivolgere attacchi personali, ben sapendo che chi viene schernito sulla scena non è uno del popolo o della massa, ma un ricco o un nobile o un cittadino influente, mentre pochi tra i poveri o tra la gente del popolo vengono scherniti sulla scena – e neanche questi se non quando siano eccessivamente intraprendenti e cerchino di contare più del popolo. Per cui, neanche per attacchi contro tipi del genere se la prendono.

Io dico dunque che « il Popolo di Atene » sa ben distinguere i cittadini dabbene dalla canaglia. Ma, pur sapendolo, predilige quelli che gli sono benevoli ed utili, anche se sono canaglie, e la gente dabbene la odia *proprio in quanto per bene*:[6] pensano infatti che la virtù, nella gente per bene, sia nata per nuocere al popolo, non per giovargli.

B: Al contrario però, ci sono alcuni che, pur

FM 2018-19

essendo di nascita innegabilmente popolare, hanno nondimeno una natura diversa da quella del popolo.

A: Ma io al popolo la democrazia gliela perdono! È comprensibile che ciascuno voglia giovare a se stesso. Chi invece, pur non essendo di origine popolare, ha scelto di operare in una città governata dal popolo piuttosto che in una oligarchica, costui è pronto ad ogni malazione,* e sa bene che gli sarà più facile occultare la sua ribalderia in una città democratica anziché in una città oligarchica. Insomma, per quel che riguarda il sistema politico ateniese, io dico che non mi piace affatto, ma che – dal momento che loro hanno voluto un regime democratico – lo difendono bene, agendo appunto nel modo che ho descritto.

B: Anche questi altri rimproveri vedo rivolgere agli Ateniesi: che certe volte ad Atene non è possibile trattare i propri affari con il Consiglio o all'assemblea neanche dopo aver atteso un anno.

A: Anche questo avviene, in Atene, a ragion veduta:[7] la causa per cui essi non sono in grado di soddisfare tutti è l'enorme massa di affari da

30

* a compiere ogni ingiustizia

sbrigare. E come potrebbero, del resto? loro che – tanto per cominciare – debbono celebrare feste quante nessun'altra città greca (durante tali feste è ridotta la possibilità di occuparsi degli affari pubblici), e poi ancora giudicare cause e pubbliche accuse, ed esaminare rendiconti di magistrati e funzionari più di tutti gli altri uomini messi insieme. Il Consiglio poi ha tante deliberazioni da prendere sulla guerra, sulle entrate, sul varo di leggi, su quello che avviene giorno per giorno in città, e tante ancora relative agli alleati, e deve ricevere il tributo e curarsi degli arsenali e dei templi. C'è da stupirsi se, alle prese con una tale massa di faccende, non sono in grado di soddisfare tutti?

B: Ma alcuni dicono: « Basta presentarsi con un bel po' di danaro al Consiglio o all'assemblea, e si riceve soddisfazione ».

A: A chi dice questo, io darei ragione. Molto si può fare in Atene col danaro, e ancor più si potrebbe se se ne desse di più. Però so bene che la città non sarebbe ugualmente in grado di sbrigare gli affari di tutti i postulanti, qualunque somma di argento o di oro uno offrisse. E poi c'è

31

FM 2018-19

da giudicare quest'altro genere di cause: se uno non ha riparato la nave, o costruisce su suolo pubblico; e poi occorre dirimere le liti per l'assegnazione dell'allestimento dei cori per le varie feste: Dionisie, Targelie, Panatenee, Prometie, Efestie – il tutto ogni anno. Ogni anno vengono eletti quattrocento trierarchi, e anche tra costoro si debbono regolare ogni anno le eventuali controversie. E poi debbono sottoporre all'esame i magistrati ed espletare i relativi processi, fare l'esame degli orfani e nominare i guardiani delle prigioni. Anche questo ogni anno. Poi, di tanto in tanto, debbono sbrigare processi per diserzione, o se si verifica improvvisamente qualche crimine, o si compiono insoliti oltraggi o atti di empietà. E tralascio molte altre cose: ho citato quelle più grosse, tranne la definizione dei tributi (che avviene ogni quattro anni).

B: Ascolta: ma non è necessario pensare che queste cause si debbano smaltire tutte!

A: Certo, si dica pure che ad Atene non si dovrebbero celebrare processi. Ma se si riconosce che tutta questa attività giudiziaria è necessaria, allora è inevitabile che occupi tutto l'anno. Dal

momento che, neanche così come vanno le cose ora, – con la loro attività giudiziaria che dura tutto l'anno –, riescono a tenere a freno i malfattori, in una città così popolosa.

B: Va bene, ma uno potrebbe dire che è, sì, necessario svolgere attività giudiziaria, ma impegnando meno giudici per volta.

A: Ma se costituissero più tribunali, ci sarebbero inevitabilmente pochi giudici per ciascun tribunale: e così sarebbe più facile fare imbrogli con pochi giudici e corromperli, e giudicare in modo ancor più ingiusto. Per giunta bisogna considerare che gli Ateniesi celebrano feste durante le quali è vietato celebrare processi.

B: E aggiungi che celebrano il doppio di feste rispetto agli altri.

A: Ma io ammetto pure che ne celebrino quante la città che ne celebra di meno. In questa situazione, in Atene le cose non possono andare diversamente da come vanno ora. Al più è possibile qualche piccola modifica: ma molto non è possibile modificare senza intac-

FM 2018-19

care l'essenza stessa della democrazia. Certo, per migliorare un regime politico si possono escogitare molti espedienti: ma tener fermo che la democrazia deve sussistere, e al tempo stesso escogitare qualcosa per migliorarla, non è possibile, se non – come dicevo poco fa – limitandosi a ritocchi minimi.

B: Secondo me c'è ancora un altro campo in cui gli Ateniesi si comportano male: quello della politica estera. Quando ci sono città divise da lotte civili, loro si schierano sempre con gli elementi peggiori.

A: Ma lo fanno a ragion veduta. Se si schierassero coi migliori, sceglierebbero di non appoggiare quelli che nutrono le loro stesse aspirazioni. Giacché in nessuna città l'elemento migliore è favorevole al popolo, bensì – dovunque – l'elemento peggiore: il simile favorisce il proprio simile. È per questo che gli Ateniesi scelgono sempre ciò che si addice loro. Ogni volta che hanno tentato di schierarsi coi migliori, è andata male. Per esempio in Boezia: in poco tempo, il popolo è caduto in servitù. Un'altra volta, a Mileto, quando vollero appoggiare i migliori, questi poco dopo defezionarono e fecero a pezzi i democratici. E quando si schierarono con gli Spartani contro i Messeni, accadde che, poco dopo, gli Spartani – piegati i Messeni – erano in guerra con gli Ateniesi.

B: A chi ritenga che nessuno in Atene sia stato privato ingiustamente dei diritti, obietto che secondo me ci sono alcuni in questa condizione.

A: Ma sono pochi: e non di pochi c'è bisogno per assestare un colpo alla democrazia ateniese, dal momento che è così bene organizzata.

B: Ma non bisogna occuparsi di quelli che sono stati colpiti giustamente: piuttosto vedere se qualcuno lo è stato a torto!

A: Ma come si può pensare che in Atene – dove è il popolo che riveste le magistrature – la maggior parte di costoro sia stata condannata ingiustamente? in Atene si è privati dei diritti per reati quali malversazione, discorsi o comportamenti illeciti e così via.

E allora, in base a queste considerazioni, bisogna pensare che non è da parte di questa gente che corre pericolo la democrazia ateniese.

FM 2018-19

II.2. La giustizia dall'utile al sommo bene
[da Platone, *La Repubblica*]

LIBRO PRIMO

[*b*] X. Per tutto il tempo della nostra discussione, Trasimaco a più riprese aveva tentato di intervenire per fare le sue critiche, ma quelli che gli sedevano accanto glielo avevano impedito perché desiderosi di stare ad ascoltare fino in fondo le nostre parole. Non appena però a questa mia conclusione ci concedemmo un po' di respiro, non poté più restarsene quieto, ma, raccoltosi nella persona come un animale selvaggio, si avventò su di noi quasi volesse sbranarci. Io e Polemarco ne fummo spaventati a non dirsi, e quegli si mise a urlare in mezzo a tutti: – Che ciance [*c*] son queste, Socrate, che andate facendo da un pezzo? e in quali sciocchezze vi state perdendo con questa sequela di complimenti reciproci? Se invece vuoi sapere veramente che cosa è il giusto, non limitarti a interrogare e non menare vanto della tua capacità di confutare chi ti dia una risposta (sai bene che è più facile interrogare che rispondere), ma sii tu stesso a rispondere e dà la tua definizione di che cosa è il giusto. E guardati dal venirmi a dire che [*d*] consiste nel doveroso o nel giovevole o nel vantaggioso o nel lucroso o nell'utile, ma dimmi con chiarezza ed esattezza la tua definizione, qualunque sia: perché io non mi terrò soddisfatto se continuerai con simili frottole. A sentirlo parlare così rimasi sbigottito e nell'osservarlo mi sentivo preso da un senso di paura. Anzi sono convinto che se non avessi guardato io lui prima che lui guardasse me, avrei perso la parola[1]. Però, quando per effetto del nostro discor-

[1] Platone ricorda una credenza antica: l'uomo che fosse veduto da un lupo perdeva la parola, a meno che non avesse veduto lui per primo il lupo. È chiaro che qui Platone si burla cortesemente di Trasimaco.

FM 2018-19

so aveva incominciato a infuriarsi, lo avevo [*e*] guardato io per primo e così mi trovai in grado di rispondergli e, quasi tremando, dissi: – Trasimaco, non essere troppo duro con noi. Se nella disamina dei nostri problemi commettiamo qualche errore, io e questo qui, devi sapere che lo commettiamo senza volere. Anche tu, certo, pensi che se ricercassimo oro, non acconsentiremmo mai di spontanea volontà a scambiarci complimenti durante la ricerca e a comprometterne il rinvenimento; non credere dunque che, ricercando la giustizia, oggetto più prezioso di una massa d'oro, siamo poi tanto sciocchi da cederci il passo a vicenda e da non impegnarci a fondo per metterlo in luce. Credilo, mio caro! Il fatto è, penso, che [*a*] non ne siamo capaci: molto più naturale è, forse, che voi, i competenti, abbiate pietà di noi anziché strapazzarci.

XI. Ed egli nell'udirmi proruppe in una grande sghignazzata e disse: – Per Eracle, eccola qui la famosa e solita ironia di Socrate! Eh, lo sapevo io, anzi lo dicevo prima a questi qui che tu non solo non avresti voluto rispondere ma avresti fatto dell'ironia e tentato ogni via piuttosto di rispondere alle domande che ti fossero state rivolte. – Il fatto è, Trasimaco, risposi, che sei sapiente. Ben sapevi che se avessi chiesto a uno di quali fattori sia prodotto il numero dodici e chiedendoglielo gli avessi detto prima: [*b*] «Non mi dovrai dire però, amico, che il dodici equivale a due volte sei o a tre volte quattro o a sei volte due o a quattro volte tre, perché non ti darò retta se dirai simili sciocchezze», ben chiaro ti doveva essere, secondo me, che nessuno avrebbe risposto a domande come questa. Supponi però che egli ti avesse detto: «Che cosa mai intendi dire, Trasimaco? Che non debbo dare alcuna delle risposte da te prima elencate? e forse, ammirevole amico, neanche se tra esse si trovi per caso la giusta? E dovrò [*c*] invece affermare una cosa diversa dal vero? O come intendi dire?». Che cosa gli avresti risposto? – Via! replicò, come proprio si potesse dire che i due casi sono simili! – Nulla lo vieta, a dire il vero, feci io. Ma se anche non sono simili e pure appaiono tali all'interrogato, credi tu che questo possa averne un qualche ostacolo a dare una risposta conforme al suo parere, abbia o non abbia il nostro veto? – E allora, disse, farai così anche tu?[2]. Darai una delle risposte da me scartate?

[2] Considero la frase come interrogativa. Se si considera la frase affermativa, si può tradurre: «In un modo un po' diverso – disse – farai così anche tu».

– Non me ne meraviglierei, dissi, sempre che a un attento esame le cose mi sembrassero così. – E come la metteremo, riprese, [*d*] se riuscirò a darti sulla giustizia una risposta diversa da tutte le precedenti e migliore di esse? Che pena pensi di meritare? – Quale altra mai, risposi, se non quella che deve sopportare chi non sa? Che è questa, di dover imparare da chi sa. Questa è dunque la pena che anch'io penso di meritare. – Troppo buono tu sei!, disse. Però oltre a imparare caccia fuori dei soldi. – Sì, certo, quando ne avrò, risposi. – Ma denaro ce n'è!, fece Glaucone. Se è questione di denaro, parla pure, Trasimaco: per Socrate tutti daremo il nostro contributo. [*e*] – Già! disse egli, perché Socrate faccia il suo solito gioco, di non rispondere lui direttamente, ma di attaccarsi alla risposta che venga data da un altro, e di confutarla. – Ma come potrà rispondere, mio ottimo amico, ribattei, uno che in primo luogo non sa e anzi afferma di non sapere, e poi, se pure ha una sua opinione, ha avuto il divieto da parte di un uomo tutt'altro che mediocre di esprimere il suo pensiero su tali questioni? È più naturale invece che [*a*] a parlare sia proprio tu, perché sei tu che dici di sapere e di aver da dire la tua. Non rifiutare dunque, ma fammi il piacere di rispondere. E non privare del tuo insegnamento Glaucone qui presente e gli altri.

XII. A queste mie parole Glaucone e gli altri lo pregarono di non rifiutare. E si vedeva chiaramente che Trasimaco ardeva dalla voglia di parlare per fare bella figura, convinto di avere una splendida risposta. Ma faceva finta di insistere perché fossi io a rispondere. Alla fine però [*b*] acconsentì e disse: – Eccola qui la sapienza di Socrate: lui, non vuole insegnare, bensì andare di qua e di là a imparare dagli altri e di ciò nemmeno ringraziare. – Se dici che imparo dagli altri, risposi, hai ragione, Trasimaco. Ma se dici che non pago i miei debiti, dici una bugìa. Pago come posso, ma sono senza denari e posso soltanto approvare. E quanto volentieri lo faccia se uno mi sembra parlare bene, lo verrai a sapere, sì, e sùbito, appena avrai risposto: perché credo che parlerai bene [*c*] – E stammi allora a sentire, disse. Io sostengo che la giustizia non è altro che l'utile del più forte. Ebbene... perché non approvi? Ma già, tu non consentirai a farlo. – Lo farò, dissi, pur che prima riesca a comprendere che cosa intendi dire: ancora non lo so. L'utile del più forte, tu dici, è cosa giusta. E con questo, Trasimaco, che cosa in-

FM 2018-19

tendi mai dire? Non vorrai certo sostenere, credo, un'assurdità come questa, che se il pancraziaste Pulidamante[3] è più forte di noi e al suo organismo sono utili le carni di bue, tale cibo sia utile e insieme anche giusto [*d*] pure per noi che siamo più deboli di lui. – Sei proprio rivoltante, Socrate!, disse, e interpreti nel modo che meglio ti permette di travisare il discorso. – Niente affatto, egregio amico, risposi, ma spiégati più chiaramente. – Non sai, riprese, che alcuni stati sono governati a tirannide, altri a democrazia, altri ancora ad aristocrazia? – Come vuoi che non lo sappia? – Bene, in ciascuno stato è il governo che detiene la forza, no? – Senza [*e*] dubbio. – Ma ciascun governo legifera per il proprio utile, la democrazia con leggi democratiche, la tirannide con leggi tiranniche, e gli altri governi allo stesso modo. E una volta che hanno fatto le leggi, eccoli proclamare che il giusto per i sudditi si identifica con ciò che è invece il loro proprio utile; e chi se ne allontana, lo puniscono come trasgressore sia della legge sia della giustizia. In ciò dunque [*a*] consiste, mio ottimo amico, quello che, identico in tutti quanti gli stati, definisco giusto: l'utile del potere costituito. Ma, se non erro, questo potere detiene la forza: così ne viene, per chi sappia bene ragionare, che in ogni caso il giusto è sempre l'identica cosa, l'utile del più forte. – Ora sì che ho compreso, feci io, quello che vuoi dire! Se sia vero o no, cercherò di vederlo dopo. Anche tu dunque, Trasimaco, hai risposto che il giusto consiste nell'utile (eppure mi avevi vietato di dare questa risposta!). Solo che c'è in più, in tali tue parole, quell'espressione 'del più forte'... [*b*] – Aggiunta, disse, forse da niente! – Non è ancora affatto chiaro che sia importante. È chiaro invece che si deve esaminare se sono vere le tue affermazioni. Poiché sono d'accordo anch'io che il giusto è qualcosa di utile, ma tu vi fai un'aggiunta e lo definisci l'utile del più forte, cosa che io ignoro, allora si dovrà esaminare la questione. – Esaminala pure, rispose.

XIII. – Sùbito, feci io. Dimmi: non affermi che anche obbedire ai governanti è giusto? – Io sì. – E nei [*c*] vari stati sono infallibili i governanti? o possono anche commettere errori? – Senz'altro, ammise, possono commetterne. – Ora, quando si mettono a fare le leggi, ne fanno alcune bene e altre no? – Credo di sì. – E farle bene non significa fare il proprio utile? e farle non bene ciò che non è utile? O come dici? – Così. – E qualunque disposizione prendano i governanti, i sudditi sono tenuti ad eseguirla: non è anche questo giusto? [*d*] – E come no? – Ma allora, se stiamo al tuo discorso, giusto non vuole dire soltanto fare l'utile del più forte, ma anche il suo opposto, ciò che non gli è utile. – Cosa intendi dire?, chiese. – Quello che dici tu, almeno mi pare: ma vediamo meglio. Non siamo rimasti d'accordo che chi governa, quando ordina ai sudditi di fare certe cose, non riesce talora a ottenere ciò che per lui è il meglio? e che qualunque sia l'ordine dato da chi governa, è giusto per i sudditi eseguirlo? Non siamo rimasti d'accordo così? – Credo di sì, rispose. – Ma con [*e*] ciò, ripresi, hai ammesso, credilo, che anche agire contro l'utile di chi governa ed è più forte è cosa giusta, quando i governanti ordinino, senza volerlo, cose per loro nocive e, come sostieni, sia giusto per i sudditi eseguirne gli ordini. E allora, mio sapientissimo Trasimaco, non se ne dovrà per forza dedurre che giusto vuol dire fare l'opposto di quanto dici? Perché ai più deboli si impone di fare proprio ciò che non torna utile al più forte. – Sì, per Zeus! [*a*] Socrate, disse Polemarco, è chiarissimo. – Se poi c'è a suo favore la tua testimonianza!, entrò a dire Clitofonte. – E che bisogno ha Socrate di un testimonio?, rispose. È Trasimaco stesso ad ammettere che i governanti ordinano talvolta cose nocive per loro e che per i sudditi è giusto eseguire questi ordini. – Sì, Polemarco, perché Trasimaco ha posto il principio che è giusto eseguire i comandi di chi è al governo. – Certo, Clitofonte, ma ne ha posto anche un altro: è giusto ciò che è l'utile del più [*b*] forte. E dopo avere posto questi due princìpi, ha riconosciuto d'altra parte che talvolta ai più deboli e sudditi i più forti comandano di fare cose che non sono utili a loro stessi. Ammessi questi due punti, ne consegue che l'utile del più forte non è affatto giusto più di quanto lo sia ciò che non gli è utile. – Ma, soggiunse Clitofonte, per utile del più forte egli intendeva quello che il più forte stima tale per sé. E sosteneva che questo deve fare il più debole e che in questo consiste il giusto. – Però, ribatté Polemarco, [*c*] non era così che si diceva! – Non importa, Polemarco, feci io; ma se ora è questa la definizione che dà Trasimaco, accettiamogliela pure così.

[3] Pulidamante (forma dialettale per Polidamante) di Scotussa in Tessaglia fu atleta famoso per la sua statura. Celebre pancraziaste, combatté in Persia alla corte di Artaserse Oco contro leoni, che riuscì a uccidere, e, nudo, contro uomini armati. Riportò vittoria alle gare olimpiche del 408 a.C. ed ebbe l'onore di una statua eseguita da Lisippo. La gara del pancrazio consisteva di lotta e di pugilato.

FM 2018-19

XIV. E dimmi, Trasimaco: era così che volevi definire la giustizia, ciò che il più forte giudica il proprio utile, gli sia o non gli sia utile? Dobbiamo dire che è questa la tua definizione? – Niente affatto, rispose. Credi che io chiami più forte chi si sbaglia, proprio quando si sbaglia? – Quanto a me, replicai, credevo che intendessi questo, quando ammettevi che i governanti non sono infallibili, [*d*] ma sono soggetti a commettere errori. – Sei un bel sicofante[4], Socrate, disse, quando discuti! Così, chi si sbaglia sui malati lo chiami tu medico proprio per questo suo errore? o chi erra in un calcolo, calcolatore nel momento in cui erra e per questo errore? Noi usiamo invece, mi sembra, un'espressione di questo tipo: s'è sbagliato il medico, s'è sbagliato il calcolatore, lo scrivano. Ciascuno di loro, [*e*] in quanto è ciò che lo definiamo, a mio avviso non erra mai: sicché, a rigore di termini, poiché anche tu vuoi essere esatto, nessuno che sia esperto in un'arte sbaglia. Chi cade in errore, lo fa per difetto di scienza, nel quale caso non è più un artista: sicché nessun artista o nessun sapiente o nessun uomo di governo, quando è al governo, sbaglia, per quanto chiunque possa dire che ha sbagliato il medico e ha sbagliato l'uomo di governo. Fa dunque conto che ora anch'io ti dia una risposta di questo genere: ma la più esatta è forse che il governante, in quanto tale, non [*a*] sbaglia e non sbagliando stabilisce quello che per lui è il meglio; e questo deve fare il suddito. Sicché per me la giustizia è quello che dicevo dal principio, fare l'utile del più forte.

XV. – Via!, Trasimaco, feci io, ti sembra il mio un comportamento da sicofante? – Senza dubbio, rispose. – Credi che ti abbia rivolto quelle domande con l'insidioso proposito di tenderti tranelli nel corso della discussione? – Ne sono convinto, rispose. E non te ne verrà vantaggio alcuno: non potrai tendermeli senza che io me [*b*] n'accorga e, quando me ne sia accorto, non potrai vincermi a forza discutendo. – Non mi ci proverei neppure, benedetto uomo, dissi. Ma perché non ci càpiti ancora una cosa del genere, definisci in che senso intendi tu l'uomo di governo e il più forte: se intendi chi lo è per modo di dire, o chi lo è in senso stretto,

[4] Dicevasi sicofante in Atene il pubblico accusatore, di solito pagato per sostenere false accuse. In origine erano così chiamati coloro che denunziavano i contrabbandieri di fichi o i ladri di fichi sacri.

come or ora dicevi, colui il cui utile, come di persona più forte, sarà giusto che venga fatto dal più debole. – Intendo, rispose, chi è uomo di governo nel senso più stretto della parola. Contrasta pure questa mia opinione con tranelli e atti da sicofante, se lo puoi; non ti chiedo alcun riguardo. Ma non c'è pericolo [*c*] che tu vi riesca. – Credi, replicai, che sarei tanto pazzo da mettermi a sbarbare un leone e a fare il sicofante con Trasimaco? – Sì, rispose, ti sei messo a farlo proprio adesso, ma anche in ciò sei buono a nulla. – Basta, feci io, con tali questioni! Sù, dimmi: il medico nel vero senso della parola, di cui parlavi poco fa, è un uomo d'affari o uno che cura gli ammalati? Devi parlare di chi è realmente medico. – Uno che cura gli ammalati, rispose. – E il pilota? Il vero pilota è chi governa i marinai, o è un marinaio? – Chi governa i marinai. [*d*] – Non di questo, credo, si deve tener conto, del fatto che si trova a bordo della nave e «per questo» chiamarlo marinaio: perché non è in quanto naviga che lo si chiama pilota, ma per l'arte sua e perché governa i marinai. – È vero, rispose. – Ora, per ciascuno di essi non esiste un utile? – Senza dubbio. – E l'arte, ripresi, non è per sua natura rivolta a ricercare e a procurare ciò che è utile a ciascuno? – Sì, questo è il suo fine, rispose. – E per ogni singola arte esiste altro utile che non sia la sua [*e*] maggior perfezione? – Che cosa vuoi dire con questa domanda? – Ecco, risposi; se mi chiedessi se a un corpo basta essere corpo e se gli occorre qualcosa d'altro, ti risponderei: «Certo che gli occorre. Anzi l'arte medica è stata inventata proprio perché il corpo è difettoso e non gli basta essere corpo. Quell'arte si è costituita per procurargli ciò che gli è utile». Ti sembra che avrei ragione o torto a parlare così? – Ragione, disse. – Ancora: la [*a*] medicina stessa è difettosa? e similmente anche altre arti hanno bisogno di qualche virtù che le completi, a quel modo che gli occhi hanno bisogno della vista e le orecchie dell'udito, tanto che oltre a tali organi occorre un'arte capace di ricercare e di procurare quello che è loro utile? V'è dunque nell'arte stessa un qualche difetto? e a ciascuna arte ne occorre un'altra che sia capace di ricercarle quanto le è utile? e a quest'ultima, che ricerca, a sua volta un'altra [*b*] simile? e così all'infinito? O si ricercherà da sola ciò che le è utile? Oppure non ha bisogno né di se stessa né di un'altra per cercare ciò che le è utile onde sanare il proprio difetto? e ciò perché non esiste in alcuna arte né difetto né errore alcuno, e non le giova cercare l'utile d'altro che non sia il pro-

FM 2018-19

prio oggetto? mentre essa, se è autentica arte, rimane senza danno e contaminazione sinché ogni singola e vera arte possa restare qual è nella sua piena integrità? E ora, con quello stretto rigore di termini di cui si parlava, conduci il tuo esame: è così la questione, o diversamente? – Così, rispose, è evidente. – Allora, [*c*] ripresi, la medicina non mira all'utile della medicina, ma all'utile del corpo. – Sì, ammise. – Né l'ippica a quello dell'ippica, ma a quello dei cavalli; né alcun'altra arte al proprio (non ne ha punto bisogno), ma a quello del proprio oggetto. – Evidentemente è così, disse. – D'altra parte, Trasimaco, le arti esercitano governo e dominio su quello che è il loro oggetto. Su questo punto acconsentì, ma a grande fatica. – Non c'è quindi scienza che abbia di mira e prescriva l'utile del più forte, bensì quello di ciò che è più debole e che da essa stessa viene [*d*] governato. Finì per ammettere anche questo, ma aveva cominciato a farne questione. Come l'ebbe ammesso, ripresi: – Non è vero che nessun medico, in quanto medico, ha di mira e prescrive l'utile del medico, ma quello del malato? Si è rimasti d'accordo che il vero medico è uno che governa i corpi, ma non un uomo d'affari. O no? Ne convenne. – E non si è rimasti d'accordo anche che il vero pilota è chi governa i marinai, senza essere marinaio? – Sì, [*e*] d'accordo. – Allora, un simile pilota e comandante non cercherà né prescriverà l'utile del pilota, ma quello del marinaio che gli è subordinato. Ne convenne a fatica. – Perciò, Trasimaco, ripresi, non v'è alcuno, in alcuna forma di governo, che in quanto uomo di governo abbia di mira e prescriva il proprio utile anziché quello di chi gli è suddito e per cui egli stesso lavora. Tutte le sue parole e azioni hanno questo scopo e sono in funzione dell'utilità e della convenienza del suddito.

[*a*] XVI. A questo punto della discussione tutti vedevano chiaramente che la definizione della giustizia si era completamente rovesciata. E Trasimaco, anziché rispondere, fece: – Dimmi, Socrate, ce l'hai una balia? – Ma che c'entra?, chiesi. Non era meglio rispondere che fare di queste domande? – La ragione è, rispose, che ti lascia colare muco dal naso[5] e non te lo soffia quando occorre. E tu in grazia sua non conosci né pecore né pastore – [*b*] Perché?,

[5] Dallo scolio al passo si apprende che per i Greci «avere le narici piene di muco» significava 'essere stupido'.

chiesi. – Perché tu credi che i pastori o i bovari mirino al bene delle pecore o dei buoi e li ingrassino e li curino con uno scopo diverso dal bene dei padroni e loro proprio. E così pensi che anche i governanti degli stati, intendo i governanti nel vero senso della parola, siano rispetto ai sudditi in uno stato d'animo parecchio diverso da quello che si può avere rispetto a pecore; e che notte e giorno mirino a tutt'altro che a quanto potrà comportare [*c*] loro profitto. E sui concetti di giusto e giustizia e di ingiusto e di ingiustizia sei tanto fuori di strada da ignorare che la giustizia e il giusto sono in realtà un bene di altri, un utile di chi è più forte e governa, ma un danno proprio di chi obbedisce e serve, che l'ingiustizia è l'opposto e comanda a quegli autentici ingenui che sono i giusti; e che i sudditi fanno l'utile di chi è più forte e lo rendono felice servendolo, [*d*] mentre non riescono assolutamente a rendere felici se stessi. E devi poi tenere presente questo, semplicione d'un Socrate, che in qualunque modo un uomo giusto ci perde rispetto a un ingiusto. Ciò vale anzitutto nei contratti d'affari: ogni volta che si associano un giusto e un ingiusto, non troverai mai che allo sciogliersi della società il giusto ci guadagni sull'ingiusto, bensì che ci perde. Poi, nei rapporti con lo stato: quando ci siano tributi da pagare, il giusto a parità di condizioni paga di più, l'altro di meno; e quando [*e*] c'è da ricevere, l'uno non guadagna nulla e l'altro molto. Quando l'uno e l'altro ricoprono una carica pubblica, al giusto succede, anche se non gli capitano altri guai, di veder andare sempre peggio i propri affari, non potendosene occupare, e di non ricavare dalla cosa pubblica profitto alcuno, a causa della sua giustizia; e di venire poi in odio ai familiari e ai conoscenti se non vuole favorirli per rispettare la giustizia. All'ingiusto accade tutto l'opposto. Mi [*a*] riferisco a chi dicevo poco fa, a chi è assai abile a soverchiare. Ed è a questi che devi guardare, se è vero che vuoi giudicare quanto maggior utile egli ritragga dalla ingiustizia che dalla giustizia. Lo comprenderai senza fatica se ti spingerai fino a realizzare l'ingiustizia assoluta, che rende sommamente felice chi la commette e sommamente infelice chi la subisce e rifugge dal commetterla. Parlo della tirannide, che con inganno e violenza porta via i beni altrui, sacri e profani, privati e pubblici, non un po' [*b*] alla volta, ma tutti in un colpo: e quando in ciascuno di questi àmbiti uno viene sorpreso a commettere un atto contro giustizia, non solo viene punito, ma riceve anche i titoli più di-

FM 2018-19

sonorevoli. A coloro che, ciascuno nel proprio àmbito, si rendono colpevoli di simili misfatti contro giustizia si dà il nome di sacrileghi, di schiavisti, di sfondamuri, di rapinatori, di ladri. Ma quando uno, oltre che delle sostanze dei concittadini, s'impadronisce delle loro persone e se ne serve come di schiavi, anziché ricevere questi [*c*] turpi titoli, ecco che è chiamato felice e beato non soltanto dai concittadini, ma anche da quanti vengono a sapere che ha realizzato l'ingiustizia assoluta. Chi biasima l'ingiustizia lo fa non perché tema di commettere le azioni ingiuste, ma perché teme di patirle. E così, Socrate, sempre che sia realizzata in misura adeguata, l'ingiustizia è più forte e più degna di un uomo libero e di un signore di quanto lo sia la giustizia; e, come dicevo fin dal principio, la giustizia consiste nell'utile del più forte, e l'ingiustizia in ciò che comporta vantaggio e utile personale.

[*d*] XVII. Con questo, Trasimaco intendeva andarsene, dopo averci riversato giù per le orecchie, come un bagnino, un diluvio di parole. Ma i presenti non glielo permisero, anzi lo costrinsero a restare e a dare ragione di quel che aveva detto. Io pure lo pregai molto e gli dissi: – Mio divino Trasimaco, ci hai scagliato addosso un simile discorso e intendi andartene prima di averci esaurientemente spiegato o di esserti reso conto se le cose stanno [*e*] così o altrimenti? Credi di dover definire una questione da poco anziché[6] una regola di vita che ciascuno di noi deve osservare per poter trascorrere la sua esistenza con maggiori vantaggi? – Ed è forse diverso il mio pensiero? rispose Trasimaco. – Pare di sì, replicai; o almeno sembra che tu non ti interessi per nulla di noi e che non ti preoccupi affatto se vivremo peggio o meglio ignorando quello che affermi di sapere. Sù dunque, mio buon amico, abbi la compiacenza di farlo conoscere anche a [*a*] noi. Non te ne verrà male, certo, qualunque sia il piacere che farai alla nostra numerosa compagnia. Per conto mio, ti dichiaro di non essere convinto e di non credere che l'ingiustizia porti maggiore guadagno della giustizia, nemmeno se la si lascia agire come desidera senza frapporle ostacoli. Si dia pure, mio buon amico, il caso di un individuo ingiusto e possa pure, per vie nascoste o con energica lotta, agire contro

[6] Con i più degli editori preferisco la lezione ἀλλ'οὐ dei codici A D M alla lezione ὅλου del codice F adottata dal Burnet.

giustizia: tuttavia non mi convince che questo possa comportare un guadagno maggiore di quanto dia la giustizia. Così la pensa forse anche qualcun altro [*b*] fra noi, non solo io. Devi dunque convincerci appieno, benedetto uomo, che non è giusta la nostra risoluzione di tenere in maggior conto la giustizia dell'ingiustizia. – E come potrò convincerti?, disse. Se non ti hanno convinto i miei argomenti di poco fa, che cosa ti potrò fare ancora? Debbo prendere il mio discorso e ficcartelo in testa? – No, no, per Zeus!, risposi, non farlo! Però in primo luogo quali che siano state le tue asserzioni, tientici saldo; o se le muti, mutale in modo chiaro senza tentare di trarci in inganno. Ora, Trasimaco, per riprendere il discorso di [*c*] prima, tu vedi che in precedenza hai dato la definizione del vero medico, ma che poi non hai più creduto di dover mantenere lo stesso rigore di definizione per il vero pastore. Tu credi che, in quanto pastore, egli ingrassi le pecore non per procurare loro il meglio, ma per farsi una buona mangiata, come un qualsiasi commensale che s'accinge a pranzare, o per vendere, come un uomo d'affari, ma non come [*d*] un pastore. Invece la pastorizia non si cura d'altro se non di procacciare il meglio al suo oggetto specifico, dato che per ciò che concerne le sue peculiari qualità onde è resa perfetta, ne è dotata sufficientemente finché nulla le manca per essere pastorizia. Così, per parte mia, poco fa io credevo che dovessimo convenire che ogni governo, in quanto governo, non ricerca il meglio per altri che non sia chi ne è governato e assistito, nell'àmbito politico come nel [*e*] privato. Tu forse credi che i governanti degli stati, i governanti nel senso vero della parola, governino volontariamente? – Non è che lo creda, per Zeus!, rispose; lo so per certo!

XVIII. – Ancora, Trasimaco, feci io, non rifletti che nessuno è disposto a ricoprire volontariamente le altre cariche pubbliche? e che tutti esigono una mercede perché il governo non si tradurrà in vantaggi per loro, ma per [*a*] i sudditi? Rispondimi su questo punto solo: non affermiamo noi, in ogni circostanza, che ciascuna arte è diversa dalle altre perché diverso ne è il potere? E, benedetto uomo, non tirarmi fuori una risposta paradossale, affinché possiamo pervenire a qualche risultato. – Sì, rispose, la diversità consiste in questo. – Ora, ciascuna di esse non ci procura un vantaggio suo particolare, non comune? Per esempio, l'arte medica procura sa-

FM 2018-19

lute, l'arte del pilota una navigazione sicura, e così le altre. – Senza dubbio. [*b*] – E l'arte del mercenario non procura mercede? In ciò consiste, infatti, il suo potere. O vuoi forse identificare l'arte medica con l'arte del pilota? Oppure, sempre che tu voglia essere esatto nelle tue definizioni, conforme al principio da te già posto, se uno facendo il pilota acquista salute perché navigare per mare gli giova, non v'è per questo maggior ragione che tu chiami medica l'arte sua, no? – No certo, disse. – Né di chiamare così, credo, l'arte del mercenario, se uno lavorando a mercede gode buona salute. – No certamente. – Ancora: chiamerai mercenaria l'arte medica se uno facendo il medico percepisce [*c*] mercede? Non rispose. – Ora, non abbiamo riconosciuto che ciascun'arte ha il suo vantaggio particolare? – Concesso, disse. – Quale che sia dunque il vantaggio comune a tutti gli artigiani, è chiaro che lo ritraggono da un certo identico elemento del quale si valgono in comune, oltre all'arte loro. – Può darsi, disse. – E noi affermiamo che il vantaggio di cui godono questi artigiani quando ricevono mercede, è dovuto al fatto che, oltre che della propria, si valgono dell'arte mercenaria. [*d*] Consentì a fatica. – Allora non è dalla propria arte che ciascuno ritrae questo vantaggio, ossia la riscossione della mercede; ma, se si considera attentamente la cosa, l'arte medica procura salute e quella mercenaria mercede, e l'arte edilizia la casa e quella mercenaria, che le è connessa, mercede. E così, per tutte le altre arti, ciascuna compie l'opera sua e porta vantaggio a quello che è il suo oggetto specifico. Ma se non vi si aggiunge la mercede, può l'artigiano avere qualche vantaggio dall'arte sua? – [*e*] Sembra di no, rispose. – Ma quando lavora gratis, forse che nemmeno allora la sua opera è vantaggiosa? – Io credo di sì. – È dunque ormai chiaro, Trasimaco, che nessuna arte e nessun governo procura il proprio vantaggio. Come si diceva da tempo, esso procura e prescrive quello del suddito e guarda all'utile di questi, che è più debole, e non all'utile del più forte. Proprio per questo, caro Trasimaco, io dicevo poco fa che nessuno volontariamente consente a governare e ad occuparsi dei guai altrui per [*a*] raddrizzarli, ma che esige una mercede; perché chi intende esercitare bene la propria arte, non fa né prescrive mai ciò che è il meglio per sé, se le sue prescrizioni sono conformi a quell'arte; egli fa e prescrive ciò che è il meglio per il suddito. Ed è per questo, sembra, che chi consentirà a governare deve ricevere una mercede: o denaro od onori oppure un castigo, se non governa.

XIX. – Che vuoi dire, Socrate, con queste parole?, chiese Glaucone. Conosco le due mercedi, ma non ho capito in che cosa consiste il castigo di cui parli e che hai considerato mercede. – Non capisci allora, risposi, in che cosa consiste la mercede delle persone migliori, quella [*b*] per cui i più onesti governano, quando consentano a governare. Non sai che l'ambizione di onori e di denaro è detta ed è una vergogna? – Lo so bene, disse. – Perciò, ripresi, non è per denaro né per onori che i buoni consentono a governare. Non vogliono né essere tacciati di mercenari esigendo apertamente una mercede per la loro attività di governo, né di ladri ricavandola loro stessi di nascosto dalla carica che ricoprono. E d'altra parte non lo fanno per onori, perché non ne sono ambiziosi. Occorre [*c*] che su di loro agiscano ancora gli stimoli della necessità e del castigo, se consentono a governare: di qui forse nasce l'abitudine di considerare brutto andare volontariamente al governo senza attendere che se ne presenti la necessità. E il massimo del castigo, se uno non consente a governare lui stesso, consiste nell'essere governato da uno che gli è inferiore: per timore di questo castigo, a mio parere, governano, quando governano, i galantuomini. E vanno allora al governo non perché lo stimino un bene per loro o perché pensino di trovarvi un piacere, ma perché lo considerano necessario e non hanno modo di affidarlo a [*d*] persone migliori di loro e nemmeno simili. Perché, se mai esistesse uno stato di persone dabbene, si farebbe forse a gara per sottrarsi al governo, come adesso per accedervi, e vi risulterebbe evidente che in realtà un vero uomo di governo per sua natura non mira al proprio utile, ma a quello del suddito: sicché ogni persona prudente preferirebbe avere vantaggi da un'altra che incontrare noie per procurarli a lei. Io dunque non concedo assolutamente a [*e*] Trasimaco che la giustizia consista nell'utile del più forte. Ma questo punto lo riesamineremo in séguito. Molto più importante mi sembra la presente affermazione di Trasimaco, che la vita dell'ingiusto è preferibile a quella del giusto. E tu, Glaucone, chiesi, tra le due quale scegli? e quale ti sembra l'asserzione più veridica? – Secondo me, rispose, comporta maggiore profitto la vita del giusto. [*a*] – Hai sentito, ripresi, che serie di beni Trasimaco ha or ora attri-

FM 2018-19

buito alla vita dell'ingiusto? – Ho sentito, rispose, ma non sono convinto. – Vuoi che convinciamo lui, se possiamo trovarne un modo, che non rispondono a verità le sue parole? – Come posso non volerlo?, disse. – Se dunque, feci io, opponendo argomento ad argomento gli diciamo quanti beni offre a sua volta l'essere giusti, ed egli controbatte e noi replichiamo con un altro argomento, dovremo enumerare quanti beni abbiamo esposti [*b*] nelle nostre rispettive argomentazioni, e misurarli. E pertanto avremo bisogno di qualche giudice per decidere. Ma se, come poco fa, conduciamo il nostro esame mettendoci d'accordo, saremo al tempo stesso noi medesimi giudici e avvocati. – Senza dubbio; rispose. – Vorrei dunque sapere, ripresi, quale dei due metodi tu preferisci. – Quest'ultimo, disse.

XX. – Suvvia, Trasimaco, feci io, riprendiamo dal principio e rispondici. Sostieni che l'assoluta ingiustizia dà più profitto dell'assoluta giustizia? – Senza dubbio che lo [*c*] sostengo, rispose, e ne ho detto i motivi. – Ebbene, è forse questo il tuo modo di definirle? Tra le due, chiami l'una virtù e l'altra vizio? – Come no? – Virtù la giustizia e vizio l'ingiustizia? – È naturale, amico carissimo, rispose; perché anche sostengo che l'ingiustizia dà profitto e la giustizia no. – E allora, cosa vuoi dire? – L'opposto, fece. – Che la giustizia è un vizio? – No, ma una nobile semplicità di carattere. – [*d*] L'ingiustizia allora la chiami malizia? – No, ma avvedutezza, rispose. – E gli ingiusti, Trasimaco, ti sembrano intelligenti e buoni? – Sì, disse, almeno quelli che sono capaci di realizzare l'ingiustizia assoluta e che possono sottomettersi stati e nazioni. Tu forse credi che io parli dei tagliaborse. Anche simili faccende, è vero, comportano i loro profitti – continuò – sempre che non vengano scoperte, ma non merita che se ne parli; lo meritano invece gli argomenti che or ora dicevo. – Non è [*e*] che non sappia ciò che vuoi dire, risposi; ma mi sono stupito che tu consideri virtù e sapienza l'ingiustizia, e tutto l'opposto la giustizia. – Ma è ben così che le considero! – Già più dura, mio caro amico, ripresi, è questa tua asserzione e non è più così facile avere argomenti con cui rispondere. Se tu avessi sostenuto che l'ingiustizia comporta profitti, ma convenuto, come alcuni altri, che è vizio o bruttura, avremmo potuto tentare qualche obiezione, parlando da un punto di vista generale. Ora però è chiaro che la definirai bella e forte e le aggiungerai tutti quegli [*a*] altri

attributi che noi abbiamo aggiunto al concetto di giusto, dato che hai anche avuto il coraggio di classificarla come virtù e sapienza. – Indovini perfettamente. – Ad ogni modo, continuai, non si deve rinunciare a proseguire l'indagine discutendo, finché non abbia ragione di ritenere che le tue parole corrispondono al tuo pensiero. Mi sembra, Trasimaco, che adesso tu non scherzi proprio, ma esprima la tua sincera opinione. – E che t'importa, chiese, se è o non è la mia opinione? e perché non confuti invece il mio discorso? – Non m'importa nulla, risposi. Ma [*b*] provati a rispondermi, dopo i precedenti, ancora su questo punto: credi che il giusto vorrà soverchiare in qualcosa un altro giusto? – No affatto, disse; non sarebbe così urbano come ora, e semplice di carattere. – E allora? l'azione giusta? – No, neppure l'azione giusta, rispose. – Pretenderà però di soverchiare l'ingiusto e stimerà giusto farlo, o no? – Lo stimerà e lo pretenderà, rispose, ma non ne sarà capace. – Non è questa la mia domanda, dissi, ma quest'altra: non è vero che il [*c*] giusto non pretende e non vuole soverchiare il giusto, bensì l'ingiusto? – Sì, rispose, è così. – E l'ingiusto? Non pretende di soverchiare il giusto e l'azione giusta? – E come no, disse, lui che pretende di soverchiare tutti? – E allora l'ingiusto non soverchierà un altro ingiusto e un'azione ingiusta? e non si batterà per prendere lui, tra tutti, il massimo possibile? – È proprio così.

XXI. – Possiamo dunque concludere così, dissi; il giusto non soverchia il suo simile, ma il suo dissimile; [*d*] l'ingiusto invece soverchia sia il suo simile sia il suo dissimile, no? – Hai detto benissimo, ammise. – E l'ingiusto, ripresi, è intelligente e buono, mentre il giusto non è né questo né quello? – Va bene anche questo, disse. – L'ingiusto, feci io, rassomiglia forse a chi è intelligente e buono, e il giusto no? – Certo, rispose; chi possiede una data natura deve per forza rassomigliare a quelli che hanno tale natura; e chi è diverso non deve, no? – Bene. Allora il giusto e l'ingiusto hanno la stessa natura di coloro ai quali somigliano? – Potrebbe essere diversamente?, disse. – Ebbene, Trasimaco, non dici che [*e*] uno è esperto di musica e un altro no? – Sì che lo dico. – Quale definisci intelligente, e quale no? – L'esperto, non v'è dubbio, intelligente, l'inesperto no. – E non dici tu buono uno in quel campo in cui lo dici intelligente? e cattivo in quello in cui gli neghi intelligenza? – Sì. – E non è così pure per il medico? – Così. – Credi dun-

FM 2018-19

DIPARTIMENTO DI Università di Messina BIBLIOTECA

que, ottimo amico, che un musico, se accorda la lira, voglia vincere o pretenda di soverchiare un altro musico nel tendere e allentare le corde? – No, non lo credo. – Ma vincere o soverchiare un inesperto di [*a*] musica? – Per forza. – E un medico? Imponendo una dieta di cibi e di bevande credi che vorrà soverchiare in qualcosa un altro medico o precetto di medicina? – No certo. – Ma soverchiare chi non è medico? – Sì. – E così, per ogni specie di scienza e di ignoranza, vedi se, a tuo parere, un qualunque scienziato deciderà di fare o di dire più di quanto farebbe o direbbe un altro scienziato; o se, nella medesima azione, non vorrà fare e dire le identiche cose che farebbe o direbbe chi è simile a lui. – Probabilmente, disse, in questo caso è così, per forza. – E l'ignorante? Non vorrà soverchiare [*b*] similmente lo scienziato e l'ignorante? – È probabile. – E lo scienziato è sapiente? – Sì, l'ammetto. – E il sapiente è buono? – Sì, l'ammetto. – Allora, chi è buono e sapiente non vorrà soverchiare il suo simile, ma il suo dissimile, anzi il suo opposto. – Sembra di sì, rispose. – E chi è cattivo e incolto vorrà soverchiare sia il suo simile sia il suo opposto. – È evidente. – E allora, Trasimaco, ripresi, non ci risulta che l'ingiusto soverchia sia il suo dissimile sia il suo simile? Non dicevi così? – Io sì, rispose. – E il giusto non soverchierà [*c*] il suo simile, ma il suo dissimile; no? – Sì. – Allora, dissi, il giusto somiglia al sapiente e buono, e l'ingiusto al cattivo e incolto. – Può essere. – Eravamo però d'accordo che ciascuno dei due è tal quale colui cui sia simile. – Sì, d'accordo. – Ecco allora che il giusto ci risulta buono e sapiente, e l'ingiusto incolto e cattivo.

XXII. Su tutto questo Trasimaco convenne, non così [*d*] facilmente come racconto io adesso, ma riluttante, a fatica. Ed era tutto sudato (incredibile quanto!) anche perché faceva caldo. E in quell'occasione vidi, cosa mai prima successami, Trasimaco arrossire... Come dunque convenimmo che la giustizia è virtù e sapienza e l'ingiustizia vizio e ignoranza, io dissi: – Bene, ammettiamo pure che su questo punto le cose siano così. Abbiamo detto però anche che l'ingiustizia è forte. Non te ne rammenti, Trasimaco? – Me ne rammento, rispose, ma non mi piace proprio quel che stai dicendo, e su questo argomento avrei da dire la mia. È vero che, se mi mettessi a parlare, tu [*e*] (lo so bene) diresti che tengo una concione. Quindi o lasciami dire tutto quello che voglio oppure, se

vuoi rivolgermi domande, fammele; e io, come alle vecchiette che narrano le fiabe, ti dirò 'Va bene' e ti farò cenno di sì e di no. – Non farlo però se non ne sei convinto, risposi. – Tanto da farti piacere, disse, poiché non mi lasci parlare. Che vuoi di più? – Nulla, per Zeus!, replicai. Ma se vorrai farlo, fallo; e io ti rivolgerò le domande. – Sù, fammele! – Ebbene, anche per sviscerare con metodo [*a*] la questione, ti ripeto la domanda di poco fa, che cosa sia la giustizia rispetto all'ingiustizia. In certo modo s'è detto che l'ingiustizia è più potente e forte della giustizia. Ora però – continuai – se è vero che la giustizia è sapienza e virtù, risulterà facilmente, a mio avviso, anche che essa è più forte dell'ingiustizia, poiché l'ingiustizia è ignoranza: nessuno potrebbe più disconoscerlo. Io però, Trasimaco, non ho alcun desiderio di condurre l'indagine in maniera tanto semplice, ma pressappoco in quest'altro modo. [*b*] Ammetti tu che esista uno stato ingiusto? e che esso cerchi di asservirsi e abbia sottomesso altri stati violando la giustizia? e che, asservitili, molti ne tenga sotto il suo dominio? – Come no?, rispose. Così anzi si comporterà lo stato migliore e assolutamente ingiusto. – Comprendo, dissi; era questa la tua teoria. Ma ci faccio sopra una riflessione, questa: lo stato che diventa più forte di un altro eserciterà questo suo potere prescindendo dalla giustizia, o sarà obbligato a ricorrervi? – Se le cose, replicò, stanno come [*c*] dicevi poco fa, se cioè la giustizia è sapienza, lo eserciterà con giustizia; se stanno come dicevo io, con ingiustizia. – Mi compiaccio molto, Trasimaco, feci io, che non ti limiti a fare cenno di sì e di no, ma che risponda pure, e assai bene. – Ti voglio usare una cortesia, disse.

XXIII. – Fai proprio bene. Ma allora usami anche questa e dimmi: secondo te, uno stato o un esercito o una banda di predoni o di ladri o qualsiasi altro gruppo di persone associate per un'impresa ingiusta, riuscirebbero a combinare qualcosa se i loro componenti si facessero [*d*] reciprocamente ingiustizia? – No certo, rispose. – E se non se la facessero? Non riuscirebbero meglio? – Senza dubbio. – Forse perché, Trasimaco, l'ingiustizia provoca rivolte, odii e lotte reciproche, e la giustizia concordia e amicizia: non è vero? – E sia!, ammise, tanto per non dissentire da te... – E fai bene, mio eccellente amico. Dimmi ora: se funzione dell'ingiustizia è quella di far sorgere odio dovunque si trovi, quando nasca in liberi e schiavi non farà anche che abbiano a odiarsi a vicenda,

FM 2018-19

a contrastarsi e a essere incapaci di agire in comune e [*e*] d'accordo? – Senza dubbio. – E che avverrà se nasce in due persone? Non dissentiranno, non si odieranno e non saranno nemiche tra loro così come lo saranno dei giusti? – Saranno nemiche, disse. – E se, mio ammirevole amico, nasce nell'intimo di un solo individuo, perderà il suo potere o lo conserverà ugualmente? – Ammettiamo che lo conservi ugualmente, rispose. – Non è forse evidente che, qualunque sia il soggetto in cui nasce, stato o nazione o esercito o altro consorzio civile, il potere [*a*] da lei posseduto è tale che prima rende quel soggetto incapace di agire d'accordo con se stesso suscitandovi contrasti e dissensi? e poi lo riduce anche nemico e di se stesso e di ogni suo opposto, cioè di chi è giusto? Non è così? – Senza dubbio. – E se si trova in un solo individuo, provocherà, credo, tutti quegli effetti che la sua natura le fa produrre: prima lo renderà incapace di agire, per i contrasti e le discordie che saranno in lui; poi nemico e di se stesso e dei giusti. Non è vero? – Sì. – Ma, mio caro, giusti non sono anche gli dèi? – E va bene! [*b*] ammise. – Perciò, Trasimaco, l'ingiusto sarà pure nemico degli dèi, e il giusto loro amico. – Pàsciti delle tue parole, rispose, e sta di buon animo. Per conto mio non ti farò opposizione, per non riuscire antipatico ai presenti. – Sù!, dissi, complètami il banchetto continuando a rispondermi come adesso. Si è detto che i giusti appaiono più sapienti, migliori e più capaci di agire, e che gli ingiusti non riescono a fare alcuna azione in accordo reciproco. [*c*] Anzi, anche quando parliamo di persone che pur essendo ingiuste hanno talvolta compiuto qualche solida impresa in comune e reciproco accordo, ecco che non diciamo punto la verità: perché se fossero state totalmente ingiuste, non si sarebbero reciprocamente risparmiate. È chiaro che doveva esserci in loro un po' di giustizia e che questa impediva che si facessero a vicenda ingiustizia, pur facendola nel contempo agli avversari: è per questa giustizia che hanno agito come hanno agito. E quando l'ingiustizia le spinse alle loro ingiuste azioni, erano perverse soltanto a metà: perché chi è perverso da capo a piedi e assolutamente ingiusto, è anche assolutamente incapace di agire. La questione sta dunque in questi termini, per [*d*] quello che ne comprendo, non come tu la ponevi in principio. Dobbiamo poi esaminare se i giusti vivono meglio e sono più felici degli ingiusti, cosa che ci eravamo ripromessi di prendere in esame in un secondo tempo. Ora, a mio giudizio,

da quello che si è detto, tali appaiono fin da adesso. Ma la questione va esaminata ancora meglio. Non si tratta di una cosa senza importanza, ma della norma di vita che occorre adottare. – Ebbene, esamina, disse. – Sto facendolo, risposi. Dimmi: esiste secondo te una [*e*] funzione propria del cavallo? – Secondo me, sì. – Ora, come funzione di un cavallo o di un altro essere od oggetto qualunque[7] non porrai tu quello che si può fare esclusivamente o meglio di tutto per suo mezzo? – Non comprendo, disse. – Allora così: potresti tu vedere con organi diversi dagli occhi? – No certamente. – E udire con organi diversi dalle orecchie? – No davvero. – Non sarebbe dunque giusto dire che queste sono le funzioni di tali organi?[8]. – Senza dubbio. [*a*] – E un tralcio di vite lo potresti potare con un coltello o con un trincetto o con vari altri strumenti? – Come no? – Ma con nessuno, credo, tanto bene quanto con la roncola che è fabbricata apposta. – È vero. – Non dovremo dunque considerare questa la funzione della roncola? – Sì.

XXIV. – Adesso, a mio avviso, potrai meglio comprendere la domanda di poco fa, quando cercavo di sapere se la funzione di ciascuna cosa consistesse in ciò che essa sola può compiere, o, comunque, meglio di ogni altra. – Certo che lo comprendo, disse, e secondo me la [*b*] funzione di ciascun oggetto consiste in questo. – Bene, ripresi. E non credi che a ogni cosa cui sia propria una funzione sia propria pure una virtù? Torniamo agli esempi di prima: c'è, diciamo, una funzione propria degli occhi? – C'è. – E non c'è allora anche una loro virtù? – Sì, anch'essa. – E c'è una funzione propria delle orecchie? – Sì. – E dunque anche una virtù? – Sì, anch'essa. – E non è così per tutte le altre cose? [*c*] – Così. – Ebbene, potrebbero mai gli occhi compiere bene la loro funzione se al posto della virtù loro propria avessero un vizio? – E come potrebbero?, rispose. Probabilmente tu parli della cecità al posto della vista. – Quale sia la loro virtù, feci io, non importa. Non è ancora questo che ti domando: ti chiedo invece se i soggetti che svolgono una certa funzione la svolgeranno bene con la virtù loro propria e

[7] Non ho creduto di tradurre, con i più, semplicemente «di un altro essere qualunque», ma ho allargato in «di un altro essere od oggetto qualunque» perché Platone non parla di soli esseri viventi e loro organi, ma anche di cose.

[8] Credo giusta la correzione φαῖμεν, accolta da buona parte dei moderni editori, eccetto il Burnet.

FM 2018-19

male con il vizio. – È vero quello che dici, ammise. – E anche le orecchie, private della loro virtù, non compiranno male la loro funzione? – [*d*] Senza dubbio. – E per tutte le altre cose consideriamo valido lo stesso discorso? – Mi sembra di sì. – Sù, esamina ancora questo punto. Non c'è una funzione dell'anima che non potresti compiere con nessun'altra tra le cose che sono? Questa per esempio: sorvegliare, governare, deliberare e tutte le attività consimili, c'è altri cui potremmo a buon diritto affidarle se non all'anima? e potremmo non dirle proprie di essa? – No, non c'è altri. – E vivere? Non è, diremo, funzione propria dell'anima? – Sì, in modo particolare, rispose. – C'è allora, possiamo dire, anche una virtù dell'anima? – Possiamo dirlo. – Ora, [*e*] Trasimaco, potrà mai l'anima compiere bene le sue funzioni, se viene privata della virtù che le è propria? O è impossibile? – Impossibile. – Un'anima cattiva deve per forza governare e sorvegliare male, e un'anima buona compiere bene tutto questo. – Per forza. – Ora, non abbiamo convenuto che virtù dell'anima è la giustizia e vizio l'ingiustizia? – Sì, l'abbiamo convenuto. – Perciò l'anima giusta e l'uomo giusto vivranno bene, e l'ingiusto male. – È evidente, disse, dal tuo discorso. [*a*] – D'altra parte chi vive bene è beato e felice, chi non vive bene l'opposto. – Come no? – Quindi il giusto è felice e l'ingiusto infelice. – Ammettiamolo, disse. – Non v'è però profitto a essere infelici, mentre c'è a essere felici. – Come no? – Mai dunque, benedetto Trasimaco, l'ingiustizia dà più profitto della giustizia. – Ebbene, Socrate, disse, sia questo il tuo banchetto per le Bendidie. – Il merito è tuo, Trasimaco, risposi; perché ti sei fatto dolce con me e hai smesso di strapazzarmi. [*b*] Tuttavia non ho banchettato proprio bene: per colpa mia, non tua! Ho fatto come quei golosi che arraffano e assaggiano le portate man mano che vengono servite, prima di avere assaporata bene la precedente. Così, a mio parere, prima ancora di aver trovato la soluzione al problema di quello che è la giustizia, l'ho lasciato perdere e mi sono messo anch'io a esaminare se è vizio e ignoranza o sapienza e virtù. Quando poi si finì col dire che l'ingiustizia offre maggior profitto della giustizia, non ho saputo trattenermi dal passare da quell'argomento a questo. E così, dopo tutto [*c*] il nostro grande discorrere, mi succede ora di non saperne nulla; e se non so quello che è la giustizia, ancora meno saprò se è o non è una virtù, e se chi l'ha in sé è o non è felice.

LIBRO SECONDO

[*a*] I. Con questo credevo di avere finito di parlare, ma, sembra, non si era che al preludio. Perché Glaucone, sempre coraggioso com'è con chiunque, anche allora non approvò la rinuncia di Trasimaco e: – Socrate, disse, ti contenti di averci apparentemente persuasi? o preferisci [*b*] persuaderci davvero che il giusto è in ogni caso migliore dell'ingiusto? – Questo io vorrei, risposi, se lo potessi. – Però non lo fai, riprese. Dimmi: esiste secondo te un bene che saremmo lieti di possedere perché ci è caro per sé, e non perché bramiamo i vantaggi che ne conseguono? Di tal modo sono il provare gioia e tutti quegli innocui piaceri che non comportano nulla in futuro se non la gioia di provarli. – Sì, dissi, secondo me un simile bene esiste. – Ancora: c'è un bene che amiamo per se stesso [*c*] e per i suoi vantaggi, come ad esempio avere intelligenza, vista e salute? Questi beni, a mio avviso, ci sono cari per tutte due le ragioni. – Sì, risposi. – E non vedi, riprese, che esiste una terza specie di beni, come fare ginnastica, essere curati in caso di malattia, esercitare la medicina e praticare le altre attività rivolte a far denari? Tutto questo, dobbiam dirlo, ci costa fatica e pure ci è utile; e noi siamo lieti di possederlo non per se stesso, [*d*] ma per le mercedi e gli altri suoi vantaggi. – Esiste sì, ammisi, anche questa terza specie di beni. E con ciò? – E in quale poni la giustizia? chiese. – Nella [*a*] migliore, credo, dissi; quella che chi aspira alla felicità deve amare per se stessa e per i vantaggi che comporta. – Non è certo così che pensa la gente comune, rispose. La pongono nella specie dei beni che costano fatica, di quei beni che si devono praticare per avere mercede e buona reputazione, ma che per se stessi sono da evitare come molesti.

II. – So, ripresi, che pensano così, anzi è un pezzo che Trasimaco la critica per questo, mentre esalta l'ingiustizia. Ma io, si vede, sono uno piuttosto tardo a capire. [*b*] – Via!, rispose, ascolta anche me per vedere se la tua opinione coincide con la mia. Secondo me Trasimaco, come una serpe, si è lasciato incantare da te troppo presto, mentre io non sono ancora soddisfatto né dell'una né dell'altra dimostrazione. Ho una grande voglia di sentire che cosa sono giusto e ingiusto, e che potere hanno per sé quando so-

FM 2018-19

no dentro nell'anima: e lasciamo perdere le mercedi e i vantaggi esteriori. Procederò quindi, così, se sei d'accordo: riprenderò dal principio il discorso di [*c*] Trasimaco e dirò prima che cosa è la giustizia e quale la sua origine secondo l'opinione comune; poi che tutti quelli che la praticano lo fanno loro malgrado, perché costretti, non perché la credano un bene; infine che questa loro condotta è naturale perché secondo loro è assai migliore il modo di vivere dell'ingiusto che quello del giusto. È vero, Socrate, che io non la penso così, pure sono dubbioso perché mi sento rintronare le orecchie delle parole di Trasimaco e di innumerevoli altri, mentre non ho ancora sentito nessuno [*d*] dire della giustizia, come vorrei io, che è migliore dell'ingiustizia. E ora vorrei appunto udire l'elogio della giustizia per se stessa e ho piena fiducia di poterlo ascoltare da te. Mi sforzerò quindi di cantare le lodi della vita ingiusta e così ti indicherò in che modo, a mia volta, voglio sentire da te il biasimo dell'ingiustizia e la lode della giustizia. Vedi se ti garba ciò che dico. – Perfettamente, risposi; che altro soggetto può esserci che una persona di senno preferisca trattare più spesso nella sua [*e*] conversazione? – Parli benissimo, disse. Ascolta ora il primo argomento, che cosa è la giustizia e quale la sua origine. Dicono che commettere ingiustizia è per natura un bene e subirla un male; e che v'è più male a subirla che bene a commetterla. Sicché quando gli uomini si fanno reciprocamente ingiustizia e provano il male e il bene, coloro [*a*] che non sono capaci di evitare l'uno e di ottenere l'altro ritengono vantaggioso venire a un accordo, di non farsi a vicenda ingiustizia. E così hanno cominciato a porre leggi e a fare patti tra loro; e hanno dato nome di legittimo e giusto a ciò che è stabilito dalla legge. Questa è dunque per essi l'origine della giustizia, questa la sua essenza: e sta in mezzo tra il meglio (che consiste nel commettere ingiustizia senza pagarne la pena) e il peggio (che consiste nel ricevere ingiustizia senza potersi vendicare). Perciò, essendo in mezzo a questi due estremi, la giustizia non è amata [*b*] come bene, ma tenuta in onore perché manca la forza di commettere ingiustizia. Giacché chi potesse commetterla e fosse un vero uomo, certo non s'accorderebbe mai con alcuno in questo patto, di non farsi a vicenda ingiustizia. Sarebbe pazzo ad agire così. Questa dunque e così fatta è, Socrate, la natura della giustizia, e tale è la sua origine, come almeno si narra.

III. Però anche coloro che praticano la giustizia lo fanno malvolentieri e solo perché sono incapaci di commettere ingiustizia. Ce ne renderemmo perfettamente conto se [*c*] immaginassimo un caso come questo: concediamo a tutti e due, al giusto e all'ingiusto, di fare qualunque cosa vogliano, poi seguiamoli e osserviamo dove ciascuno sarà tratto dal suo desiderio. Coglieremo il giusto nell'atto di dirigersi verso la medesima mèta dell'ingiusto, spinto dalla voglia di soverchiare altrui, cosa che tutti per natura ricercano come un bene e da cui s'astengono solo perché la legge li costringe a rispettare l'uguaglianza. La facoltà di cui parlo è questa qui, di disporre del potere che si dice [*d*] abbia avuto un tempo Gige, l'antenato del Lidio[1]. Costui era pastore alle dipendenze del principe che governava allora la Lidia[2]. Ora, in séguito a un nubifragio e a una scossa tellurica la terra si squarciò per un certo tratto producendo una voragine nel luogo dove egli pascolava l'armento. A quella vista, pieno di stupore, discese nella voragine e oltre alle meraviglie di cui narra la fiaba scorse un cavallo bronzeo, cavo, provvisto di aperture. Vi si affacciò e vide giacervi dentro un cadavere di proporzioni, a quanto pareva, sovrumane, senza nulla addosso se non un aureo [*e*] anello alla mano. Glielo prese e se ne tornò fuori[3]. Quando, come di consueto, si fece la riunione dei pastori per inviare al re il rapporto mensile sulle greggi, si presentò pure lui con l'anello. Ed ecco che, mentre se ne stava seduto insieme con gli altri, girò per caso il castone dell'anello verso la propria persona, dalla parte interna della [*a*] mano, e con ciò divenne invisibile a quelli che gli erano seduti accanto, sì che discorrevano di lui come se se ne fosse andato. Ed egli se ne meravigliava e continuava a gingillarsi con l'anello, finché ne girò il castone dalla parte esterna; e con ciò tornò visibile. Ripensando al caso, seguitò a fare prove con l'anello per controllarne questo potere e gli succedeva ogni

[1] Secondo la lezione dei codici (accolta dal Burnet) si dovrebbe tradurre «l'antenato del lidio Gige» o «l'antenato di Gige, il Lidio». Ma l'anello di Gige (e non di un antenato) è ricordato dallo stesso Platone più avanti (*Resp.* X, 612 b). La questione ha dato luogo a una vasta controversia di studiosi. Forse con «il Lidio» è da intendere Creso, ultimo re di Lidia, battuto nel 548 a.C. da Ciro il Grande re di Persia, e notissimo per le sue enormi ricchezze.

[2] Dovrebbe trattarsi di Candaule, ultimo re di Lidia, appartenente alla stirpe degli Eraclidi (Gige fondò invece quella dei Mermnadi).

[3] Mi discosto dal Burnet per accogliere la lezione dei migliori codici, eccetto A.

FM 2018-19

volta di diventare invisibile se girava il castone verso l'interno, visibile se verso l'esterno. Come se ne rese conto, sùbito brigò per essere uno dei messi da [*b*] inviare al re e quando giunse da lui, gli sedusse la moglie e con il suo aiuto lo assalì e l'uccise. E così conquistò il potere. Supponiamo ora che ci siano due di tali anelli e che l'uno se lo infili il giusto e l'altro l'ingiusto. In tal caso non ci sarebbe nessuno, si può credere, tanto adamantino da restare giusto e da avere la forza di astenersi dal toccare la roba d'altri, quando gli si offrisse la possibilità di asportare dal mercato impunemente ciò che più gli piacesse, di [*c*] entrare nelle case e di unirsi a chi volesse, di ammazzare o liberare dalle catene chi desiderasse, e di fare ogni cosa come un dio tra gli uomini. Così facendo non si comporterebbe diversamente dall'altro: ambedue moverebbero alla medesima mèta. E questa, si potrà dire, è la prova decisiva che nessuno è giusto di proposito, ma in quanto vi è costretto: ciò perché nel suo intimo nessuno considera un bene la giustizia, ché anzi ciascuno, dove crede di poterlo fare, commette ingiustizia. Privatamente ogni uomo giudica assai più vantaggiosa l'ingiustizia che la giustizia. E [*d*] ha ragione: così almeno dirà chi sostenga tale principio. Supponiamo che uno disponga di una simile facoltà e tuttavia non consenta mai a commettere un'ingiustizia e a toccare la roba d'altri: quanti venissero a saperlo lo giudicherebbero ben disgraziato e sciocco. Eppure nei loro conversari lo loderebbero, pronti però a ingannarsi l'un l'altro, tanta è la paura di soffrire una ingiustizia. Così stanno le cose.

[*e*] IV. Veniamo ora al giudizio sulla vita degli individui in questione. Potremo darlo bene se li terremo separati, l'uno nel colmo della giustizia, l'altro dell'ingiustizia; altrimenti no. E il nostro criterio sarà questo, di non sminuire in nulla né l'ingiustizia dell'ingiusto né la giustizia del giusto, e di considerarli ambedue perfetti nel loro sistema di vita. E anzitutto lasciamo agire l'ingiusto come gli abili artigiani: per esempio un valente pilota o medico è ben conscio delle possibilità dell'arte sua e così si mette a fare ciò [*a*] che è possibile lasciando stare l'impossibile; e se con tutto ciò qualche volta si sbaglia, ha modo di riprendersi. Così anche l'ingiusto, se vuole esserlo in maniera perfetta, deve attendere attentamente ai propri atti d'ingiustizia, senza farsi scoprire. Chi viene sorpreso, è da ritenersi una persona dappoco: il colmo dell'ingiustizia consiste nel dare l'impressione di essere giusto, senza però esserlo. Dobbiamo quindi permettere al perfetto ingiusto la più perfetta ingiustizia, senza togliergli nulla, e lasciarlo commettere le maggiori ingiustizie e procurarsi la più alta [*b*] fama di giustizia; e potersi riprendere, se fa qualche sbaglio. Lasciamo che abbia abbastanza doti oratorie per esercitare persuasione, se è denunciato per uno dei suoi atti ingiusti; che usi la violenza ogni volta che occorre, adoperando coraggio e forza e sfruttando appoggio di amici e denaro. Ora di contro a questo individuo immaginiamo di mettere il giusto, un uomo semplice e d'animo nobile, che, per usare le parole di Eschilo, non voglia sembrare, ma essere onesto[4]. Dico che non deve sembrare, perché [*c*] se sembrerà giusto, sarà per questo che riceverà onori e doni: e sarà allora incerto se tale egli sia per la sua giustizia o per i doni e gli onori. Si deve dunque spogliarlo di tutto meno che della giustizia e porlo nella condizione opposta del primo. E anche se non commette ingiustizia alcuna, abbia pure la maggiore fama d'ingiusto. La sua giustizia resterà provata se non si lascerà piegare dalla cattiva fama e dalle conseguenze che ne derivano. Proceda anzi incrollabile sino alla morte e dìa pure l'impressione per tutta la [*d*] vita di essere ingiusto anche se in realtà è giusto, affinché, giunti ambedue rispettivamente al limite estremo della giustizia e dell'ingiustizia, si possa giudicare chi di loro è più felice.

V. – Caspita!, feci io, con quanta energia, caro Glaucone, vai ripulendo da ogni scoria, come fossero statue, questi nostri due uomini per farceli poi giudicare! – Faccio tutto il possibile, rispose. Ora, se tale è la loro natura, non credo più tanto difficile descrivere quale vita attende [*e*] l'uno e l'altro. Perciò diciamolo. E se anche le nostre parole saranno un po' grossolane, non dovrai credere, Socrate, che sia io a parlare, bensì chi esalta l'ingiustizia anziché la giustizia. E diranno che se è così come l'ho descritto, il giusto verrà flagellato, torturato, gettato in ceppi, avrà [*a*] bruciati gli occhi e infine, dopo avere sofferto ogni sorta di mali, verrà impalato. Riconoscerà così che si deve volere non essere giusti, ma soltanto sembrarlo. E le parole di Eschilo assai meglio s'addicevano all'ingiusto. Diranno che l'ingiusto, poiché attende a cosa vera e

[4] Aesch. *Sept. adv. Theb.* 592-94.

FM 2018-19

non vive per l'apparenza, vuole in realtà non sembrare, ma essere ingiusto

con la mente frutto traendo dal solco profondo,
[*b*] donde germogliano i propositi saggi[5];

ossia anzitutto dominare lo stato, per la sua fama di giustizia, poi prendere la moglie che desidera, dare in spose le figlie a chi vuole, contrarre relazioni e società con chi gli pare e inoltre ricavare utile e guadagno dalla mancanza di scrupoli a commettere ingiustizia. Se poi scende in lizza in questioni private e pubbliche, prevale e soverchia i nemici e soverchiandoli li danneggia mentre s'arricchisce e [*c*] benefica gli amici. Fa sacrifici e dedica doni votivi agli dèi in grande copia e con sfarzo e assai più del giusto se ne cattiva il favore, come quello degli uomini che desidera; sicché, con ogni verosimiglianza, a lui più che al giusto spetta anche essere più caro agli dèi. E così possono dire, Socrate, che dèi e uomini riservano all'ingiusto vita migliore che al giusto.

[*d*] VI. Questo disse Glaucone. E io stavo pensando a una risposta, quando il fratello suo Adimanto prese a dire: – Non crederai mica, Socrate, che basti avere trattato così della questione? – E che altro vorresti? chiesi. – Non s'è trattato, rispose, il punto fondamentale. – Ebbene, ripresi io, conforme al proverbio, fratello assista fratello. E così, se il nostro Glaucone mostra qualche sua debolezza, dàgli man forte. Basta però ciò che ha detto per avere ragione di me e rendermi impossibile soccorrere [*e*] la giustizia. – Sciocchezze! egli disse. Ma senti ancora questo: ché dobbiamo esaminare attentamente anche le proposizioni opposte a quelle di cui s'è fatto portavoce Glaucone, le proposizioni che esaltano la giustizia e biasimano l'ingiustizia. Ciò perché risulti più chiaro quello che a mio avviso vuole dire Glaucone. E così i padri e tutti [*a*] quelli che hanno cura di qualcuno, ammonendo dicono che bisogna essere giusti, ma non elogiano la giustizia per se stessa, bensì la buona reputazione che ne deriva: e questo perché per tale apparenza di giustizia la buona fama ottenga loro cariche pubbliche

[5] Aesch. *Sept. adv. Theb.* 593-94.

e matrimoni e tutti quei vantaggi che poco fa Glaucone ha elencati e che vengono al giusto per la sua buona reputazione. Costoro però ampliano ulteriormente gli effetti della buona fama, perché mettono in campo la considerazione in cui gli dèi tengono il giusto e così possono parlare di beni copiosi che gli dèi, come essi dicono, concedono ai pii. Così affermano il valente Esiodo e Omero. Il primo dice che per i giusti [*b*] gli dèi fanno sì che le querce

producano ghiande in cima e api nel mezzo
e dai velli sian gravate le pecore lanose[6]

e molti altri beni di questo genere. Simili sono le parole del secondo:

come di un re perfetto
che per tema degli dèi alta tiene la giustizia;
[*c*] per lui orzo e biade produce la terra negra,
carichi di frutta sono gli alberi,
di continuo figliano le pecore e offre pesci il mare[7].

Museo e il figlio suo[8] in nome degli dèi concedono ai giusti beni ancora più splendidi: nel loro racconto li menano nell'Ade, li fanno giacere a mensa, preparano il banchetto dei pii e da allora per sempre li fanno vivere [*d*] inghirlandati ed ebbri, ritenendo un'ebbrezza eterna il più bel premio di virtù. Altri allargano anche al di là di questi i premi che concedono gli dèi: perché, dicono, la persona pia e fedele ai giuramenti lascia dopo di sé i figli dei figli e tutta una schiatta[9]. Questi e altri simili elogi essi rivolgono alla giustizia. Invece giù nell'Ade, nel fango, seppelliscono gli empi e ingiusti, e li obbligano a portare acqua in [*e*] un setaccio, e danno loro trista fama ancora da vivi; e applicano agli ingiusti quei castighi che Glaucone ha elencati parlando dei giusti che passano per in-

[6] Hes. *Op.* 232-34.
[7] Hom. *Od.* XIX, 109-13.
[8] Museo di Eleusi, discepolo di Orfeo (altri lo dicono a lui anteriore), scrisse circa 4000 versi di precetti al figlio Eumolpo, fondatore in Attica dei misteri di Demetra, Persefone e Dioniso, che venivano celebrati appunto dagli Eumolpidi, suoi discendenti.
[9] Cfr. Hes. *Op.* 280-85.

FM 2018-19

giusti, senza saperne dire altri. Ecco dunque come lodano i giusti e biasimano gli ingiusti.

VII. E considera ancora, Socrate, un'altra specie di discorsi sulla giustizia e sull'ingiustizia, quelli della gente [*a*] comune e dei poeti. Tutti a una voce conclamano che la temperanza e la giustizia sono belle, sì, ma difficili e gravose; l'intemperanza e l'ingiustizia dolci e facili a conseguire, brutte soltanto per l'opinione e la legge. Dicono che gli atti ingiusti sono in genere più vantaggiosi dei giusti, e sono propensi a ritenere felici e a onorare in pubblico e in privato i malvagi ricchi o in altro modo potenti e a guardare dall'alto in basso e a sprezzare coloro che siano [*b*] comunque deboli e poveri, pur riconoscendoli migliori degli altri. I più strani di tutti sono poi i discorsi che si fanno sugli dèi e sulla virtù: dicono che gli dèi hanno riservato sciagure e vita cattiva a molti uomini buoni, e ai cattivi invece un destino opposto. Ciarlatani e indovini si presentano alle porte dei ricchi e li convincono che con sacrifici e incantesimi hanno ottenuto dagli dèi il potere di rimediare con giochi e feste all'eventuale ingiustizia di uno, l'abbia [*c*] commessa lui in persona o uno dei suoi antenati; e che se uno vuol fare del male a un nemico, potrà con poca spesa nuocere al giusto come all'ingiusto a mezzo di determinate evocazioni e magici legami, perché, dicono, persuadono gli dèi a servirli. E per tutti questi discorsi invocano la testimonianza dei poeti, mostrando alcuni come è facile incorrere nella colpa:

alla colpa è facile arrivare, anche a schiere:
[*d*] piana è la via e vicina assai la sua dimora;
ma innanzi alla virtù sudore han posto gli dèi

e strada lunga, aspra e scoscesa[10]; altri chiamando Omero a testimone della persuasione esercitata dagli uomini sugli dèi, perché anch'egli disse:

pieganSi per preghiera perfino gli dèi;
[*e*] con sacrifici, dolci voti, libagioni e grasse offerte

[10] Hes. *Op.* 287-89. Tra il testo esiodeo e quello platonico esiste qualche differenza.

gli uomini li pregano e fanno mutar d'avviso,
quando qualcuno trasgredisca e cada in peccato[11].

Citano poi una grande serie di libri di Museo e di Orfeo, stirpe, dicono, di Selene e delle Muse, e su questi libri regolano i loro sacrifici. E persuadono non solo i singoli, ma anche gli stati che sia i vivi sia i morti hanno modo di essere assolti e purificati da atti d'ingiustizia a mezzo di [*a*] sacrifici e piacevoli giochi cui danno il nome di iniziazione che ci liberano dalle pene dell'al di là, mentre tremendi castighi attendono chi non fa sacrifici.

VIII. Tutte queste cose, continuò, tali e tanto grandi, si dicono, caro Socrate, circa la virtù e il vizio e circa la stima che ne hanno uomini e dèi. Ora, a nostro avviso, che effetto farà l'ascoltarle sulle anime dei giovani? Intendo quei giovani che sono felicemente dotati, e capaci, come se si gettassero a volo su ogni cosa che si dice, di ragionarvi su e di dedurne come deve essere un uomo e che via deve [*b*] percorrere per passare la vita nel modo migliore. Verosimilmente dirà a se stesso, con Pindaro, il verso famoso «Con la giustizia o con gli obliqui inganni più alto muro dovrò io salire»[12] e passare così la vita, rinserrato entro una barriera? A quanto si dice, se io sono giusto pur senza sembrarlo[13], non me ne viene vantaggio alcuno, bensì evidenti pene e castighi. Se invece sono ingiusto, purché goda fama di giusto, mi si annunzia una vita degna di un dio. [*c*] Ora, come mi dimostrano i sapienti, «l'apparenza s'impone a forza anche sulla verità[14] ed è il fattore decisivo della felicità. Qui dunque mi devo totalmente rivolgere e, come vestibolo e facciata, tracciare tutt'intorno una illusoria prospettiva di virtù, ma dietro trascinare l'astuta e versatile volpe del sapientissimo Archiloco. "Però – mi si può obiettare – non è facile essere cattivi e non farsi mai scoprire". Ma nessun'altra grande iniziativa [*d*]

[11] Parole di Fenice ad Achille in Hom. *Il.* IX, 497-501. Anche qui c'è una diversità tra i due testi.

[12] Pind. fr. 201 Bowra = 213 Snell.

[13] Mi discosto qui dal Burnet che ha seguito il codice F, per accogliere con l'Adam la lezione data dagli autorevoli codici A D M, che mi sembra più coerente con il contesto.

[14] Simon. fr. 76 Bergk = 55 Diehl.

FM 2018-19

– risponderemo – è senza inconvenienti; pure, se miriamo alla felicità, questa è la nostra strada, quale la tracciano i nostri discorsi. Per non farci scoprire organizzeremo congiure e consorterie; né mancano poi maestri di persuasione che insegnano i modi di ben parlare nelle piazze e nei tribunali. Con questi mezzi ora persuaderemo ora ricorreremo alla forza e così soverchieremo gli altri senza pagarne la pena. "Ma non si può rimanere celati agli dèi né usare con loro la violenza!". E se essi non esistono o non si dànno pensiero delle cose umane, dovremo essere noi a preoccuparci di non [*e*] farci scoprire? E se invece esistono e hanno cura di noi, la conoscenza che ne abbiamo non ci viene da altro se non dalla tradizione orale o dalle leggende[15] e dai poeti autori di genealogie. Ma sono proprio questi poeti a dirci che gli dèi si lasciano persuadere con sacrifici, dolci preghiere e offerte a mutare d'avviso. A questi poeti si deve prestar fede o su ambedue i punti o su nessuno; e se si deve farlo, dobbiamo commettere ingiustizie e poi fare sacrifici [*a*] adoperando i beni male acquistati. Se saremo giusti, resteremo impuniti dagli dèi, ma perderemo i guadagni derivanti dall'ingiustizia; se ingiusti, guadagneremo e, pur colpevoli di prevaricazioni e di errori, con preghiere persuaderemo gli dèi sì da cavarcela senza castighi. "Ma le ingiustizie commesse in questo mondo le sconteremo nell'Ade, noi stessi o i figli dei figli". E l'altro calcolando risponderà: "Mio caro, molto possono a loro volta le cerimonie di iniziazione e gli dèi liberatori". Così attestano gli [*b*] stati più grandi e i figli di dèi che sono diventati poeti e interpreti degli dèi: essi dichiarano che le cose stanno così.

IX. Ora per qual motivo dovremo ancora preferire la giustizia alla somma ingiustizia, se riuscendo ad attuare l'ingiustizia e a celarla sotto un'ingannevole veste esteriore, potremo poi agire a nostro talento da vivi e da morti nei nostri rapporti con gli dèi e con gli uomini, come va dicendo la gente comune e più autorevole? Teniamo presente tutto ciò che s'è detto, Socrate, e chiediamoci con che [*c*] mezzo chi disponga di un potere che gli venga dal suo spirito o dal denaro o dal suo fisico o dalla nobile nascita può indursi a rispettare la giustizia, anziché mettersi a ridere quando ne sen-

[15] Mi attengo alla lezione λόγων dei codici A D M, diversamente dal Burnet, che segue il cod. F.

ta le lodi. Del resto se uno è capace di provare la falsità delle nostre parole e riconosce come massimo bene la giustizia, sente molta indulgenza e non s'adira con gli ingiusti. Sa bene però che, salvo il caso di chi per una sua divina natura prova ripugnanza a commettere ingiustizia, o per essere giunto alla scienza se ne [*d*] astiene, degli altri nessuno è giusto perché lo voglia, ma biasima gli atti di ingiustizia soltanto per viltà o vecchiaia o qualche altra debolezza, perché insomma è incapace di farli. E che sia così è chiaro: il primo di tali individui cui si presenti la possibilità di commettere ingiustizia è il primo a commetterla nella misura che può. Di tutto questo non v'è altro motivo se non quello che ha dato l'avvio a tutta la presente nostra discussione con te, Socrate, e che si può esprimere così: "Illustre amico, tra tutti voi che vi dite [*e*] esaltatori della giustizia (a cominciare dagli eroi primitivi dei quali rimangano discorsi per finire agli uomini dei nostri tempi) nessuno mai biasimò l'ingiustizia né lodò la giustizia per ragioni diverse dalla reputazione, dagli onori e dai doni che ne conseguono. Ma nessuno mai, né in poesia né in prosa, ha indagato abbastanza qual è l'effetto della giustizia e dell'ingiustizia, ciascuna considerata per sé e per il suo potere, dentro l'anima di chi la possiede nascosta agli dèi e agli uomini; né ha dimostrato con il suo discorso che l'ingiustizia è il maggiore di tutti i mali dell'anima, la giustizia invece il massimo bene. Se in [*a*] questo senso aveste parlato voi tutti fin dall'inizio e di ciò ci aveste convinti fin da giovani, non ci saremmo sorvegliati a vicenda per impedire l'ingiustizia, ma ciascuno sarebbe stato il migliore guardiano di sé, perché avrebbe avuto paura di trovarsi per la sua ingiustizia a coabitare con il maggiore dei mali". Così, Socrate, e forse ancora più di così potrebbero dire Trasimaco o altri sulla giustizia e sull'ingiustizia, ma cadrebbero, a mio giudizio, in una grossolana confusione dei loro poteri. Io invece, a parlarti con [*b*] piena franchezza, desidero sentire da te tutto l'opposto ed è per questo che mi impegno quanto posso nella mia esposizione. Non limitarti a dimostrarci con il tuo discorso che la giustizia è superiore all'ingiustizia, ma dimostra quale è l'effetto dell'una e quale quello dell'altra, ciascuna per sé, rispettivamente sul giusto e sull'ingiusto; e poi che l'ingiustizia è un male, la giustizia un bene. E prescindi dall'opinione, come ha raccomandato Glaucone. Ché se in un caso come nell'altro non prescinderai dall'opinione vera, e vi aggiungerai la falsa, dovremo dire che tu lodi

FM 2018-19

non la giustizia ma il sembrare giusti, e che biasimi non l'ingiustizia, ma [*c*] il sembrare ingiusti; e che esorti all'ingiustizia occulta, in pieno accordo con Trasimaco che la giustizia ridonda a bene per gli altri, a utile del più forte, mentre l'ingiustizia è utile e vantaggiosa a se stessa, ma nociva per il più debole. Ora, tu hai convenuto che la giustizia appartiene ai massimi beni, quelli che merita possedere sì per le loro conseguenze, ma assai di più per loro stessi: così ad esempio, [*d*] vedere, udire, avere intelligenza e buona salute e tutti quegli altri beni che hanno un genuino valore in grazia della loro propria natura, indipendentemente dall'opinione. Perciò devi lodare la giustizia per i vantaggi che offre per se stessa a chi la detiene, così come gli reca danno l'ingiustizia. E lascia ad altri di lodare le mercedi e le opinioni che la giustizia procura, perché da altri io sopporterei di sentir lodare la giustizia e criticare l'ingiustizia in questo modo, ed esaltare e biasimare le opinioni e le mercedi che esse procurano; ma da te, no, non lo sopporterei, a meno che non me l'ordinassi proprio tu, perché tutta la vita tu [*e*] hai trascorso a esaminare solamente questo problema. Non limitarti dunque a dimostrare con il tuo discorso che la giustizia è superiore all'ingiustizia, ma dimostra anche quale effetto abbiano l'una e l'altra, per se stesse, su chi le possiede, restino o non restino celate agli dèi e agli uomini; e poi che l'una è un bene, l'altra un male.

II.3. Logica dello scambio e giustizia come convenienza [da Aristotele, *Etica Nicomachea*]

1.

Dobbiamo ora indagare intorno alla giustizia e all'ingiustizia, determinando con quali azioni esse si trovano ad essere in rapporto, quale medietà sia la giustizia, e di quali estremi il giusto sia il mezzo. La nostra indagine si svolgerà secondo lo stesso metodo delle parti precedenti[1]. Vediamo dunque che tutti vogliono chiamare giustizia quella disposizione di animo, per la quale gli uomini sono inclini a compiere cose giuste e per la quale operano giustamente e vogliono le cose giuste: altrettanto è dell'ingiustizia, per la quale gli uomini commettono ingiustizie e vogliono le cose ingiuste. Perciò questa definizione anzitutto valga per noi[2] come abbozzo generale. Vi è al proposito differenza tra le scienze e le facoltà da un lato, e le disposizioni dall'altro. Mentre infatti sembra che vi possano essere una stessa scienza e una stessa facoltà di cose contrarie, invece di cose contrarie la disposizione contraria non è la stessa: ad esempio dalla salute non possono derivare gli effetti contrari, bensì solo quelli relativi alla salute; e diciamo infatti che uno cammina in modo sano, quando cammina come chi è sano. Spesso invero si co- 1129 a

[1] È probabilmente il metodo indicato in *Eth. Eud.* A 1216 b.

[2] «Perciò questa definizione... l'ingiusto e l'ingiustizia». Già in questa frase, che è una parentesi alquanto slegata dal resto, appare lo stile caratteristico dei tre libri *comuni*, ancor più sconnesso di quello degli altri libri della *Nicomachea*. Ciò è evidente anche nella stessa struttura grammaticale; cfr. Grant: «The style above is somewhat careless, for we first have ἐπιστήμη τῶν ἐναντίων ἡ αὐτή, and then, to answer to it, ἕξις ἡ ἐναντία τῶν ἐναντίων οὔ». Ma, proprio in quanto si tratta di una caratteristica di questi libri, la frase non va espunta, come vorrebbe Susemihl.

FM 2018-19

nosce la disposizione contraria dal suo contrario, e spesso le disposizioni opposte derivano dalle loro condizioni implicite: così da un lato, se è noto qual è la buona costituzione fisica, ne diventa nota anche la cattiva, dall'altro la buona costituzione fisica appare dalle condizioni della salute e queste appaiono da quella. Ne consegue per lo più che, se di una delle due disposizioni si può parlare in molti sensi, anche dell'altra si potrà parlare in molti sensi: ad esempio se si parla in molti sensi del giusto, altrettanto sarà anche per l'ingiusto e l'ingiustizia. Sembra appunto che della giustizia e dell'ingiustizia si parli in molti sensi, ma essendo questi sensi assai vicini tra loro a causa della loro omonimia, essi sfuggono e non sono evidenti come invece accade nelle cose lontane tra loro. La differenza infatti è grande quando riguarda l'idea: ad esempio in greco si chiama egualmente chiave sia la clavicola degli animali sia l'arnese con cui si chiudono le porte. Vediamo dunque in quanti sensi si dice che uno è ingiusto. Sembra che ingiusto sia tanto il trasgressore della legge, quanto chi vuole avvantaggiarsi[3], quanto l'iniquo, per cui è evidente che anche il giusto sarà sia il rispettoso della legge sia l'equo. Perciò ciò che è giusto sarà quel ch'è legale e quel ch'è imparziale, ciò che è ingiusto sarà quel ch'è illegale e quel ch'è iniquo. E poiché l'ingiusto è anche uomo che vuol avvantaggiarsi, si mostrerà tale intorno ai beni, ma non intorno a tutti, bensì intorno a quel-

[3] πλεονέκτης. È vocabolo di difficile traduzione e in genere lo si traduce con lunghe perifrasi: Barthélemy Saint-Hilaire: «celui qui est trop avide» (talora anche solo «l'homme avide», ma allora va perduto il senso di comparativo assoluto del πλέον); Moschettini: «chi cerca di avvantaggiarsi turpemente»; Dal Sasso: «chi si appropria in più»; Segni: «chi vuol più dello altrui». V'è anche chi usa perifrasi ancor più lunghe, come Voilquin che traduce addirittura: «celui qui veut posséder plus qu'il ne lui est dû»: undici parole per tradurre un termine! In tal caso, o non si può seguire la buona regola di tradurre un termine tecnico sempre nello stesso modo, o si deve avviare la traduzione verso lungaggini continue. Di chi poi traduce con un termine solo, peggiore è la *ver. an.*: «avarus», giacché usa un vocabolo improprio che già traduce un altro termine tecnico di Aristotele, l'ἀνελευθερία; non buono neppure Rolfes, che traduce con «der Habsüchtiger», dove sfugge il concetto di πλέον; un po' meglio Grant: «the greedy man». Ho tradotto con «chi vuole avvantaggiarsi» oppure con «uomo che vuol avvantaggiarsi», nell'intento di mantenere il gioco etimologico con πλέον («vantaggio»), che altrimenti andrebbe perduto, di permettere una corrispondente traduzione di πλεονεκτεῖν («avvantaggiarsi») e insieme di usare una perifrasi non troppo lunga.

li in cui v'è buona e cattiva fortuna, i quali in genere sono sempre beni, ma per qualcuno non lo sono sempre. Gli uomini li desiderano e li inseguono; però non bisogna fare così, bensì bisogna desiderare che quelli che sono beni in senso assoluto divengano beni anche per noi stessi e scegliere solo quelli che sono beni per noi. L'uomo ingiusto poi non sceglie sempre ciò ch'è più del dovuto, bensì sceglie anche il meno nel caso dei mali in genere: però, poiché sembra che anche il minor male sia in certo modo un bene, e la prepotente avidità concerne il bene, per questo egli sembra esser uomo che vuole avvantaggiarsi. Ed è anche iniquo: questo concetto poi abbraccia tutto ciò ed è quindi comune.

Poiché dunque, come s'è detto[4], il trasgressore della legge è ingiusto, mentre il rispettoso della legge è giusto, è evidente che tutte le cose legali sono in certo modo giuste: infatti le cose stabilite dal potere legislativo sono legali, e noi diciamo che ciascuna di esse è giusta. Le leggi poi si pronunziano su ogni cosa, mirando o all'utilità comune a tutti o a quella di chi primeggia o per virtù o in qualche altro modo simile; perciò con una sola espressione definiamo cose giuste quelle cose che procurano o salvaguardano la felicità o parti di essa alla comunità civile. La legge poi comanda anche di operare da uomo coraggioso, ad esempio di non abbandonare le file, di non fuggire e di non gettare lo scudo; e da uomo moderato, ad esempio di non compiere adulterio e oltraggio; e da uomo mansueto, ad esempio di non percuotere e di non far maldicenza; e parimenti secondo le altre virtù e colpe, prescrivendo alcune cose e vietandone altre. È retta poi la legge stabilita rettamente, peggiore quella improvvisata. Questa giustizia è dunque una virtù perfetta, ma non di per sé, bensì in relazione ad altro. E per questo spesso la giustizia sembra essere la più importante delle virtù, e che né la stella della sera né quella del mattino siano così ammirabili; e, nel proverbio, diciamo:

Nella giustizia è insieme compresa ogni virtù[5].

[4] 1129 a 30-35.
[5] Theogn. 147.

FM 2018-19

Essa è una virtù sommamente perfetta, perché il suo uso è quello di una virtù perfetta[6]; cioè è perfetta[7], perché chi la possiede può servirsi di questa virtù anche nei riguardi di un altro e non solo di se stesso; infatti molti nelle proprie cose possono servirsi della virtù, ma non possono servirsene nelle cose che
1130 a concernono altri. E per questo sembra esser giusto il detto di Biante[8] che «è la carica che fa conoscere l'uomo»: infatti chi esercita una carica è già in rapporto con altri e partecipa alla società. Proprio per questo poi la giustizia è la sola delle virtù che
5 sembra essere un bene altrui, in quanto riguarda gli altri: essa infatti compie ciò che è utile ad altri, sia ai capi, sia alla società. È dunque l'uomo peggiore colui che diventa reo verso se stesso e verso gli amici mentre il migliore non è chi fa uso della virtù riguardo a se stesso, bensì riguardo ad altri: e questo è opera difficile.

Questa giustizia dunque non è una virtù parziale, bensì è
10 virtù completa, e l'ingiustizia che le si oppone non è un vizio parziale, ma è vizio completo. (In che cosa differisce poi la virtù da questa giustizia, è chiaro da ciò che s'è detto: entrambe infatti coincidono, ma la loro essenza non è la stessa, bensì in quanto essa riguarda gli altri è giustizia, in quanto invece è una tal disposizione, in sé, è virtù.)

2.

Esaminiamo ora la giustizia che è parte della virtù. V'è infat-
15 ti una tal giustizia, come dicemmo. E parimenti esaminiamo l'ingiustizia in quanto è parte del vizio. Che essa vi sia, ve n'è una prova: infatti chi agisce secondo le altre forme di vizio compie ingiustizia ma non s'avvantaggia: ad esempio chi ha gettato lo

[6] ὅτι τῆς τελείας ἀρετῆς χρησίς ἐστιν. Il senso dell'espressione è un po' contorto; ma tenendo presente il carattere stilistico del libro quinto (cfr. n. 2), non accoglierei la pur suggestiva correzione del Trendelenburg: ὅτι τελεία τῆς ἀρετῆς κτλ. («perché perfetto è l'uso di questa virtù»).

[7] Imelmann nota che la frase «cioè è perfetta... altri» è una ripetizione della frase iniziale del paragrafo («Questa giustizia... ad altro»); ma ciò è vero solo parzialmente, né può portare a modificare il testo.

[8] La frase è pure attribuita a Solone. Biante fu uno dei sette sapienti, vissuto nella Jonia nel VI secolo.

scudo per viltà o ha parlato male per collera, o non ha soccorso con le sue sostanze per avarizia: quando invece s'avvantaggia lo 20
fa spesso per nessuno di questi motivi, e nemmeno per tutti essi insieme, bensì per una certa perversità (giacché lo biasimiamo) e per ingiustizia. Vi è dunque una forma d'ingiustizia che è parte dell'ingiustizia totale e un certo ingiusto che è parte dell'ingiusto totale che trasgredisce la legge. Si pensi ancora che se una persona commette adulterio per guadagno e ne ricava profitto, 25
un altro invece commette adulterio sborsando o subendo danno per concupiscenza, quest'ultimo sembra essere un intemperante più che un avvantaggiatore, quegli invece ingiusto e non intemperante. È evidente infatti che agisce per guadagnare. E ancora[9] in tutte le altre azioni ingiuste v'è sempre il riferimento a qualche vizio: ad esempio se uno ha commesso adulterio al- 30
l'intemperanza, se ha abbandonato il compagno di battaglia alla viltà, se ha percosso all'ira, se invece ha lucrato non v'è riferimento a nessun vizio, bensì solo all'ingiustizia. Cosicché è evidente che vi è un'ingiustizia parziale accanto all'ingiustizia tota- 1130 b
le; ed è sinonima, poiché la sua definizione rientra nello stesso genere. Entrambe infatti esercitano la loro potenza nei rapporti con altri, l'una però ha rapporti solo con l'onore, le ricchezze o la salvezza, o intorno a tutto ciò, se possiamo racchiuderlo in un sol termine, e ha per scopo il piacere che deriva dal guadagno; 5
l'altra invece riguarda tutto ciò per cui agisce l'uomo onesto.

[9] Di questo cap. 2, tutto assai sconnesso e incerto (per cui vi sono stati parecchi tentativi di rabberciarlo espungendo: Noetel espungerebbe le righe 28-32, Susemihl sospetta di 1130 b 5-30), è da dire ch'esso è soprattutto in contraddizione con il libro quarto. Ciò risulta con la massima evidenza in questo paragrafo, che è il più sconcertante di tutto il capitolo. Qui infatti si afferma la mancanza di un vizio specifico del lucro turpe («se invece ha lucrato non v'è riferimento a nessun vizio, bensì solo all'ingiustizia»), mentre nel libro quarto era chiaramente indicata l'esistenza d'un tale vizio specifico, l'αἰσχροκέρδεια, che fa parte dell'avarizia: «ad essi [gli avari] appare esser comune la turpitudine del guadagno [αἰσχροκέρδεια]. Tutti infatti vanno contro alla vergogna in vista di un guadagno, e per giunta piccolo» (Δ 1122 a 1-2). Il parlare di una *neglegentia* aristotelica (Ramsauer) non ci sembra una soluzione soddisfacente. La chiave della questione, secondo me, sta nel notare come nel brano corrispondente dell'*Eudemia* (II, 4, 6) non si fa menzione dell'αἰσχροκέρδεια: quindi la contraddizione sussiste solo col libro quarto della *Nicomachea* e non con il terzo dell'*Eudemia*. Accettando che i tre libri *comuni* sono posteriori all'*Eudemia*, ma anteriori ai primi 4 libri della *Nicomachea*, si può trovare una soluzione abbastanza logica del problema.

FM 2018-19

È dunque chiaro che vi sono più forme di giustizia e che ve n'è una particolare accanto alla virtù totale: bisogna ora vedere qual è e di qual genere. Si è definito che l'ingiusto è sia l'illegale sia l'iniquo, mentre il giusto è sia il legale sia l'equo: dunque l'ingiustizia suddetta riguarda l'illegale. Giacché ciò ch'è iniquo e ciò ch'è più del dovuto non sono la stessa cosa, bensì diversi come una parte rispetto al tutto (infatti tutto ciò che è più del dovuto è iniquo, ma non tutto ciò che è iniquo è più del dovuto)[10],

[10] τὸ ἄνισον καὶ τὸ πλέον ... (τὸ μὲν γὰρ πλέον ἅπαν ἄνισον, τὸ δ' ἄνισον οὐ πᾶν πλέον). Testo incertissimo e variamente tormentato. Ho accolto, discostandomi da Susemihl e Apelt, la lezione che risulta dai due migliori codici, il Laurenziano e il Parigino (per quanto il Laurenziano presenti pure incertezze). Ne risulta un collegamento assai duro con la frase precedente: Aristotele vuol spiegare perché ha diviso l'ingiusto nelle forme dell'«illegale» e dell'«iniquo», tralasciando quella del «più del dovuto» da cui deriva l'avvantaggiatore (πλεονέκτης) di cui prima ha parlato: ciò perché il «più del dovuto» non è che una parte dell'«iniquo». È questo un collegamento assai difficile a cogliersi a prima vista. Ma il seguire la lezione degli altri codici dà risultati assai peggiori anche se la si segue correggendola nella maniera più razionale, che è quella seguita da Susemihl e Apelt: τὸ ἄνισον καὶ τὸ παράνομον... (τὸ μὲν γὰρ ἄνισον ἅπαν παράνομον, τὸ δὲ παράνομον οὐχ ἅπαν ἄνισον). Essa mi sembra insostenibile per tre motivi fondamentali. 1) Paleograficamente è l'ipotesi più difficile. Infatti il primo πλέον della lezione da noi seguita (quello fuori parentesi) è sostituito da παράνομον solo in una correzione di mano recente del Riccardiano, mentre il Laurenziano mostra incertezza dando «παράνομον πλέον». Ma ancor peggio va con la parentesi; mentre infatti nella lezione da noi seguita coincidono il Laurenziano e il Parigino, l'altra lezione è quanto mai arruffata nel Marciano e nel Riccardiano, che ammettono entrambe le versioni: τὸ μὲν γὰρ ἄνισον ἅπαν παράνομον, τὸ δὲ παράνομον οὐχ ἅπαν ἄνισον, καὶ [ὡσαύτως δὲ καὶ *Riccard.*] τὸ πλέον ἅπαν ἄνισον, τὸ δ' ἄνισον οὐ πᾶν [οὐχ ἅπαν *Marc.*] πλέον. O si accetta integralmente la parentesi così (come fa Rolfes, col risultato però di dare un senso arruffato a tutto il contesto), oppure, se la si corregge nel modo di Susemihl e Apelt, non si riesce più a spiegare come possa esser sorta la lezione del Parigino e del Laurenziano. Al contrario, dalla lezione di questi ultimi, da noi seguita, si può spiegare come sia nata quella del Marciano e del Riccardiano, a causa dell'oscurità del collegamento da noi rilevata (come già aveva intuito Grant in una nota ora dimenticata: «from not understanding the force of the illustration applied in ἐπεί»). 2) Quanto al senso, nella lezione di Susemihl e Apelt esso diventa più chiaro, ma decisamente peggiore, in quanto considera l'iniquo come parte dell'illegale, il che contrasta con 1129 b 11-13. Infatti, traducendo secondo tale lezione si avrebbe: «Giacché l'iniquo e l'illegale non sono la stessa cosa, bensì diversi come una parte rispetto al tutto (infatti tutto ciò che è iniquo è illegale, ma non tutto ciò che è illegale è iniquo)». Ma ciò è in contraddizione con 1129 b 11-13, dove si dice che tutte le cose legali sono giuste. 3) Infine se, pur riconoscendo ciò (cioè che aristotelicamente il παράνομον dovrebbe essere parte dell'ἄνισον e non viceversa), si volesse ancora mantenere questa lezione, adattandola in modo che non sia contraddittoria con 1129 b 11-13, bisognerebbe giungere alle arditissime correzioni di Ramsauer che così legge la parentesi: τὸ μὲν παράνομον οὐ πᾶν ἄνισον, τὸ δ' ἄνισον ἅπαν παράνομον. Ma egli stesso s'accorge dell'arbitrarietà della correzione: «quum turbato omnino sententiarum ordine singula verba haud soleant integra servari, ne reprehendas correcturae audaciam». Ma in tal modo non solo si compie un arbitrio, ma non si rende neppur ragione dell'ordine turbato del testo. Concludendo quindi, non essendo accettabile la lezione di Susemihl e Apelt, non rimangono che due vie: o espungere la frase (Spengel) o seguire la lezione da noi adottata. Ma quest'ultimo partito è assai migliore, dato lo stile incerto di tutto questo libro.

e l'ingiusto e l'ingiustizia non sono la stessa cosa di quelli, bensì diversi, essendo quelli parti e questi il tutto (infatti l'ingiustizia particolare è parte dell'intera ingiustizia, come la giustizia particolare è parte dell'intera giustizia), cosicché bisogna parlare della giustizia parziale e dell'ingiustizia parziale, e parimenti del giusto e dell'ingiusto. Lasceremo per ora da parte la giustizia corrispondente all'intera virtù e l'ingiustizia relativa, di cui la prima consiste nell'uso di tutta la virtù verso gli altri, l'altra nell'uso corrispondente del vizio e sarà evidente come vanno definiti il giusto e l'ingiusto ad esse relativi. (Infatti la maggior parte, si può dire, delle prescrizioni della legge consistono appunto in ciò che si compie conformemente all'intera virtù: infatti la legge stabilisce di vivere secondo ciascuna virtù e impedisce di seguire ciascun vizio. Le cause efficienti dell'intera virtù sono poi tra le prescrizioni della legge quelle che stabiliscono intorno all'educazione in comune; quanto invece all'educazione particolare, per la quale un uomo diventa buono semplicemente di per sé, se essa appartenga alla politica o ad un'altra scienza, stabiliremo in seguito[11]; infatti non è forse la stessa cosa per ciascuno

[11] Questo ὕστερον è una croce degli interpreti, giacché, come vede chiaramente Apelt (*Appendix*, p. 278), «quae in *Nic.* 1179 b, 20, 1181 b, 12 leguntur non satis complent promissi summam». E invero il brano da 1179 b 20 a 1181 b 12 del nono e ultimo capitolo del decimo libro, per quanto vi giri attorno, non affronta la questione. Apelt postula che una tal trattazione si trovasse nella fine (che è andata perduta) dell'ottavo libro dell'*Eudemia*, ma è ipotesi del tutto gratuita. Invece, è da notarsi che la questione è trattata più volte nei libri terzo e settimo della *Politica*, cioè nella così detta *Urpolitik* individuata dallo Jäger. Ma il presente luogo difficilmente si riferisce al terzo libro (come vorrebbe Rolfes), dove si tratta la più generica questione «se l'uomo probo e il cittadino si identificano» (1276 b 16 sgg.; 1278 b 1 sgg.; 1288 a 32 sgg.). È

FM 2018-19

essere un uomo buono ed essere un buon cittadino[12].) Della giustizia particolare invece e del giusto ad essa corrispondente, una specie è quella che consiste nella ripartizione degli onori, delle ricchezze e di tutte le altre cose divisibili per chi fa parte della cittadinanza (in esse infatti uno può avere rispetto a un altro un trattamento iniquo oppure equo), un'altra specie è quella che regola le relazioni sociali. Di quest'ultima vi sono due parti; infatti delle relazioni alcune sono volontarie, altre involontarie; volontarie sono quelle come la vendita, la compera, il prestito, la cauzione, la locazione, il deposito, il salario (esse sono dette volontarie, perché il principio di tali contratti è volontario); di quelle involontarie alcune sono clandestine, come il furto, l'adulterio, l'avvelenamento, il lenocinio, la corruzione di servi, l'assassinio doloso, la falsa testimonianza, altre sono atti di violenza, come i maltrattamenti, l'imprigionamento, l'omicidio, la rapina, la mutilazione, la diffamazione, l'oltraggio.

invece nel libro settimo che la questione presente si trova espressa proprio tal quale, e precisamente alla fine del settimo libro, dove si pone il problema se l'educazione vada affidata allo stato oppure all'iniziativa privata: e questo tema, così introdotto, diviene poi dominante nel libro ottavo. Quindi questo ὕστερον ha un solo sviluppo in tutto il *corpus* aristotelico: cioè nel libro settimo della *Politica* (particolarmente alla fine nel luogo citato, ma non solo ivi; giacché tutto questo libro è vivamente interessato alla questione, sia nella stessa impostazione dei primi suoi due capitoli sulla vita migliore che lo stato deve dare al cittadino sia in luoghi più specifici, come in 1333 b 1) e nel libro ottavo della stessa *Politica*. Ciò conferma: 1) che se, accogliendo un'ipotesi intermedia tra von Arnim e Jaeger, si ammette che il blocco dei libri VII-VIII appartenga ad un secondo momento dell'*Urpolitik* (soggiorno mitilinese?), posteriore a quello dei libri II-III, si può allora far cadere la stesura dei tre libri *comuni* del *corpus* etico tra il primo e il secondo momento dell'*Urpolitik*, cioè tra la stesura di *Pol.* B-Γ e quella di *Pol.* H-Θ; 2) che il quinto libro della *Nicomachea*, analogamente a quanto avverrà per le ultime parti di quest'opera (cfr. le ultime parole del X libro e il proemio del I libro), fu scritto e pensato unitamente a una revisione del pensiero politico aristotelico; 3) che la coincidenza dell'incompiutezza del contenuto dell'VIII libro della *Politica* e quella della forma del V della *Nicomachea* non è casuale, ma va ricondotta a uno stesso momento dello sviluppo spirituale di Aristotele.

[12] Notevole è il fraintendimento di Moschettini: «giacché forse non è la stessa cosa averla [l'educazione] un uomo buono, ed ogni cittadino».

3.

Poiché[13] chi è ingiusto è iniquo, e ciò che è ingiusto è iniquo, è evidente che anche dell'iniquità vi è un giusto mezzo. E questo è l'equità: infatti in quelle azioni in cui v'è un più e un meno esiste anche l'equità. Se dunque ciò che è ingiusto è iniquo, ciò che è giusto è equo: e ciò appare a tutti anche senza ragionamento. E poiché l'equo è una posizione di mezzo, il giusto dev'essere pure una posizione di mezzo. L'equo presuppone poi almeno due termini. Necessariamente quindi il giusto, che è una posizione di mezzo ed è equo, è relativo a un oggetto e a delle persone; e in quanto è una posizione di mezzo, presuppone alcuni termini, cioè il più e il meno, in quanto è equo presuppone due persone, in quanto è giusto alcune persone. Necessariamente dunque il giusto comporta almeno quattro elementi: due sono infatti le persone per le quali si trova ad essere e due gli oggetti, rispetto ai quali può esistere. E tale sarà l'eguaglianza: per le persone e nelle cose; e quali sono i rapporti tra le cose, tali dovranno essere anche quelli tra le persone: se infatti esse non sono eque non avranno neppure rapporti equi, bensì di qui sorgeranno battaglie e contestazioni, qualora persone eque abbiano e ottengano rapporti non equi oppure persone non eque abbiano e ottengano rapporti equi. Ciò è ancora evidente dal punto di vista del merito: tutti infatti concordano che nelle ripartizioni vi debba essere il giusto secondo il merito, ma non tutti riconoscono lo stesso merito, bensì i democratici lo vedono nella libertà, gli oligarchici nella ricchezza o nella nobiltà di nascita, gli aristocratici nella virtù. Quindi il giusto è, in certo senso, una proporzione. Infatti la proporzione non è propria soltanto del numero aritmetico, ma in generale di ogni numero: la propor-

[13] Anche l'inizio di questo capitolo è sorprendente. Dopo aver distinto accuratamente la giustizia generale da quella particolare e aver diviso in 1130 b 30-1131 a 9 del capitolo precedente la giustizia particolare in distributiva e normativa, qui si riprendono i concetti di ἴσον e μέσον, che fanno parte invece della giustizia generale; a 1131 a 25-30 poi Aristotele si metterà a parlare improvvisamente della giustizia distributiva, come se fosse l'unico genere della giustizia particolare. Questo disordine rientra però nella caratteristica confusione del libro quinto ed è quindi arbitrario postulare, col Ramsauer, una lacuna all'inizio del capitolo.

FM 2018-19

zione infatti è un'equità di rapporti e almeno tra quattro termini. E che la proporzione disgiunta abbia quattro termini, è evidente; ma ne ha quattro anche quella continua. Quest'ultima infatti usa un termine in due funzioni e lo ripete due volte; ad
1131 b esempio, come A sta a B, così B sta a Γ. Quindi il termine B è ripetuto due volte, cosicché, se il B è posto due volte, quattro saranno i termini della proporzione. E anche il giusto si compone
5 di almeno quattro elementi, e il rapporto è identico: sono infatti similmente distribuite le persone tra cui si svolge e i suoi oggetti. Si dirà dunque che il rapporto tra A e B si trova anche tra Γ e Δ e quindi, permutando, come A sta a Γ, così B sta a Δ. Quindi tale è anche il rapporto della somma alla somma: e la distribuzione combina i termini a due a due. E se essi sono giusta-
10 mente combinati, l'addizione è giusta. Perciò l'accoppiare il termine A col termine Γ e B con Δ è giusto quanto alla distribuzione: e qui il giusto è il medio tra i due estremi che contrastano la proporzione: infatti la proporzione è un medio e il giusto è proporzione. I matematici chiamano poi geometrica questa pro-
15 porzione: infatti nella proporzione geometrica anche la somma sta alla somma come un termine sta all'altro. E questa proporzione non può essere continua: infatti non si può trovare un solo termine numerico per una persona e per una cosa. Il giusto infatti è questa proporzione, e l'ingiusto è ciò che contrasta la proporzione. Invero vi si distingue anche un più e un meno. E ciò accade nelle opere: chi infatti commette ingiustizia si attribuisce
20 di più, chi subisce ingiustizia riceve di meno di ciò che è bene. In ciò che è male, invece avviene il contrario: il minor male è tenuto in conto di bene, il maggior male in conto di male. Infatti il male minore è preferibile a quello maggiore, e ciò che è preferibile è bene e tanto più grande bene quanto più lo è.

4.

25 Dunque una specie di giusto è questa ora esaminata. Ve n'è poi un'altra ed è quella regolatrice, la quale si presenta nelle relazioni sociali, sia in quelle volontarie, sia in quelle involontarie. Questo giusto è d'una specie diversa dalla precedente. Infatti la giustizia distributiva si manifesta sempre in conformità alla pro-

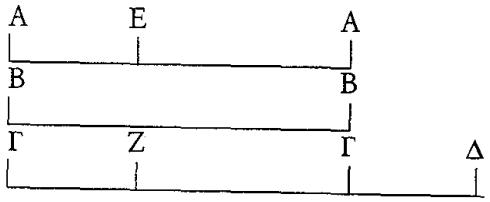
porzione suddetta delle cose comuni (e infatti quando v'è la ripartizione delle ricchezze comuni, essa avverrà secondo lo stes- 30
so rapporto che vi è reciprocamente tra i singoli contributi: e l'ingiustizia che si oppone a questo giusto consisterà nel non rispettare la proporzione). Ciò che invece è giusto nelle relazioni sociali è una certa equità e l'ingiusto una iniquità, non però se- 1132 a
condo quella proporzione geometrica bensì secondo quella aritmetica. Infatti non v'è alcuna differenza[14] se un uomo per bene ha rubato a un uomo dappoco o un uomo dappoco a uno per bene: né se chi ha commesso adulterio fosse un uomo per bene o un uomo dappoco; bensì la legge bada soltanto alla differen- 5
za del danno (e tratta le persone come eguali), cioè se uno ha commesso ingiustizia e un altro l'ha subita, se uno ha recato danno e un altro l'ha ricevuto. Cosicché il giudice si sforza di correggere questa ingiustizia, in quanto iniqua; e quando l'uno abbia ricevuto percosse e l'altro le abbia inferte, oppure anche uno abbia ucciso e l'altro sia morto, il subire e l'agire sono sta- 10
ti in rapporti d'iniquità: allora si cerca di correggerli con una perdita sottraendo così da ciò che era in vantaggio. Si parla di vantaggio in tali cose solo in senso generale, anche se per taluni, come per chi ha percosso, la parola 'vantaggio' non sia propria e così la parola 'perdita' per chi ha subìto. Ma quando si voglia misurare ciò che si subisce, allora si può parlare di per- 15
dita e di vantaggio. Cosicché l'equo è il medio tra il più e il meno; il vantaggio e la perdita sono poi in senso opposto il più e il meno, il vantaggio è un più rispetto al bene e un meno rispetto al male, la perdita è il contrario: tra di essi l'equo è, come s'è detto, la via di mezzo ed è ciò che diciamo giusto[15]: cosicché la giu- 20
stizia correttiva sarebbe il medio tra il danno e il vantaggio. Per questo, quando si è in lite, si ricorre al giudice, e l'andare dal giudice è come andare dalla giustizia: il giudice infatti vuole essere come la giustizia incarnata: e si cerca un giudice imparziale, e alcuni chiamano i giudici mediatori, in quanto, se raggiun- 25
gono il mezzo, ottengono il giusto. Quindi la giustizia, come pu-

[14] οὐδὲν γὰρ διαφέρει Inesattamente Voilquin: «Il lui import peu que se soit...».

[15] Il primo riferimento («come s'è detto») va riferito alla frase precedente; il secondo («ciò che diciamo giusto») a 1131 a 10-15.

FM 2018-19

re il giudice, è qualcosa di medio. Il giudice poi eguaglia e, come se si trattasse di una linea tagliata in parti diseguali, toglie ciò per cui la parte maggiore supera la metà e l'aggiunge alla parte minore. Quando infatti il tutto è bipartito, si dice di avere la propria parte quando si prende una parte eguale. Perciò l'equo è il medio tra il più e il meno secondo la proporzione aritmetica. Per questo in greco esso è chiamato col termine 'giusto' [δίκαιον], che è simile al termine 'bipartito' [δίχαιον], proprio perché è diviso in due; e il termine 'giudice' [δικαστής] è simile al termine 'bipartitore' [διχαστής][16]. Se infatti, date due parti eguali, si toglie una certa quantità da una di esse e la si aggiunge all'altra, questa supererà la prima del doppio di tale quantità (se invece si sottraesse questa certa quantità alla prima parte, ma non la si aggiungesse all'altra, questa supererebbe la prima di questa sola quantità). Così essa supera il mezzo di una tale quantità e a sua volta il mezzo supera di una tale quantità la parte diminuita. Con questo ragionamento dunque potremo scoprire che cosa bisogna sottrarre a chi ha di più e che cosa aggiungere a chi ha di meno: bisogna infatti aggiungere alla parte minore quel tanto di cui il mezzo è ad essa superiore[17], e togliere alla parte maggiore quel tanto di cui il mezzo è da essa superato. Siano eguali tra loro AA, BB, ΓΓ. Si tolga da AA il segmento AE e si aggiunga a ΓΓ un egual segmento, ΓΔ. In tal modo la ΓΓΔ supera EA del segmento ΓΔ più il segmento ΓZ, mentre supera BB del segmento ΓΔ:



[16] Certamente la frase «Per questo in greco... bipartitore» sarebbe più a suo posto alla riga 29, in quanto essa sembra il naturale proseguimento delle precedenti. Però questo non ci autorizza a invertire, col Rassow, le frasi «Perciò... aritmetica» e «Per questo... bipartitore».

[17] Voilquin fraintende il senso della frase: «il faut ajouter au plus petit objet la partie par laquelle le plus grand dépasse le moyen».

E anche nelle altre arti[18] accade ciò: esse infatti si distruggerebbero se ciò che fa la parte attiva in quantità e in qualità non fosse rimunerato dalla parte passiva in tali quantità e qualità. E questi nomi di perdita e di vantaggio sono sorti dallo scambio volontario. Infatti si dice guadagnare l'aver di più di ciò che si aveva, perdere aver di meno di ciò che si aveva prima: così appunto nel comprare e nel vendere e in tutte le altre cose di cui la legge concede libertà. Quando poi si ottiene né di più, né di meno, bensì ciò che si aveva di per sé, dicono che si rimane nel proprio e che non c'è né perdita, né vantaggio. Cosicché il giusto è una via di mezzo tra un certo vantaggio e la perdita nelle relazioni non volontarie, sì che si abbia l'equo tanto prima quanto dopo di esse.

5.

Alcuni ritengono anche che la legge del taglione sia assolutamente il giusto; e così affermarono i Pitagorici[19]: essi infatti definirono in senso assoluto il giusto come il rendere agli altri il contraccambio. Ma la legge del taglione non s'accorda con la giustizia distributiva né con quella regolatrice; per quanto dicano che anche la giustizia di Radamanto sostenesse ciò:

> Se uno subisce ciò che fece, si compie direttamente
> [la giustizia.

[18] Le stesse parole si trovano a 1133 a 14-16, con la differenza che, mentre là sono giustificate, qui appaiono fuori posto. Perciò questo mi sembra uno dei pochi casi in cui il disordine generale del libro non possa giustificare la stortura del testo, essendo alquanto evidente la mano dell'interpolatore; perciò accoglierei l'atetesi del Lambinus che espunge tutta la frase «E anche nelle altre arti... qualità»; Ramsauer vorrebbe invece espungere il § 8 del cap. 5 e difendere questo luogo. Ma il significato del paragrafo è stato bene dimostrato dal Trendelenburg: «was von diesem Beispiel [di 5, 8] gilt, gilt auch von ubrigen τέχναι, die ohne einen Entgeld in quantum und quale aufgehoben werden». E l'obiezione di Susemihl a 5, 8 («neque enim jam id agitur, ut intellegatur cur variae τέχναι inter homines sint, sed quomodo rerum permutatione societas stet») non è probante in quanto, comunque sia, tanto l'esempio quanto la frase incriminata trattano di «permutationes».

[19] 58 B 4 (I 452, 26) Diels-Kranz.

FM 2018-19

Spesso anzi discorda dalla giustizia: ad esempio se un magistrato ch'è al potere colpisce, non deve per questo essere colpito in contraccambio; se invece uno colpisce un magistrato, non solo deve venir colpito, ma anche punito. Inoltre v'è molta differenza tra ciò che è volontario e ciò che è involontario. Bensì nelle relazioni e negli scambi il relativo diritto mantiene il taglione basandosi sulla proporzione e non sull'eguaglianza. E la città si basa appunto sul contraccambiare in ragione della proporzione. O infatti si cerca di ricambiare il male, o, in caso contrario, sembra di essere in schiavitù; altrettanto per il bene; se no, non v'è il contraccambio di benefici, sul quale si basa l'unione civile. Per questo si è costruito il tempio delle Grazie accessibile a tutti, affinché vi sia la gratitudine: questo infatti è proprio della grazia: bisogna cioè contraccambiare in beneficio chi ci gratificò e bisogna che costui ricominci di nuovo a gratificarci. E bisogna contraccambiare secondo la proporzione espressa dall'unione in diagonale. Ad esempio sia A un architetto, B un calzolaio, Γ una casa, Δ un calzare. Occorre dunque che l'architetto prenda dal calzolaio l'opera di costui e che egli stesso a sua volta gli dia la propria opera. Se dunque anzitutto v'è l'equa proporzione, quindi si verifica il contraccambio, avverrà ciò che s'è detto. Se invece non è così, non vi sarà equità e non sussisterà il rapporto: nulla impedisce infatti che l'opera dell'uno sia migliore di quella dell'altro: in tal caso bisogna pareggiare la differenza. E ciò si verifica anche per le altre arti: esse infatti si distruggerebbero, se ciò che fa parte attiva in quantità e in qualità non fosse rimunerato dalla parte passiva in tal quantità e qualità. Infatti tra due medici non sorge comunanza d'affari, bensì tra un medico e un contadino, e in genere tra persone diverse e non eguali: e bisogna poi che costoro si pareggino. Perciò tutte le cose di cui vi è un reciproco scambio bisogna che si rendano in qualche modo permutabili. Per questo sorse la moneta, ed essa è in certo modo un intermediario: essa infatti misura ogni cosa, cosicché misura anche l'eccesso e il difetto, e quanti calzari ci vogliono per permutarsi con una casa o con del cibo. Quindi per quanto riguarda l'architetto nei rapporti col calzolaio, occorrono tanti calzari per una casa, e lo stesso per del cibo (e se non si raggiunge questo, non vi sarà né scambio né rapporto): e ciò non si verificherà se quelle cose non sono in certo modo pa-

ri. Occorre quindi che ogni cosa sia misurata con una misura comune, come prima s'è detto[20]. E questa misura è in realtà il bisogno che le comprende tutte (se infatti non s'avesse bisogno d'alcunché o non se ne avesse similmente, non vi sarebbe scambio, o lo scambio non sarebbe eguale)[21]. Quindi la moneta è sorta per convenzione come mezzo di scambio per i bisogni. E per questo la moneta è detta in greco 'cosa legale' [νόμισμα], perché sorge non per natura ma per legge [νόμος] e sta in nostro potere il mutarla e il renderla fuori uso. Vi sarà dunque contraccambio, quando avrà avuto luogo il pareggio, cosicché qual è il rapporto tra l'agricoltore e il calzolaio, tale dev'essere quello tra l'opera del calzolaio e quella dell'agricoltore. Non bisogna però servirsi della forma della proporzione [*rispetto alle qualità dei produttori*] al momento dello scambio [*già determi-*

[20] Si ha qui il caso più notevole in tutta la *Nicomachea* di sovrapposizione di più stesure di uno stesso concetto. Come infatti notava Rassow, da 1133 a 20 a 1133 b 14 sino a μᾶλλον («a rimaner stabile»), e da διὸ δεῖ (1133 b 15) («Per questo conviene») sino a 1133 b 28 sono tre redazioni diverse di uno stesso concetto. Per rendersene bene conto è bene confrontare le tre redazioni, suddividendole nei loro tre membri fondamentali (che indichiamo con le lettere *a*, *b*, *c*):

1133 a 19-25	1133 a 26-32	1133 b 10-20
a: «Perciò tutte le cose, di cui vi è reciproco scambio, bisogna che si rendano in qualche modo permutabili».	*a*: «Occorre quindi che ogni cosa sia misurata con una misura, come prima s'è detto».	*a*: «Per questo conviene che ogni cosa sia valutata: infatti così vi sarà sempre scambio».
b: «Per questo sorse la moneta, ed essa è in certo modo un intermediario».	*b*: «Quindi la moneta è sorta per convenienza come mezzo di scambio per i bisogni».	*b*: «La moneta quindi, come una misura, serve a pareggiare le cose, rendendole commensurabili».
c: Esempio della casa e del calzolaio.	1133 a 33-1133 b 7 *c*: Esempio del calzolaio e dell'agricoltore.	1133 b 21-25 *c*: Esempio della casa e del letto.

A differenza però della ripetizione rilevata nella n. precedente, di queste tre redazioni nessuna occupa un posto slegato o contraddittorio. Quindi è assai probabile che tutte e tre le redazioni risalgano ad Aristotele e che solo l'espressione «come prima s'è detto» vada espunta (col Rassow), essendo probabilmente il segno lasciato da un trascrittore che s'avvede della ripetizione.

[21] ἢ οὐχ ἡ αὐτή. La *ver. an.* fraintende il senso (e di conseguenza anche il Dal Sasso): «vel non eadem [indigentia]». Bene invece Rolfes: «[kein Austausch sein] oder kein gegenseitiger».

FM 2018-19

nato dal valore delle merci], altrimenti un estremo avrebbe entrambe le superiorità, bensì tener conto di essa quando ciascuno possiede i propri prodotti[22]. Solo così i contraenti sono in con-

[22] εἰς σχῆμα δ' ἀναλογίας οὐ δεῖ ἄγειν ὅταν ἀλλάξωνται (εἰ δὲ μή, ἀμφοτέρας ἕξει τὰς ὑπεροχὰς τὸ ἕτερον ἄκρον), ἀλλ' ὅταν ἔχωσι τὰ αὑτῶν. È uno dei luoghi più oscuri di tutta la *Nicomachea*. Le nostre parole tra parentesi quadre intendono chiarire il concetto aristotelico: al momento dello scambio il prezzo delle merci è determinato soltanto dalla domanda e dall'offerta relativa al loro valore d'uso; se invece la superiorità di prezzo di una merce migliore dovesse esser considerata anche proporzionale alla superiorità qualitativa del suo produttore (per cui un architetto è superiore a un calzolaio), «un estremo avrebbe entrambe le superiorità», distruggendo la parità necessaria allo scambio. Così interpretando, mi discosto, più o meno, dagli altri interpreti, i quali a loro volta sono in discordia tra loro. Le loro interpretazioni si possono riassumere in tre gruppi fondamentali. 1) Un gruppo d'interpreti, non riuscendo a intendere il senso della frase, ne capovolge addirittura il significato, espungendo la negazione οὐ. Essi mettono capo alla *ver. an.* (seguita naturalmente da Dal Sasso): «in figuram autem proportionalitatis oportet ducere quando commutabuntur», e a Segni: «Ma quando e' si fa la permuta e' bisogna ridurla in figura di proportione». Tra i traduttori moderni, Rolfes: «Man muss aber bei Herstellung des Ausgleiches die verschiedenen Glieder des Verhältnisses nach dem Schema der Proportionalität einsetzen». Ma così correggendo il senso, lungi dal chiarirsi, si complica, non riuscendosi più a spiegare il significato delle ἀμφοτέρας ὑπεροχάς. Si suol intenderlo da questi interpreti come «l'eccedenza del lavoro fatto e l'eccedenza del danno patito» (Dal Sasso) (cfr. Rolfes: «erstens ein Plus an Arbeit... und zweitens ein Plus an Schaden beim Tausch»). Ma intendere ὑπεροχή come «eccedenza di danno» è ripiego forzato. 2) Un secondo gruppo d'interpreti mantiene la negazione οὐ, ma mette punto dopo ἄκρον, togliendolo dopo αὑτῶν. Così Barthélemy Saint-Hilaire, il quale però è costretto a tradurre ambiguamente la parentesi: «Autrement, l'un des extrêmes aurait toujours les deux unités de plus dont nous parlions tout à l'heure». (Questa traduzione ha poi finito per influenzare il Voilquin, il quale sarebbe quasi sulla nostra via d'interpretazione del testo, ma traduce la parentesi come il B. S.-Hil.: «autrement, l'un des termes extrêmes aurait doublement la supériorité dont nous parlions tout à l'heure», non intendendo quindi il significato di ἀμφοτέρας.) La stessa punteggiatura è seguita da Ramsauer, il quale pensa che Aristotele, negando la proporzionalità nel momento dello scambio, voglia solo ricordare che la proporzione debba avvenire «secondo l'unione in diagonale» (κατὰ διάμετρον), come fu detto al § 8, cioè invertendo i termini della proporzione: «Sin commercium sit inter utrumque inverso ordine atque soluta analogiae figura plura dentur oportere ab eo qui minoris sit». Ma Aristotele non pone il dilemma tra la proporzione diretta e la proporzione κατὰ διάμετρον, bensì tra la proporzione (relativa alla qualità dei produttori) «al momento dello scambio», momento in cui non deve sussistere, e «prima e dopo lo scambio», momento in cui può sussistere. Ciò però Ramsauer non può intendere, avendo messo punto dopo ἄκρον. 3) Infine alcuni traduttori mantengono il testo intatto, ma intendono l'ἀλλάξωνται non come un aoristo puntuativo, bensì come un passato. Così Grant: «"Οταν ἀλλάξωνται can mean nothing else than *when they have exchanged*, ὅταν with the aorist implying a completed act». Non diversamente Moschettini, che traduce: «ma lo schema della proporzione bisogna lasciarlo stare quando siasi fatto il ricambio». Ma il concetto aristotelico ha senso solo se si intende ὅταν ἀλλάξωνται come «al momento dello scambio». Per questo mi sembra che l'interpretazione proposta sia meno arbitraria di quelle sopra discusse.

dizioni di equità e sociabilità, poiché una stessa equità può sorgere da essi (A è il contadino, B il calzolaio, Γ gli alimenti, Δ il suo prodotto che va reso commensurabile); se non si può stabilire questa reciprocità, non vi può essere neppure una relazione sociale. Che poi il bisogno sostenga la società come una specie di legame è evidente dal fatto che, qualora due persone non abbiano reciprocamente bisogno l'una dell'altra, o anche una sola di esse, esse non producono scambi; come invece avviene se di ciò che uno ha qualcuno ha bisogno, ad esempio di vino, e gli concedono in cambio l'esportazione del frumento. Infatti bisogna instaurare qui un pareggio. Per gli scambi futuri, poi, se al momento non si ha bisogno di nulla, la moneta ci è come garante che vi saran scambi futuri, se ve ne sarà bisogno: infatti bisogna che a chi dispone di questa moneta sia possibile acquistare. Anche la moneta subisce pure questo inconveniente (infatti non ha sempre eguale valore); tuttavia essa tende piuttosto a rimanere stabile. Per questo conviene che ogni cosa sia valutata: infatti così vi sarà sempre scambio e, se vi è scambio, vi è anche vita sociale. La moneta quindi, come una misura, serve a pareggiare le cose, rendendole commensurabili: infatti se non vi fosse scambio non vi sarebbe vita sociale, non vi sarebbe scambio se non vi fosse eguaglianza, non vi sarebbe eguaglianza se non vi fosse commensurabilità. Invero, è impossibile che oggetti tanto differenti diventino proprio commensurabili, ma per l'uso corrente ciò può verificarsi in misura sufficiente. La moneta dev'essere quindi qualcosa d'unico ed essere ciò per via di una convenzione legale[23]: per questo in greco essa è detta 'cosa legale' [νόμισμα]: ed essa rende tutte le cose commensurabili: tutto infatti può misurarsi con la moneta. Sia A una casa, B dieci mine, Γ un letto. Sia A la metà di B, cioè la casa valga cinque mi-

[23] τοῦτο δ' ἐξ ὑποθέσεως. Moschettini fraintende: «Ne consegue quindi da quanto si è supposto, che la moneta...».

FM 2018-19

DIPARTIMENTO DI Università di Messina BIBLIOTECA

ne, o l'equivalente di cinque mine[24]; sia il letto Γ la decima parte di B: sarà allora chiaro quanti letti equivalgono ad una casa, cioè cinque. Ed è noto che così si verificava lo scambio prima che vi fosse la moneta: infatti non v'è alcuna differenza tra il dare per una casa cinque letti oppure l'equivalente di cinque letti.

S'è detto quindi che cosa sia l'ingiusto e che cosa il giusto: avendo dato queste definizioni, è chiaro che l'azione giusta è la via di mezzo tra il compiere ingiustizia e il riceverne. L'una cosa infatti è l'ottenere di più, l'altra l'ottenere di meno. E la giustizia è una medietà, ma non nello stesso modo delle altre virtù, bensì perché essa è la caratteristica del giusto mezzo, mentre
1134 a l'ingiustizia lo è degli estremi. La giustizia poi è ciò per cui si dice che il giusto compie cose giuste con proponimento e ripartisce giustamente sia nei suoi riguardi verso altri sia nei riguardi di un altro verso un altro, non in modo da attribuire di ciò che è giovevole più a se stesso e meno agli altri e fare il contrario con ciò che è dannoso, bensì da attribuire secondo l'equo proporzionale, e parimenti anche nei rapporti tra gli altri. L'ingiustizia, al contrario, è propria dell'ingiusto. E questo è un eccesso e un difetto, contrario alla proporzione di ciò che è utile e di ciò che è dannoso. Perciò l'ingiustizia è eccesso e difetto, in quanto è propria dell'eccesso e del difetto: riguardo a se stessi l'ingiustizia è propria dell'eccesso di ciò che è utile in generale, e del difetto di ciò che è dannoso: rispetto a rapporti tra terze persone tutto il resto è eguale, solo che dipende dalle circostanze quale parte non rispetti la proporzione. Nell'ingiustizia dunque la parte che riceve meno è quella che soffre l'ingiustizia, quella che riceve più è quella che la commette.

6.

Basti dunque quanto si è detto intorno alla giustizia e all'ingiustizia, a quale sia la natura di entrambe e parimenti intorno al giusto e all'ingiusto in generale. Poiché però è possibile che uno commetta ingiustizia senza essere ancora ingiusto, quali ingiustizie deve commettere un uomo in ciascun genere d'ingiustizia per essere ormai un ingiusto, ad esempio un ladro, un adultero, un brigante? O forse qui non vi sarà alcuna distinzione da fare? Invero[25] qualcuno può commettere adulterio con una donna, sapendo con chi, ma non per causa di una premeditazione, bensì per passione. Egli quindi commette ingiustizia, ma non è ingiusto: ad esempio uno può non esser ladro, anche se ha rubato, e non essere adultero, anche se ha commesso un adulterio: e similmente anche per le altre colpe.

In che rapporto poi[26] sia la legge del taglione con il giusto, s'è detto precedentemente. Ma bisogna che non ci sfugga che ciò che ricerchiamo è tanto il giusto in senso assoluto quanto il giusto nella società. Questo si presenta in coloro che vivono in società, al fine di essere indipendenti, liberi ed eguali o in rapporto proporzionale o in rapporto numerico. Cosicché quelli che non sono in queste condizioni non hanno una vera giustizia sociale tra loro, bensì solo una data sorte di giustizia e solo simile a quella. La giustizia infatti esiste per coloro per i quali v'è anche una legge: e anche per coloro tra cui v'è ingiustizia v'è una legge perché la giustizia è discernimento del giusto e dell'ingiusto: e tra coloro in cui v'è ingiustizia v'è anche l'agire ingiustamente, ma non in tutti coloro in cui si trova un'azione ingiusta v'è ingiustizia. E l'ingiustizia consiste nell'attribuire di più del dovuto dei beni in generale e di meno dei mali in generale. Perciò non permettiamo che comandi un uomo, bensì la ragione; un uomo infatti lo farebbe a proprio vantaggio e diventerebbe
1134 b

[24] ἢ ἴσον. Anche qui M. fraintende: «ovvero sia l'eguale di B».

[25] Si suole ammettere una lacuna prima di «Invero», in quanto alla domanda «O forse qui... da fare?» Aristotele non dà risposta e la lascia sospesa, cambiando improvvisamente discorso dalla riga 25. Ma, anziché ammettere una lacuna, preferirei ricollegare questo anacoluto concettuale al carattere di stesura provvisoria di tutto il libro quinto. Al che sembra propendere anche Ramsauer: «Si quid conjicere lubeat, probabilius dicatur istos versus invito Aristotele, cui ita tentata minus placuerit, hoc Ethicorum loco editos esse».

[26] Il collegamento di questo paragrafo col precedente è così assurdo, dopo quanto è stato detto prima, che giustamente Ramsauer nota: «istud πῶς πτλ. hoc quidem loco positum non solum ab Aristotelico usu sed omnino a recta ratione scribendi abhorret». Tre soluzioni sono state proposte: 1) Susemihl espunge da 1134 a 15 al rigo 25 e da 1131 a 15 al rigo 19 del cap. 4; 2) Hildebrand traspone il passo da 1134 a 25 a 1135 a 15 alla fine del cap. 7; 3) Rassow considera la frase come una diversa redazione della precedente trattazione nel cap. 5. Preferirei anche qui lasciare il testo com'è, pur notandone il carattere di provvisorietà.

FM 2018-19

tiranno. Chi comanda invece è solo il guardiano del giusto e, se lo è del giusto, lo è anche dell'equo. E poiché sembra che egli non riceva per questo nulla più degli altri, se pur è giusto (infatti egli non si attribuisce una parte maggiore del bene in generale, se non è proporzionale a sé; e quindi si affatica per gli altri: e per questo si dice che la giustizia è bene degli altri, come si è detto già precedentemente)[27]; per questo bisogna dargli un compenso, cioè onore e privilegi. E coloro a cui queste ricompense non sembrano sufficienti, divengono tiranni.

Il diritto padronale e quello paterno non sono poi la stessa cosa di questi suddetti ma qualcosa di simile. Infatti non esiste proprio un'ingiustizia verso le cose che sono assolutamente in nostro possesso, le proprietà e i figli, ma sino a quando non siano di una certa età e indipendenti sono come una parte di noi stessi. Nessuno d'altra parte si propone di danneggiare se stesso; e quindi qui non v'è neppure un ingiusto e un giusto in senso civile. Un tale giusto infatti è, come s'è detto[28], secondo la legge e tra persone che naturalmente devono obbedire alla legge; e costoro sono, come s'è detto[29], quelli a cui compete eguaglianza nel comandare e nell'esser comandati. Perciò vi è un giusto civile piuttosto verso la moglie che verso i figli e le proprietà; questi ultimi rapporti infatti costituiscono la giustizia domestica, ed essa è altro da quella civile.

7.

Del giusto civile una parte è di origine naturale, un'altra si fonda sulla legge. Naturale è quel giusto che mantiene ovunque lo stesso effetto e non dipende dal fatto che a uno sembra buono oppure no; fondato sulla legge è quello invece, di cui non importa nulla se le sue origini sian tali o talaltre, bensì importa com'esso sia, una volta che sia sancito: ad esempio che si debba pagare una mina per il riscatto, oppure sacrificare una capra e non due pecore; e così tutte le disposizioni che vengono emanate per i casi particolari: ad esempio il sacrificare a Brasida[30], e ciò che viene prescritto coi decreti. Alcuni pensano che poi tutte le disposizioni civili debbano esser così mutevoli, perché, mentre ciò che è naturale è immutevole e mantiene ovunque lo stesso effetto (ad esempio il fuoco brucia egualmente presso di noi e presso i Persiani), vedono invece che il diritto è mutevole. La cosa non è proprio così, bensì lo è solo in parte: infatti, se pur forse per gli dèi le cose andranno altrimenti, presso di noi v'è pure un dominio della natura, il quale però sottostà al movimento; tuttavia alcune cose sono mutevoli per natura, altre non per natura. E per quanto entrambe siano mutevoli, è tuttavia facile distinguere quali delle cose suscettibili di mutarsi lo sono per natura, e quali invece non lo sono per natura, bensì per legge e convenzione[31]. E anche agli altri casi s'adatterà la stessa distinzione. Ad esempio per natura la mano destra è migliore, benché sia possibile a tutti[32] divenire ambidestri. Delle norme di giustizia, poi, quelle fondate sulla convenzione e quelle fondate sull'utilità sono simili alle misure: infatti non in ogni luogo sono eguali le misure per il vino e per il grano, bensì dove si comprano sono maggiori, dove si vendono sono minori. Parimenti anche quelle norme di giustizia che non sono naturali, ma umane, non sono le stesse ovunque, perché neppure i governi sono gli stessi, benché uno solo sia ovunque il migliore per natura.

Ciascuna di queste prescrizioni del diritto e della legge si comporta così come l'universale verso il particolare: infatti le azioni che si compiono sono molte, mentre ciascuna di quelle prescrizioni è una sola, essendo universale[33].

[27] 1130 a 4.
[28] 1134 a 25-1134 b 2.
[29] 1134 a 35-1134 b 2.

[30] L'usanza di sacrificare a Brasida, generale spartano, è ricordata, a proposito del comportamento degli abitanti di Anfipoli, in Thuc. V 9.

[31] Ramsauer stabilisce qui una lacuna per due motivi: in primo luogo, perché nella frase precedente non si capisce da che cosa risulti quell'«è tuttavia chiaro»; in secondo luogo, perché nella frase seguente non si comprende che cosa si intenda dire con le parole «la stessa distinzione». Soprattutto questo secondo argomento è abbastanza convincente. Quale sia la distinzione cui allude Aristotele può intendersi sulla base di *M. Mor.* 1195 a 3: «ciò che permane infatti nella maggioranza dei casi è giusto per natura».

[32] πάντας. Grant legge τινας, ma egli stesso riconosce che l'autorità della lezione πάντας è convalidata dallo Scoliasta a *M. Mor.* A 24, 21: «intendo che, se tutti ci esercitassimo a lanciare con la sinistra, diventeremmo ambidestri».

[33] Le righe 1135 a 5-8 sono, come nota Ramsauer, del tutto fuori posto qui, non collegandosi né con ciò che precede, né con ciò che segue. Anzi sembre-

FM 2018-19

Vi è poi differenza tra l'atto ingiusto e l'ingiustizia, tra l'atto giusto e la giustizia. L'ingiustizia infatti è tale o per natura o per prescrizione; questa stessa poi, quando sia realizzata, diventa un atto ingiusto, mentre prima di esser realizzata non lo è ancora, bensì è solo ingiustizia; similmente accade anche dell'atto giusto (si chiama poi piuttosto rettitudine l'agir giustamente in generale, mentre atto giusto il raddrizzamento di un atto ingiusto). Ma su ciascuna di queste cose in particolare, quali siano le specie e quante e quali i loro oggetti, si tratterà in seguito.

8.

Essendo[34] dunque così definite le cose giuste e quelle ingiuste, uno commetterà ingiustizia o agirà rettamente quando compirà ciò volontariamente; quando invece agisce involontariamente, né commette ingiustizia, né agisce rettamente, bensì a caso: allora infatti capita a caso di compiere azioni giuste o ingiuste. L'ingiustizia e la rettitudine sono quindi determinate dalla volontarietà e involontarietà. Quando infatti un atto cattivo è volontario, è biasimato e diventa insieme un atto ingiusto: cosicché, se invece l'atto non è sorto da intenzione volontaria, sarà pur qualcosa d'ingiusto, ma non ancora un atto ingiusto. Dico volontario, come già ho detto precedentemente[35], ciò che uno

rebbe trattarsi di una sentenza addirittura estranea agli argomenti del libro quinto, a meno che sia connessa con la discussione del libro decimo sulla 'convenienza' e il 'conveniente'. Ma nulla impedisce di pensare che sia un appunto di Aristotele steso qui come nota marginale per fissare un'idea che gli era sopravvenuta.

[34] Tutto questo capitolo non è, secondo Rieckher, che una ripetizione dei primi due paragrafi del cap. 6; ma in realtà, più che di una ripetizione, si tratta di uno sviluppo. Cfr. n. 37.

[35] Non ci si riferisce qui al libro terzo della *Nicomachea* (A 1135 a), che all'epoca della stesura non era ancora scritto, bensì al libro secondo dell'*Eudemia*, in particolare al cap. 3 (cfr. soprattutto 1225 b 8-10: «tutto ciò che dunque l'uomo compie, essendo in suo potere il non compierlo, non ignorandolo e agendo di per sé, è necessario che sia volontario, e questo appunto è il volontario; tutto ciò che invece egli compie ignorando o a causa dell'ignoranza è involontario»). Che qui non si abbia presente il III della *Nicomachea* è evidente da alcune incongruenze, già notate da Ramsauer: «Sed id notandum est, gravissimum illud discrimen inter τὸ ἀγνοοῦντα ποιεῖν et inter τὸ δι' ἄγνοιαν,

compie consapevolmente delle cose che dipendono da lui, agendo senza ignorare né la persona, né il mezzo, né il fine cui si dirige l'azione (ad esempio chi è quello che egli percuote e con qual mezzo e per qual scopo) compiendo ciascuna di queste cose non a caso né costretto, come se qualcun altro avendogli preso la mano colpisca con essa un altro, senza ch'egli voglia: quest'azione infatti non dipende da lui. Può anche succedere che il percosso sia suo padre e ch'egli, pur sapendo la natura umana del colpito e ch'esso è dei presenti, ignori che sia il padre: similmente si può determinare anche per il fine e per l'intera azione. Ciò che quindi si ignora, o anche se non ignorato non dipende da noi, o è compiuto per costrizione, è involontario[36]. Infatti molte cose, anche di quelle che si fanno per natura, noi facciamo e subiamo consapevolmente, sebbene nessuna di esse sia né volontaria, né involontaria: ad esempio l'invecchiare e il morire. E similmente dicasi anche di ciò che avviene per caso nelle azioni ingiuste e in quelle giuste. E infatti se qualcuno malvolentieri e per paura restituisce il deposito affidatogli, non dovremmo dire né ch'egli ha compiuto cose giuste, né che ha agito rettamente, bensì accidentalmente. E similmente bisogna dire anche di chi è costretto contro la sua volontà a non restituire il deposito affidatogli, che costui solo accidentalmente abbia commesso ingiustizia e compiuto cose ingiuste. Delle azioni volontarie alcune le facciamo dopo essercele proposte: ci proponiamo quelle azioni che compiamo premeditatamente, mentre non ci proponiamo le azioni non premeditate. Essendo dunque di tre specie i danni che si possono causare nella società, quelli che sono congiunti all'ignoranza sono errori, come quando uno agisce senza rendersi conto né della persona, né dell'oggetto che concernono l'azione, né del mezzo, né del fine di essa (egli pensava ad esempio che non avrebbe colpito, o non con quel mezzo, o non quella persona, o non per quello scopo,

quod 1. Γ diligenter observatur [v. a 1110 b 24-27, mentre nell'*Eudemia* è appena accennato], toto hoc capite (– 1136 a 5) prorsus neglectum esse. Allud enim τὸ μετ' ἀγνοίας b 12». E di ciò Ramsauer non poteva dare una spiegazione, ritenendo egli il libro terzo antecedente al quinto.

[36] Qui Apelt ritiene che sia caduta una frase di questo genere: «V'è anche ciò che non è né volontario, né involontario». E a ragione, giacché altrimenti non s'intende il senso della frase che segue.

FM 2018-19

ma ciò accadde non secondo lo scopo ch'egli pensava: ad esempio non di ferire, ma solo di pungere, o non quella persona, o non in quel modo). Quando quindi il danno avviene in modo imprevisto, si dice disgrazia; quando invece accade non in modo imprevisto, però senza intenzione attiva, si dice errore (si era infatti quando il principio dell'ignoranza risiede in noi, v'è disgrazia invece quando risiede fuori di noi). Quando poi si agisce consapevolmente, ma senza una premeditazione, allora il danno si dice atto ingiusto, come suol accadere sia per irascibilità sia per altre passioni che presentano per gli uomini un carattere di necessità o di naturalezza (e compiendo questi danni ed errando gli uomini commettono sì ingiustizie e questi atti son pur ingiusti, però non per questo ancora essi possono dirsi ingiusti o malvagi: il danno infatti non fu per perversità). Quando invece il danno avvenga per proponimento, il suo autore è ingiusto e perverso. Perciò giustamente si giudicano non premeditate le colpe derivanti da impetuosità: infatti il provocatore non è chi agisce per impetuosità, bensì chi ha causato l'ira. Inoltre in questi casi non si discute sul fatto, se sia avvenuto o no, bensì sul diritto. Infatti l'ira sorge di fronte a un'apparenza d'ingiustizia. Non si discute qui infatti, come nelle relazioni sociali, intorno al fatto, dove è necessario che uno dei due abbia torto, a meno che non lo si faccia per dimenticanza. Bensì qui, essendo d'accordo sul fatto, si discute sulla questione di diritto (e chi ha premeditato non può essere inconsapevole), cosicché
1136 a l'uno afferma d'aver ricevuto ingiustizia, l'altro no. Invero il danneggiare di proposito è commettere ingiustizia, e in tali atti ingiusti ormai chi si rende colpevole è un ingiusto, dato che non rispetta ciò che è proporzionale o ciò che è equo. Altrettanto dicasi del giusto, s'egli agisce rettamente dietro proponimento; agisce rettamente, quindi, purché agisca volontariamente. Dei danni compiuti involontariamente, poi, alcuni sono perdonabili, altri non lo sono. Sono perdonabili quegli errori che si commettono non solo inconsapevolmente, ma a causa della nostra inconsapevolezza; non sono invece perdonabili quelli che non si commettono a causa della nostra inconsapevolezza, bensì inconsapevolmente a causa di una passione che non sia né naturale, né umana.

9.

Qualcuno potrebbe chiedersi[37] se si sia determinato a sufficienza sulla natura del subire ingiustizia e del commetterne; anzitutto se può accadere come disse Euripide, che affermò una cosa assurda:

> Uccisi mia madre, breve è il discorso:
> uccisi volente lei che voleva,
> o non volente lei che non voleva[38].

È forse dunque davvero possibile il subire ingiustizia volendolo, o piuttosto non è ogni ricever ingiustizia qualcosa di contro volontà, e ogni commetterla qualcosa di volontario? E ognuno di questi atti dev'essere sempre o volontario o involontario, come il commettere ingiustizia è sempre volontario, oppure può essere talora volontario, talora involontario? Similmente accade del ricevere giustizia: infatti l'agire rettamente è sempre volontario, cosicché è logico che parimenti s'oppongano l'un l'altro il ricevere ingiustizia e il commetterla, ovvero l'essere un'azione volontaria o involontaria. Può sembrare tuttavia assurda anche la volontarietà del ricevere giustizia, se tutto è volontario: alcuni infatti non volentieri ricevono giustizia. Giacché qualcuno potrebbe anche chiedersi se ogni persona che ha subito qualcosa d'ingiusto sopporti davvero un'ingiustizia, o se invece anche per il subire ingiustizia la cosa va come per il commetterne: cioè può accadere[39] per caso di partecipare, sia nel fare che nel

[37] Tutto questo capitolo ha un'andatura scolastica e ingenua, già notata da Ramsauer. Esso è ritenuto spurio da Rassow ed attribuito ad Eudemo da Susemihl, insieme al cap. precedente. Oggi che le attribuzioni ad Eudemo hanno perduto molto della loro probabilità, si può piuttosto pensare a pagine giovanili di Aristotele incluse qui da Aristotele stesso.

[38] Probabilmente nell'*Alcmeone*.

[39] Di questa nuova questione e della conseguente distinzione tra il «compiere cose ingiuste» e il «commettere ingiustizia», bene Ramsauer: «Qua quidem distinctione, indicata magis quam explicata, longum esse non erit necessarium, quoniam illa quidem ea res de qua quaeritur haud absolvitur». Rassow espunge le parole «e similmente... del ricevere giustizia», che sono indubbiamente le più ingenue. Münscher vorrebbe anticipare l'ultima frase («infatti... rettamente»). Ma per la natura di tutto questo capitolo, cfr. la n. 37.

FM 2018-19

subire, alle cose giuste, e similmente è chiaro che può accadere anche per le cose ingiuste; infatti il compiere cose ingiuste non è la stessa cosa che il commettere ingiustizia, né il subire cose ingiuste è la stessa cosa che il subire ingiustizia, e similmente dicasi anche dell'agire rettamente e del ricevere giustizia: infatti è impossibile subire ingiustizia se non v'è qualcuno che commette ingiustizia o ricevere giustizia se non v'è qualcuno che agisce rettamente. Se dunque in senso assoluto commettere ingiustizia significa che qualcuno compia danni volontariamente, e ciò comporta che si conosca sia la persona che si danneggia, sia il mezzo, sia il modo, allora l'incontinente, giacché danneggia volontariamente se stesso, subirà ingiustizia volontariamente e potrà accadere che uno faccia ingiustizia a se stesso (e anche questa è una delle cose di cui si discute, se è possibile che uno possa commettere ingiustizia a se stesso). E inoltre qualcuno per incontinenza potrebbe volontariamente esser danneggiato da un altro che lo vuole, cosicché sarebbe possibile fare ingiustizia a una persona che lo vuole. Allora non è forse inesatta la definizione del commettere ingiustizia, bensì occorre aggiungere al concetto di danneggiare conoscendo la persona, il mezzo e il modo, anche la condizione che ciò avvenga contro la volontà del danneggiato? Quindi qualcuno può volontariamente esser danneggiato e subire atti ingiusti, ma nessuno può volontariamente subire ingiustizia: nessuno lo può volere, neppure l'incontinente, bensì egli agisce fuori della sua volontà. Nessuno infatti vuole ciò che pensa non esser buono, e l'incontinente non compie ciò che pensa che si debba compiere. Chi poi elargisce del proprio, come Omero dice che fece Glauco a Diomede:

> Cambia armi di bronzo con armi d'oro,
> cento buoi valgon queste, quelle nove[40],

non subisce ingiustizia. Infatti il donare dipende da lui, mentre il subire ingiustizia non dipende da lui, bensì occorre che vi sia chi commette ingiustizia.

Quanto dunque al subire ingiustizia, è evidente che è cosa non volontaria. Resta ancora da trattare di due delle questioni

[40] Hom. *Il.* VI 236.

che ci proponemmo: se commette ingiustizia colui che attribuisce a qualcuno più di ciò che si merita, o colui che lo accoglie; inoltre se è possibile commettere ingiustizia contro se stesso. Se infatti si ammette ciò che s'è detto sopra, e commette ingiustizia chi attribuisce ad altri più del dovuto e non chi lo accoglie, se uno attribuisce a un altro più che a se stesso consapevolmente e volentieri, costui commette ingiustizia contro se stesso. Ciò sembrano fare i modesti, essendo le persone per bene inclini ad attribuirsi di meno. O forse neppure ciò è così semplice? Questi infatti, se si fosse dato il caso di un altro bene (ad esempio la fama o qualcosa di assolutamente onorevole), si sarebbe preso il di più. Anche ciò si risolve in base alla definizione del commettere ingiustizia: infatti costui non subisce nulla contro la sua volontà, cosicché per questo fatto non subisce ingiustizia, ma, se mai, è soltanto danneggiato.

È evidente anche che è chi attribuisce più del dovuto che commette ingiustizia, non già chi accoglie il di più: infatti non è colui al quale capita d'aver l'ingiusto che commette ingiustizia, bensì colui in cui si trova il fare volontariamente questo, cioè il principio da cui proviene l'azione: ed esso risiede in chi attribuisce, ma non in chi prende. Inoltre, poiché il fare viene inteso in molte maniere e si dà anche il caso che cose inanimate uccidono, oppure la mano [*guidata da altri*] o lo schiavo per ordine del padrone, in questo caso ciò non commette ingiustizia, ma compie solo cose ingiuste. Inoltre, se qualcuno ha espresso un giudizio dovuto a ignoranza, costui non commette ingiustizia secondo il giusto legale, né il giudizio è ingiusto, bensì ha la forma d'ingiusto (altro infatti è il giusto legale dal giusto suddetto): se invece, conoscendo ciò, ha giudicato ingiustamente, in tal caso egli s'avvantaggia ingiustamente o nell'indulgenza o nella severità. Quindi non diversamente da chi partecipi a un atto ingiusto, anche chi per questi motivi giudichi ingiustamente viene ad avere di più del dovuto. E infatti anche in ciò chi ha giudicato su di un campo non ha ricevuto un campo, però del denaro.

Gli uomini poi[41] credono che, poiché è in loro facoltà il com-

[41] Di tutto questo capitolo la parte che va di qui alla fine è la più incerta, come ha ben notato Ramsauer. In particolare non s'intende bene che cosa Aristotele intenda con le parole ὡδὶ ἔχοντας, che abbiamo tradotto una volta

FM 2018-19

mettere ingiustizia, per questo sia facile anche praticare il giusto. Ma non è così. Infatti è facile e in potere di ognuno il giacere con la moglie del vicino e il colpire un passante e il corrompere con l'argento, però il fare queste cose coi sentimenti convenienti non è né facile né in loro potere. Altrettanto essi credono anche che non occorra per nulla essere sapiente per conoscere *il giusto* e *l'ingiusto, giacché non è difficile rendersi* conto di ciò che dicono le leggi. Ma queste non sono cose giuste o lo sono solo accidentalmente; cose giuste sono invece quelle compiute in un modo determinato e attribuite in un modo determinato. E far questo è un compito più difficile che il conoscere le cose utili alla salute. Benché anche qui sia bensì facile conoscere il miele, il vino, l'elleboro, l'ustione e il taglio, però il sapere come si debbano usare per la salute e per chi e quando, questo è un compito tanto difficile quanto l'essere un medico. Per questo stesso motivo si ritiene che sia in potere del giusto anche e non meno il commettere ingiustizia, in quanto non meno di altri, ma anzi di più può fare ciascuna di queste cose: sia cioè giacere con la moglie di altri, sia colpire; e l'uomo coraggioso può anche abbandonare lo scudo e, volte le spalle, fuggire ovunque. Ma l'esser vili e il commettere ingiustizia non significa fare queste cose solo per caso, bensì il farle avendo un animo ad esse conforme; così come anche l'arte di fare il medico e di guarire non consiste nel tagliare o nel non tagliare, nel dar farmaci o nel non darli, bensì nel farlo a proposito.

La giustizia esiste poi tra coloro che hanno parte a oggetti che siano beni di per sé e che possano avere in essi un eccesso o un difetto: per alcuni non vi può essere eccesso di essi, come è forse per gli dèi; per altri nessuna parte può essere utile, come per coloro che sono insanabilmente cattivi, bensì ogni cosa è loro nociva; ad altri v'è l'utilità fino a un certo punto: per questo il giusto è cosa umana[42].

«con i sentimenti convenienti» (1137 a 9) e un'altra con «avendo un animo ad esse conforme» (1137 a 23), giacché, se la prima volta esse possono riferirsi alla ἠθικὴ ἕξις, la seconda volta non è più possibile, dato l'esempio del medico e del guarire.

[42] διὰ τοῦτ' ἀνθρώπινόν ἐστιν. È sottinteso naturalmente τὸ δίκαιον (come hanno compreso la *ver. an.* e Rolfes). Ma ciò non è inteso da Segni («Et perciò è egli cosa umana»), da Barthélemy Saint-Hilaire («et c'est ce qui est essentiellement humain») e, probabilmente per influenza di quest'ultimo, da Voilquin: «et tel est bien le trait qui convient à l'homme».

10.

Resta da parlare della convenienza e del conveniente[43], di quali rapporti abbia la convenienza con la giustizia e il conveniente col giusto. Infatti se osserviamo bene ci appare che in senso assoluto essi non sono né la stessa cosa, né cose diverse per genere; e talora noi lodiamo il conveniente e l'uomo che è tale, sì che, nel lodare, in taluni casi adoperiamo questo termine in luogo di buono, indicando che ciò che è più conveniente è migliore; talora, seguendo questo ragionamento, sembra strano che il conveniente venga lodato, essendo qualcosa di diverso dal giusto: infatti se il conveniente e l'onesto sono differenti, o il giusto non è onesto, o il conveniente non è giusto: oppure, se entrambe sono cose oneste, esse sono la stessa cosa. Questa incertezza per lo più si verifica per questi motivi intorno al conveniente. Tuttavia tutti questi termini sono in certo senso esatti e per nulla in contraddizione tra loro. Infatti il conveniente, pur essendo superiore a quel giusto che è particolare, è pur sempre giusto e non perché appartiene a un altro genere che possiede queste superiorità. Quindi il giusto e il conveniente sono la stessa cosa e, pur essendo onesti entrambi, il conveniente è superiore. L'incertezza sorge poi dal fatto che il conveniente è pur giusto, ma non secondo la legge, bensì è come un correttivo del giusto legale. La causa è che ogni legge è universale, mentre non è possibile in universale prescrivere rettamente intorno ad alcune cose particolari. In quei casi dunque in cui è necessario parlare in universale, ma non è possibile far ciò con retta precisione, la legge allora si preoccupa di ciò che è generalmente, non ignorando la sua insufficienza. E non di meno essa è retta; infatti l'errore non risiede nella legge, né nel legislatore, bensì nella natura della cosa: proprio tale infatti è la materia nell'ambito delle azioni. Quando dunque la legge parli in generale, ma in concreto avvenga qualcosa che non rientri nell'universale, allo-

[43] Cfr., per la traduzione di questi termini, la n. 39 del libro quarto. Quanto alle obiezioni dello Spengel contro la presente collocazione di questo capitolo (che sono state parzialmente accolte da Grant, il quale ha mostrato però che è piuttosto il cap. 9 che è fuori posto) cfr. la n. seguente.

FM 2018-19

ra è cosa retta il correggere la lacuna là dove il legislatore ha omesso ed errato, parlando in generale: e ciò direbbe anche il legislatore stesso se fosse presente colà, e se avesse previsto la cosa, l'avrebbe regolata nella legge. Perciò il conveniente è giusto, ed è anche migliore di quel giusto che è particolare, ma non del giusto in senso assoluto, bensì dell'errore della legge, in quanto parla in generale. E questa è appunto la natura del conveniente, di correggere la legge là dove essa è insufficiente a causa del suo esprimersi in universale. E la causa anche del non esser ogni cosa inclusa nella legge è il fatto che intorno ad alcuni particolari è impossibile porre una legge fissa, per cui v'è bisogno della decisione d'assemblea. Infatti di ciò che è indeterminato, anche la norma deve essere indeterminata, come è il regolo di piombo che si usa nell'edilizia di Lesbo: esso infatti si piega alla forma della pietra e non rimane rigido, e altrettanto è del decreto rispetto ai fatti. È dunque chiaro che cosa sia il conveniente, e che esso sia giusto e di quale giusto sia migliore: ed è anche evidente da ciò chi sia l'uomo conveniente. L'uomo conveniente è infatti chi è incline a proporsi e a compiere tali cose; e non è rigido nella legge in ciò che porta al peggio, bensì incline a mitigare, anche se può invocare l'aiuto della legge: e una tale disposizione d'animo è la convenienza, la quale è giustizia e non una disposizione diversa dal giusto.

11.

Da ciò che s'è detto appare chiaro[44] se sia possibile che uno commetta ingiustizia verso se stesso oppure no. Infatti rientra-

[44] Questo capitolo riprende *ex novo* una questione già trattata e risolta in 1136 b 18-25 (= § 9). Grant lo considera perciò «an istance of malarrangement»; Noetel e Susemihl vogliono espungerlo; Fritzsche e Fischer sostengono che sia l'unico capitolo del libro quinto che tragga origine dall'interpolazione di un brano dell'*Eudemia*. Secondo me, la chiave del presente capitolo è data dal passo sopra citato. Esso è indubbiamente fuori posto (Haecker), giacché riprende per la terza volta la questione se si possa aver giustizia verso se stesso, la quale era già stata abbandonata in 1136 b 10-18. Questo mostra evidentemente il carattere di "appunti" del presente capitolo. Ma il § 9 mostra anche di più. Confrontato con il § 10 del cap. 8 del secondo libro dell'*Eudemia* (1224 b 21 sgg.) mostra come qui Aristotele abbia ripensato su di una que-

no nel giusto tutte le cose che sono prescritte dalla legge conformemente ad ogni virtù: ad esempio la legge non comanda di uccidersi, e ciò che essa non comanda vieta. Inoltre quando si danneggi altri all'infuori della legge (e ciò non per ricambiare l'offesa) volontariamente si commette ingiustizia, e agisce volontariamente chi conosce sia la persona cui si rivolge l'azione sia il mezzo. Colui poi che per ira scanna se stesso compie ciò contro la retta ragione e fa cosa che la legge non permette. Quindi commette ingiustizia. Ma rispetto a chi? Forse alla città, e non a se stesso? Egli infatti subisce volontariamente, e nessuno riceve ingiustizia volontariamente. Perciò anche la città lo punisce, e vi è una certa infamia per chi si dà la morte, in quanto commette una ingiustizia riguardo alla città. Inoltre nel senso in cui ingiusto è solo chi commette ingiustizia e non chi è cattivo in senso assoluto, non è possibile commettere ingiustizia verso se stesso (questo tipo d'ingiustizia è infatti diverso da quello: infatti l'ingiusto è solo malvagio in quel modo in cui lo è il vile, non cioè avendo un'assoluta malvagità, cosicché non commette neppure ingiustizia in senso assoluto); inoltre se ciò fosse possibile, dovrebbe essere possibile contemporaneamente togliere e aggiungere la stessa cosa a se stessi, ma ciò è impossibile, bensì è necessario che sempre il giusto e l'ingiusto siano tra persone diverse. Inoltre l'ingiustizia dev'essere volontaria, per proponimento e anteriore (infatti chi la compie come contraccambio, perché ha subìto prima, non sembra commettere ingiustizia): ora l'ingiusto verso se stesso dovrebbe insieme e subire e fare le stesse cose a se stesso. E in tal caso sarebbe possibile subire ingiustizia volontariamente[45]. Oltre a ciò, nessuno commette in-

stione a cui là egli aveva dato una risposta non esauriente. Nell'*Eudemia* infatti aveva detto che, delle azioni umane, il cui principio è interiore, non si può parlare dell'azione di una parte dell'anima su di un'altra. Ora, il § 9 di questo capitolo riprende e corregge quella soluzione unilaterale; così come i due blocchi precedenti (1136 a 10-1136 b 9 e 1136 b 10-18) sono ripensamenti di altri aspetti della questione. Perciò si può pensare che questo capitolo non sia che una serie di tre "appendici" al libro della giustizia, in cui si ripensano alcuni problemi tipici dell'*Eudemia*: appendici sotto forma di appunti e quindi slegate con ciò che precede.

[45] Ramsauer espunge questa frase, perché gli sembra in contraddizione con 1138 a 13 («e nessuno riceve ingiustizia volontaria»). Ma la contraddizione in realtà non c'è, se si pensa che questa frase è solo un'ipotesi per assurdo.

FM 2018-19

giustizia senza particolari atti d'ingiustizia, giacché nessuno commette adulterio con la propria moglie né irrompe nella propria casa, né ruba i suoi averi. In generale poi si risolve la questione se è possibile commettere ingiustizia a se stesso con la precedente definizione sull'impossibilità di subire ingiustizia volontariamente.

È evidente poi che entrambe le cose, sia il subire ingiustizia sia il commetterne, sono cattive; infatti nel primo caso si ha di meno, nel secondo di più del giusto mezzo, che è come la sanità nella medicina e l'armonia del corpo nella ginnastica[46]. Tuttavia il commettere ingiustizia è cosa peggiore; infatti il commettere ingiustizia s'accompagna al vizio ed è biasimevole, e s'accompagna o a un vizio completo e assoluto o quasi tale (infatti non ogni atto volontario d'ingiustizia s'accompagna al vizio), invece il subire ingiustizia non comporta né vizio né ingiustizia. Di per sé quindi il subire ingiustizia è cosa meno cattiva; tuttavia accidentalmente nulla impedisce che ciò sia un male maggiore. Ma ciò non importa alla scienza: essa, ad esempio, dice che la pleurite è un male maggiore di una contusione, benché potrebbe accidentalmente accadere il contrario, se accadesse che uno riportando una contusione nel cadere venga catturato dai nemici e ucciso.

Per metafora poi e per analogia, si dice che in un individuo il giusto non risiede tra sé e sé, bensì tra se stesso e alcune parti di se stesso; e non si tratta qui del giusto assoluto, ma di quello padronale o familiare. In questi casi infatti si distingue la parte razionale dell'anima da quella irrazionale. E guardando a queste parti, può sembrare che vi sia una ingiustizia verso se stesso, poiché può accadere che in essa si subisca qualcosa contro i propri impulsi: vi sarebbe quindi anche tra queste parti un diritto reciproco, simile a quello esistente tra il comandante e il comandato.

[46] Ramsauer che espunge la frase: «haec ut tradita sunt sine ulla sunt constructionis ratione, neque ejecta valde desiderarentur». Può trattarsi di un'aggiunta dell'editore, può trattarsi invece di una specie di glossa di Aristotele stesso, comprensibile in questo capitolo costituzionalmente disordinato.

FM 2018-19

III.
Lo sviluppo della giustizia

FM 2018-19

III.1. La giustizia come guardiana della proprietà [da Hume, *Trattato sulla natura umana*]

LA GIUSTIZIA È UNA VIRTÙ NATURALE O ARTIFICIALE?

Ho già accennato che non per ogni tipo di virtù abbiamo un senso naturale, ma che ci sono alcune virtù che producono piacere e approvazione grazie ad artifici o invenzioni che nascono dalle condizioni e dalle necessità dell'umanità. Affermo che la *giustizia* è una virtù di questo genere, e mi sforzerò di difendere questa opinione con una breve argomentazione, spero convincente, prima di esaminare la natura dell'artificio da cui deriva il senso di questa virtù.

È evidente che quando lodiamo un'azione guardiamo soltanto ai motivi che l'hanno prodotta, e consideriamo le azioni come segni o indicazioni dell'esistenza di certi princìpi nella mente o nel carattere. Il comportamento esterno non ha alcun merito: dobbiamo rivolgerci dentro di noi per trovare la qualità morale. Non potendo farlo direttamente, concentriamo quindi la nostra attenzione sulle azioni come su dei segni esterni. Tuttavia queste azioni sono considerate solo come dei segni, mentre l'oggetto ultimo della nostra lode e della nostra approvazione è il motivo che le ha prodotte.

Allo stesso modo, quando pretendiamo che si compia una certa azione o biasimiamo qualcuno perché non la compie, supponiamo sempre che una persona in quella situazione dovrebbe essere influenzata dal motivo adeguato a questa azione, e giudichiamo un vizio il fatto che non ne tenga conto. Se poi, guardando più da vicino, scopriamo che il motivo virtuoso era ancora potente nel suo cuore, sebbene ostacolato nella sua azione da circostanze che ci sono ignote, ritrattiamo il nostro biasimo e abbiamo per questa

FM 2018-19

persona la stessa stima che se essa avesse compiuto effettivamente l'azione che pretendiamo da lei.

Risulta quindi che tutte le azioni virtuose derivano il loro merito solo da motivi virtuosi e vengono considerate semplicemente come segni di questi motivi. In base a questo principio, concludo che il primo motivo virtuoso che conferisce merito a un'azione non può mai essere il rispetto per la virtù di quest'azione, ma deve essere qualche altro motivo o principio naturale. Supporre che il semplice rispetto per la virtù di un'azione possa costituire il primo motivo che produce l'azione e che la rende virtuosa significa fare un ragionamento circolare. Prima di poter nutrire un tale rispetto l'azione deve già essere effettivamente virtuosa; e siccome questa virtù deve derivare da qualche motivo virtuoso, di conseguenza il motivo virtuoso deve essere diverso dal rispetto per la virtù dell'azione. Per rendere virtuosa un'azione è necessario un motivo virtuoso. Un'azione deve essere virtuosa, prima che noi possiamo nutrire rispetto per la sua virtù. Perciò qualche motivo virtuoso deve precedere questo rispetto.

E questa non è semplicemente una sottigliezza metafisica, ma rappresenta un'opinione che si ritrova in tutti i ragionamenti della nostra vita quotidiana, anche se forse possiamo non essere in grado di esprimerla in così chiari termini filosofici. Biasimiamo un padre perché trascura suo figlio; perché? In quanto egli dimostra una mancanza di affetto naturale che rappresenta il dovere di ogni genitore. Se questo affetto naturale non costituisse un dovere, la cura dei figli non potrebbe a sua volta essere un dovere, e noi non potremmo considerare un dovere il prenderci cura della nostra prole. Perciò, in questo caso, tutti gli uomini suppongono l'esistenza di un motivo per agire, diverso dal senso del dovere.

Prendiamo un uomo che compie numerose azioni caritatevoli, soccorre gli ammalati, conforta gli afflitti ed estende la sua bontà anche a coloro che gli sono totalmente estranei. Nessun carattere può essere più amabile e virtuoso; consideriamo queste azioni come prova della più grande umanità. Questa umanità conferisce merito alle azioni. Il rispetto per questo merito rappresenta quindi una considerazione secondaria e derivata dal principio antecedente dell'umanità che è meritorio e lodevole.

In breve si può affermare, come massima indubitabile, *che nessuna azione può essere virtuosa o moralmente buona a meno che, a*

produrla, non vi sia nella natura umana qualche motivo diverso dal senso della sua moralità.

Ma il senso della moralità o del dovere può produrre un'azione senza che vi sia qualche altro motivo? Rispondo di sì: ma questa comunque non rappresenta un'obiezione alla mia dottrina. Quando un motivo o principio virtuoso è comune a tutti gli uomini, una persona che senta il suo cuore privo di questo motivo può odiarsi per questa ragione e compiere l'azione, pur senza quel motivo, per un certo senso del dovere, al fine di acquisire attraverso la pratica questo principio virtuoso, o almeno per nasconderne a se stessa, quanto è più possibile, l'assenza. Un uomo che di fatto non prova per carattere alcuna gratitudine, si compiace tuttavia di compiere azioni di gratitudine pensando di avere in questo modo adempiuto al suo dovere. Le azioni sono inizialmente considerate solo come dei segni di motivi, ma è cosa comune, in questo caso come sempre, fissare la nostra attenzione sui segni, e trascurare in qualche misura la cosa significata. Ma sebbene, in alcune occasioni, una persona possa compiere un'azione semplicemente per rispetto al suo obbligo morale, pur tuttavia anche questo presuppone nella natura umana alcuni princìpi distinti, che sono in grado di produrre l'azione e di renderla meritoria con la loro bellezza morale.

Cerchiamo ora di applicare tutto ciò al nostro caso; supponiamo che una persona mi abbia prestato una somma di denaro alla condizione che le venga restituita in pochi giorni, e supponiamo inoltre che alla scadenza del termine convenuto mi richieda la somma: *quale ragione o quale motivo ho di restituire il denaro?* Si dirà forse che il mio rispetto per la giustizia e la mia avversione per la scelleratezza e la disonestà, sono per me ragioni sufficienti, se possiedo un minimo di onestà o di senso del dovere e dell'obbligo. Questa risposta è senza dubbio giusta e soddisfacente per un uomo civilizzato e allevato nel rispetto di una certa disciplina e di una certa educazione. Ma, in una condizione umana primitiva e più *naturale*, ammesso che vogliate chiamare naturale una simile condizione, questa risposta verrebbe rifiutata in quanto del tutto incomprensibile e sofistica. Infatti una persona che si trovasse in questa condizione vi chiederebbe immediatamente: *in che cosa consiste questa onestà e giustizia che voi trovate nel restituire un prestito e nell'astenervi dalla proprietà altrui?* Non sta certamente nel-

FM 2018-19

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA Università di Messina BIBLIOTECA

l'atto esteriore; quindi deve trovarsi nel motivo da cui deriva l'azione esterna. Questo motivo non può mai essere un rispetto per l'onestà dell'azione; infatti è chiaramente un errore sostenere che un motivo virtuoso è necessario per rendere onesta un'azione, e che allo stesso tempo questo rispetto per l'onestà è il motivo dell'azione. Non possiamo mai avere rispetto per la virtù di un'azione a meno che l'azione non sia già prima virtuosa. Nessuna azione può essere virtuosa se non in quanto proceda da un motivo virtuoso. Un motivo virtuoso deve quindi precedere il rispetto per la virtù, ed è impossibile che il motivo virtuoso e il rispetto per la virtù possano essere la stessa cosa.

Bisogna quindi trovare, per gli atti di giustizia e onestà, un motivo diverso dal nostro rispetto per l'onestà, e proprio qui sta la difficoltà maggiore. Infatti, se noi sostenessimo che la preoccupazione per il nostro interesse personale o per la nostra reputazione è il motivo legittimo di tutte le nostre azioni oneste, ne seguirebbe che tutte le volte che questa preoccupazione finisce, l'onestà non potrebbe più esistere. Ma è certo che l'amore di sé, quando agisce a suo piacimento, invece di impegnarci in azioni oneste è fonte di qualsiasi ingiustizia e violenza, né si possono mai correggere questi vizi senza correggere e reprimere i movimenti *naturali* di questo appetito.

Ma se si affermasse che la ragione o il motivo di queste azioni sta nella *sollecitudine per l'interesse pubblico*, rispetto al quale non c'è nulla di più contrario degli esempi di ingiustizia e di disonestà: a chi sostenesse questo sottoporrei le tre seguenti considerazioni, come degne della nostra attenzione. *Primo*: l'interesse pubblico non è naturalmente unito al rispetto delle regole di giustizia, ma è a esso collegato mediante una convenzione artificiale con cui vengono stabilite queste regole, come vedremo più ampiamente in seguito[1]. *Secondo*: se supponiamo che il prestito fosse segreto e che è necessario per l'interesse della persona che il denaro sia restituito altrettanto segretamente (come quando il creditore vuole nascondere la sua ricchezza), allora il nostro caso cessa di essere esemplare, e il pubblico non è più interessato alle azioni del debitore, sebbene suppongo che nessun moralista vorrà affermare che per questo il dovere e l'obbligo cessino. *Terzo*: l'esperienza dimostra sufficientemente che gli uomini, nella loro vita quotidiana, non arrivano certo a preoccuparsi dell'interesse pubblico, quando pagano i loro creditori, mantengono le loro promesse e si astengono dal furto, dalla rapina e da qualsiasi tipo di ingiustizia. Si tratta di un motivo troppo lontano per riuscire a influenzare la generalità degli uomini, e ad agire con una qualche forza su azioni tanto contrarie all'interesse privato quali sono spesso gli atti di giustizia e i comuni atti di onestà.

Si può, in generale, affermare che nelle menti degli uomini non è presente una passione quale l'amore dell'umanità, come tale, indipendentemente dalle qualità personali, dall'utile ricavabile o da una relazione con il nostro io. È vero che non c'è nessun essere umano, e anzi nessuna creatura sensibile, la cui felicità o la cui disgrazia non ci influenzino in qualche modo, quando ci sono vicine e ce le rappresentiamo a colori vivaci: ma questo deriva semplicemente dalla simpatia e non costituisce una prova di tale affetto universale per l'umanità, in quanto questa premura per gli altri si estende al di là della nostra specie. L'affetto tra i sessi costituisce una passione chiaramente radicata nella natura umana; e questa passione non solo si rivela nei sintomi suoi propri, ma anche in quanto accende tutti gli altri princìpi di affezione e suscita dalla bellezza, dall'arguzia, dalla benevolenza, un amore più forte di quello che diversamente sorgerebbe da queste. Se ci fosse un amore universale tra tutte le creature umane, esso si manifesterebbe allo stesso modo. Un grado di una buona qualità provocherebbe un'affezione più forte dell'odio provocato dallo stesso grado di una qualità cattiva, contrariamente a quanto l'esperienza ci dice. I temperamenti degli uomini sono molteplici, e alcuni hanno una propensione per le affezioni tenere, mentre altri propendono per affezioni più rudi: ma in linea di massima possiamo affermare che l'uomo in generale, ossia la natura umana, non può essere mai l'oggetto di amore o di odio ed è necessaria un'altra causa che, mediante una duplice relazione di impressioni e di idee, possa suscitare queste passioni. Sarebbe vano cercare di sottrarci a questa ipotesi. Non vi sono fenomeni che indichino la presenza di una simile affezione verso gli uomini, indipendentemente dal loro merito e da ogni altra circostanza. Amiamo la compagnia in generale, ma proprio come amiamo qualsiasi altro divertimento. In Italia, un inglese è un amico, in Cina lo è qualsiasi europeo, e forse ame-

[1] [Libro III, parte II, sez. 2.]

FM 2018-19

remmo un uomo per il solo fatto che è un uomo se lo incontrassimo sulla luna. Ma tutto ciò deriva esclusivamente dalla relazione con noi stessi: relazione che in questi casi acquista forza perché è limitata a poche persone.

Se quindi la benevolenza pubblica, ossia una sollecitudine per gli interessi dell'umanità, non può rappresentare il motivo originario della giustizia, ancora meno lo può la *benevolenza privata*, ossia *una considerazione per gli interessi della parte in causa*. Infatti, che cosa accadrebbe nel caso di un mio nemico che mi abbia dato dei giusti motivi per odiarlo? O nel caso di un uomo vizioso che meriti l'odio di tutta l'umanità? O nel caso di un avaro incapace di utilizzare ciò che gli vorrei togliere? O di un dissoluto e corrotto che ricaverebbe più danno che profitto dal possesso di cospicui beni? O cosa accadrebbe se mi trovassi nel bisogno e avessi urgenti motivi di provvedere qualcosa per la mia famiglia? In tutti questi casi il motivo originario della giustizia sarebbe assente, e conseguentemente anche la stessa giustizia e con essa qualsiasi proprietà, diritto e obbligo.

Un uomo ricco ha l'obbligo morale di dare a chi è in ristrettezze una parte dei suoi beni superflui. Se la benevolenza privata fosse il motivo originario della giustizia, un uomo non avrebbe l'obbligo di lasciare che gli altri possiedano più di quanto lui ha l'obbligo di dare loro, o comunque la differenza sarebbe minima. Generalmente gli uomini pongono i loro affetti più sui beni che essi possiedono che su quelli di cui non hanno mai goduto. Proprio per questa ragione costituirebbe una crudeltà maggiore privare un uomo di una cosa che evitare di dargliela. Ma chi affermerà che questo rappresenta il solo fondamento della giustizia?

Inoltre bisogna considerare che la ragione principale per cui gli uomini si affezionano tanto fortemente ai beni che possiedono sta nel fatto che essi li considerano come loro proprietà, garantita inviolabilmente dalle leggi della società. Ma questa costituisce una considerazione secondaria, in quanto dipende dalle antecedenti nozioni di giustizia e proprietà.

Si suppone che la proprietà di un uomo sia in qualsiasi eventualità difesa contro ogni mortale. Ma la benevolenza privata è e deve essere più debole in alcune persone piuttosto che in altre; e in molte persone, o anzi nella maggior parte delle persone, deve essere del tutto assente; la benevolenza privata non è perciò il motivo originario della giustizia.

Da tutto ciò deriva che noi non abbiamo nessun motivo reale o universale di osservare le leggi dell'equità, se non la stessa equità e il merito proprio dell'osservarla; e poiché nessun'azione può essere equa o meritoria se non sorge da qualche motivo a sé, ci troviamo di fronte a un evidente sofisma e a un ragionamento circolare. A meno di non ammettere, perciò, che la natura abbia stabilito un sofisma e che l'abbia reso necessario e inevitabile, dovremo ammettere che il senso di giustizia e ingiustizia non è derivato dalla natura, ma nasce artificialmente, per quanto necessariamente, dall'educazione e dalle convenzioni umane.

Come corollario a questo ragionamento aggiungerò che, siccome nessuna azione può essere lodevole o biasimevole senza motivi o impulsi passionali distinti dal senso della morale, queste passioni distinte debbono avere una considerevole influenza su questo senso. È a seconda della loro forza generale nella natura umana che noi lodiamo o biasimiamo. Quando giudichiamo belli i corpi degli esseri viventi, abbiamo sempre presente l'economia di una certa specie; e là dove le membra e i tratti rispettano quella proporzione che è comune alla specie, li giudichiamo ben fatti e belli. Analogamente, teniamo sempre conto della forza *naturale* e *abituale* delle passioni quando diamo dei giudizi a proposito del vizio e della virtù; e se le passioni si allontanano notevolmente dai limiti abituali dall'uno o dall'altro lato, vengono sempre disapprovate come viziose. Per l'uomo è naturale amare i propri figli più dei nipoti, i nipoti più dei cugini, e i cugini più degli estranei, quando tutte le altre condizioni siano eguali. Di qui nascono i nostri comuni criteri del dovere, per cui preferiamo gli uni agli altri; il nostro senso del dovere segue sempre il corso abituale e naturale delle nostre passioni.

Per evitare di urtare il lettore, devo qui osservare che quando nego che la giustizia sia una virtù naturale, uso la parola *naturale* esclusivamente come contrapposta ad *artificiale*. In un altro senso della parola, così come non vi è nessun principio della mente umana più naturale del senso della virtù, così nessuna virtù è più naturale della giustizia. La capacità inventiva è propria della specie umana, e quando un'invenzione è ovvia e assolutamente necessaria, la si potrà correttamente giudicare naturale come tutto ciò che deriva immediatamente dai principi originari senza l'intervento del pensiero o della riflessione. Sebbene le regole della giustizia

FM 2018-19

siano *artificiali*, esse non sono *arbitrarie*; né è improprio chiamarle *leggi di natura*, se per naturale intendiamo ciò che è comune a una specie, o addirittura se limitiamo questa parola a significare ciò che è inseparabile dalla specie.

ORIGINE DELLA GIUSTIZIA E DELLA PROPRIETÀ

Passiamo ora a esaminare due problemi, e cioè *il modo in cui le regole della giustizia vengono stabilite mediante l'artificio degli uomini,* e *le ragioni che ci spingono ad attribuire alla osservanza o alla negligenza di queste regole una bellezza e una bruttezza morale.* Questi problemi appariranno in seguito distinti l'uno dall'altro; noi cominceremo dal primo.

A prima vista sembra che la natura si sia mostrata più crudele con l'uomo che con tutti gli animali che popolano questo pianeta, in quanto lo ha sovraccaricato di innumerevoli bisogni e necessità, mentre gli fornisce solo dei mezzi esigui per soddisfare queste necessità. Nelle altre creature, generalmente questi due aspetti si compensano reciprocamente. Se consideriamo il leone come un animale vorace e carnivoro, scopriremo facilmente che egli ha notevolissimi bisogni; ma se volgiamo la nostra attenzione alla sua costituzione fisica e al suo temperamento, alla sua agilità, al suo coraggio, alle sue armi e alla sua forza, scopriremo che le qualità di cui è dotato sono proporzionate ai suoi bisogni. La pecora e il bue sono privi di tutte queste qualità, ma i loro appetiti sono moderati e il loro cibo è di facile acquisto. Solo nell'uomo possiamo osservare al massimo grado questa innaturale congiunzione di debolezza e di bisogno. Non solo il cibo necessario per il suo sostentamento sfugge alle sue ricerche e ai suoi tentativi di raggiungerlo, o almeno la sua produzione richiede lavoro, ma l'uomo deve anche possedere abiti e alloggio, per difendersi dalle intemperie; eppure, a considerarlo di per sé l'uomo non è fornito né di armi, né di forza, né di altre capacità naturali in grado di soddisfare in qualche misura tutti questi bisogni.

Solo con la società l'uomo è in grado di supplire alle sue mancanze e di porsi sullo stesso livello degli altri esseri del creato, e anzi di acquistare una superiorità su di essi. La società compensa tutte le sue debolezze; e sebbene in questa situazione si moltiplichino continuamente i suoi bisogni, pur tuttavia le sue capacità aumentano in misura ancora maggiore, e lo lasciano, da tutti i punti di vista, più soddisfatto e felice di quanto gli sia mai possibile divenire in una condizione solitaria e selvaggia. Quando ciascun individuo lavora per conto suo e solo per sé, la sua forza è troppo piccola per poter realizzare un lavoro apprezzabile; dato che il suo lavoro è speso per soddisfare tutti i suoi bisogni, egli non raggiunge mai la perfezione in nessuna arte particolare; e poiché le sue forze e i suoi successi non sono sempre costanti, il minimo fallimento nelle une o negli altri sarà inevitabilmente seguito da miseria e rovina. La società fornisce un rimedio a questi *tre* svantaggi. Con l'unione delle forze il nostro potere si accresce; con la divisione dei compiti le nostre capacità aumentano; e con l'aiuto reciproco siamo meno esposti al caso e alle disgrazie. È proprio in questo supplemento di *forza*, *capacità* e *sicurezza* che risiedono i vantaggi della società.

Per formare la società, però, non solo è necessario che essa sia vantaggiosa, ma anche che gli uomini si accorgano di questi vantaggi: ed è impossibile che nel loro stato selvaggio e incolto essi riescano a rendersene conto solo grazie allo studio e alla riflessione. È quindi una vera fortuna che a questi bisogni, i cui rimedi sono remoti e oscuri, si unisca un altro bisogno che, essendo di più facile e immediata soddisfazione, potrà essere a ragione considerato come il principio primo e originario della società umana. Questo bisogno non è altro che il naturale appetito tra i sessi, che li unisce insieme e mantiene la loro unione, fino a quando tra di essi nascerà un nuovo legame: la sollecitudine per la loro prole comune. Questa nuova premura diviene anche un principio di unione tra i genitori e la prole, e dà forma a una società più numerosa, in cui i genitori governano in quanto dotati di superiore forza e saggezza, mentre allo stesso tempo sono limitati nell'esercizio della loro autorità dall'affetto naturale che provano per i loro figli. In breve tempo l'abitudine e il costume, agendo sulle tenere menti dei giovani, li rendono consapevoli dei vantaggi che possono ricavare dalla società, e contemporaneamente li rendono pian piano adatti a essa, smussando i duri spigoli e le affezioni indocili che impediscono il loro associarsi.

Infatti si deve ammettere che, sebbene le condizioni della natura umana possano rendere necessaria un'unione, e sebbene que-

FM 2018-19

ste passioni della lussuria e dell'affetto naturale sembrino renderla inevitabile, tuttavia ci sono altri aspetti del nostro *carattere naturale* e delle *condizioni esterne*, estremamente svantaggiosi e perfino contrari alla unione necessaria alla società. Tra i primi possiamo giustamente ritenere che l'*egoismo* sia il più importante. Ho la sensazione che, generalmente parlando, le rappresentazioni di questa qualità si siano spinte troppo lontano, e che le descrizioni dell'umanità che certi filosofi si compiacciono tanto di dare a questo proposito siano tanto lontane dalla realtà quanto le storie di mostri che incontriamo nelle favole e nei romanzi. Ben lungi dal ritenere che gli uomini non abbiano alcun affetto per tutto ciò che va al di là di loro stessi, ritengo che, sebbene sia raro trovare un uomo che ami una certa persona più di se stesso, pur tuttavia è egualmente raro trovare una persona in cui tutte le affezioni benevole unite insieme non riescano a superare quelle egoistiche. Consultate l'esperienza comune: non troverete forse che, sebbene tutto il bilancio familiare sia controllato dal capofamiglia, tuttavia sono ben pochi coloro che non dedicano la più ampia parte dei loro averi ad accontentare le loro mogli e all'educazione dei loro figli, riservandone solo la minima parte al proprio uso personale e al proprio godimento? Ciò è quanto possiamo osservare per quanto riguarda tutti coloro che hanno questi teneri vincoli, e possiamo presumere che accadrebbe lo stesso anche con gli altri, se si trovassero in una situazione analoga.

Ma sebbene, a onore della natura umana, dobbiamo riconoscere l'esistenza di questa generosità, possiamo pur tuttavia osservare che un'affezione così nobile, invece di rendere adatti gli uomini ad ampie società, è quasi tanto contraria a queste società quanto l'egoismo più stretto. Infatti, fino a che ognuno ama se stesso più di qualunque altra persona e, nel suo amore per gli altri, rivolge il suo affetto soprattutto ai suoi parenti e amici, ciò dovrà necessariamente produrre un contrasto di passioni e un conseguente contrasto di azioni, che non potrà non essere pericoloso per le unioni nate da poco.

Vale però la pena di rilevare che questa contrarietà di passioni comporterebbe solo un lieve pericolo, se a essa non si accompagnasse una particolarità delle *condizioni esterne* che le dà l'opportunità di esercitarsi. Ci sono tre specie diverse di beni che noi possediamo; la soddisfazione intima della nostra mente, i vantaggi

esterni del nostro corpo e il godimento di quei beni che abbiamo acquisito con il nostro lavoro e la nostra buona sorte. Siamo perfettamente sicuri nel godimento dei beni del primo tipo. Quelli del secondo possono esserci sottratti, ma non possono essere di nessun vantaggio per colui che ce li toglie. Soltanto gli ultimi sono soggetti tanto alla violenza altrui quanto alla possibilità di passare da una persona a un'altra senza subire nessuna perdita o alterazione; e nello stesso tempo non esiste una quantità di questi beni sufficiente a soddisfare i bisogni e i desideri di tutti. Quindi, come l'aumento di questi beni costituisce il vantaggio principale della società, così l'*instabilità* del loro possesso, insieme con la loro *scarsezza*, ne costituisce l'ostacolo principale.

Invano ci aspetteremmo di trovare in una *natura incolta* un rimedio per questo inconveniente, o invano spereremmo di scoprire un principio non artificiale della mente umana, in grado di controllare la parzialità di queste affezioni e di farci superare le tentazioni che nascono dalla nostra situazione L'idea di giustizia non può mai servire a questo scopo né può essere presa come un principio naturale in grado di ispirare agli uomini una equa condotta reciproca. Questa virtù, così come ora la intendiamo, non avrebbero mai potuto immaginarla uomini rozzi e selvaggi. Infatti la nozione di torto o di ingiustizia implica un atto immorale o vizioso commesso contro qualcun altro, e poiché ogni immoralità deriva da un insano difetto delle passioni e questo difetto deve essere giudicato in larga misura in base al corso ordinario della natura nella costituzione della mente, per sapere se noi siamo colpevoli di immoralità nei confronti di altri, basterà esaminare la forza naturale e abituale di tutte queste varie affezioni che sono dirette verso di loro. Risulta ora che, nella struttura originaria della nostra mente, la nostra attenzione è limitata soprattutto a noi stessi, in secondo luogo si estende ai nostri parenti e amici, e infine solo molto debolmente raggiunge gli estranei e le persone che ci sono indifferenti. Quindi questa parzialità e ineguaglianza di affezioni deve avere un'influenza non solo sul nostro comportamento e sulla nostra condotta nella società, ma anche sulle nostre idee di vizio e di virtù, al punto di farci considerare vizioso e immorale qualsiasi notevole allontanamento da un tale grado di parzialità, dovuto a un eccessivo allargamento o a un eccessivo restringimento di queste affezioni. Questo lo possiamo osservare nei giudizi che comune-

FM 2018-19

mente diamo sulle azioni, per cui biasimiamo una persona sia che essa concentri tutte le sue affezioni sulla sua famiglia, sia che la trascuri completamente, al punto da dare la preferenza, nel caso di un contrasto di interessi, a un estraneo o addirittura a un conoscente occasionale. Da tutto ciò deriva che le nostre idee morali naturali e incolte, invece di fornire un rimedio alla parzialità delle nostre affezioni, si conformano piuttosto a questa parzialità e le danno ulteriore forza e influenza.

Il rimedio, quindi, non viene dalla natura, ma dall'*artificio*; o, più propriamente parlando, la natura fornisce con il giudizio e con l'intelletto un rimedio a ciò che di irregolare e di svantaggioso c'è nelle affezioni. Infatti quando gli uomini, in seguito alla loro prima educazione nella società, siano giunti a rendersi conto dei vantaggi infiniti che ne derivano e abbiano inoltre acquisito una nuova tendenza alla compagnia e alla conversazione: e una volta che si siano accorti come il principale motivo di turbamento nella società sorga da quei beni che chiamiamo esterni e dal loro continuo e instabile passare da una persona all'altra, dovranno cercare un rimedio ponendo questi beni, per quanto è possibile, sullo stesso piano dei vantaggi fissi e costanti della mente e del corpo. Ciò non si può fare altrimenti che mediante una convenzione tra tutti i membri della società, e cioè quella di conferire stabilità al possesso di questi beni esterni e di lasciare che ognuno goda in pace di tutto ciò che riesca ad acquisire casualmente o con il suo lavoro. In questo modo ognuno sa ciò che può possedere in tutta tranquillità, mentre le passioni vengono così frenate nei loro movimenti parziali e contraddittori. Un freno del genere non è contrario a queste passioni, in quanto, se tale fosse stato, non avrebbe mai potuto affermarsi né conservarsi, ma è contrario solo ai movimenti avventati e impetuosi delle passioni. Invece di tradire il nostro interesse o quello dei nostri amici più cari, astenendoci dai beni altrui, non c'è altro modo di tenere conto di entrambi questi interessi che di ricorrere a questa convenzione; infatti in tal modo conserviamo la società, che è tanto necessaria sia alla loro conservazione e al loro benessere quanto ai nostri.

Questa convenzione non ha la natura di una *promessa*: infatti le stesse promesse, come vedremo in seguito[2], nascono da conven-

[2] [Libro III, parte II, sez. 5.]

zioni umane. Essa rappresenta solo una consapevolezza generale per l'interesse comune, consapevolezza che tutti i membri della società esprimono l'un l'altro, e che li induce a regolare la loro condotta in base a certe regole. Osservo che è nel mio interesse lasciare a un altro il possesso dei suoi beni, *purché* egli agisca nello stesso modo nei miei confronti. Anche l'altro è consapevole di un analogo interesse a regolare la sua condotta. Quando ci si esprime reciprocamente questa consapevolezza dell'interesse comune, così che essa risulti nota a entrambi, allora essa produce una risoluzione e un comportamento adeguato. E questo, di certo, si può chiamare abbastanza propriamente una convenzione o un accordo tra di noi, anche se manca qualsiasi promessa, dato che le azioni di ciascuno di noi sono in rapporto con quelle altrui e le compiamo in base alla supposizione che l'altro dovrà compierne certe altre. Due uomini che sospingono una barca a forza di remi lo fanno in virtù di un accordo o di una convenzione, sebbene essi non si siano dati alcuna promessa reciproca. La regola della stabilità del possesso non solo deriva dalle convenzioni umane, ma sorge inoltre gradualmente e acquista forza attraverso un lento progresso, e in virtù di una reiterata esperienza degli inconvenienti che sorgono dal trasgredirla. Questa esperienza, anzi, ci dà ulteriori assicurazioni che la consapevolezza del reciproco interesse è divenuta comune a tutti i nostri compagni e ci dà fiducia sulla futura regolarità della loro condotta: e solo su questa aspettativa si fondano la nostra moderazione e la nostra astensione dai beni altrui. Analogamente, anche le lingue si sono gradualmente stabilite grazie a delle convenzioni umane e senza alcuna promessa; e analogamente, l'oro e l'argento sono diventati le comuni misure di scambio, e sono considerati pagamento sufficiente per ciò che ha cento volte il loro valore.

Dopo che si è consolidata questa convenzione relativa alla astensione dai beni altrui, e dopo che ognuno ha raggiunto la stabilità dei beni che possiede, sorgono immediatamente le idee di giustizia e di ingiustizia, così come quelle di *proprietà*, *diritto* e *obbligo*. Queste ultime sono completamente inintelligibili se non si comprendono le prime. La nostra proprietà non è null'altro che quell'insieme di beni il cui possesso costante è stabilito dalle leggi della società, cioè dalle leggi della giustizia. Perciò coloro che usano le parole *proprietà*, *diritto* o *obbligo*, prima di avere spiegato l'origine della giustizia, o che addirittura le usano proprio per spie-

FM 2018-19

garla, sono colpevoli di un grossolano errore e non possono mai ragionare su di una solida base. La proprietà di un uomo è un oggetto in relazione con lui; questa relazione non è naturale, ma morale e basata sulla giustizia: è del tutto assurdo, quindi, immaginare che si possa avere un'idea della proprietà senza comprendere appieno la natura della giustizia, e senza mostrare la sua origine nell'artificio e nell'invenzione degli uomini. L'origine della giustizia spiega quella della proprietà; è lo stesso artificio che dà vita a entrambe. Poiché il nostro primo e più naturale sentimento morale si basa sulla natura delle nostre passioni, e dà la preferenza a noi stessi e agli amici rispetto agli estranei, è impossibile che esistano naturalmente un diritto o una proprietà stabili, fino a quando le passioni opposte degli uomini li spingono in direzioni contrarie, e non sono frenate da una convenzione o da un accordo.

Nessuno può dubitare che la convenzione in base alla quale si distinguono le proprietà e si definisce la stabilità del possesso è tra tutte le circostanze la più necessaria al costituirsi della società umana, e che una volta raggiunto l'accordo per determinare e osservare queste regole, resta poco o nulla da fare per instaurare un'armonia e una concordia perfetta. Tutte le passioni diverse da quella dell'interesse, o sono facilmente frenabili oppure non hanno delle conseguenze così dannose quando ci si abbandona a esse. Si deve quindi considerare la *vanità* come una passione sociale e un modo di unione tra gli uomini; le passioni della *pietà* e dell'*amore* debbono essere considerate nella stessa luce; e per quanto riguarda l'*invidia* e la *vendetta*, sebbene esse siano dannose, agiscono solo di tanto in tanto e sono rivolte contro particolari persone che noi consideriamo nostri superiori o nostri nemici. Soltanto questa avidità di acquisire dei beni e dei possedimenti per noi e per i nostri amici più cari è insaziabile, perpetua, universale e immediatamente rovinosa per la società. È ben difficile che ci sia qualcuno che non sia mosso da questa avidità, e non c'è nessuno che non abbia un qualche motivo di temerla, quando essa agisce senza alcun freno e dà libero corso ai suoi moti primi e più naturali. Così che, in definitiva, dobbiamo ritenere che le difficoltà nel costituirsi della società saranno maggiori o minori proporzionalmente a quelle che incontreremo nel regolare e nel frenare questa passione.

È certo che nessuna affezione della mente umana ha né una forza sufficiente né una direzione adatta a controbilanciare l'amore

del guadagno e a rendere gli uomini dei membri adatti alla società, facendoli astenere dai beni altrui. La benevolenza nei confronti degli estranei è troppo debole a questo scopo; e per quanto riguarda le altre passioni, vediamo che esse ravvivano questa avidità, se solo consideriamo che, quanto maggiori sono i nostri beni, tanto maggiore è la capacità che abbiamo di appagare tutti i nostri appetiti. Non c'è nessuna passione che, perciò, sia in grado di controllare questa tendenza all'interesse personale, tranne questa stessa tendenza mediante un cambiamento di direzione. Ora, perché questo cambiamento avvenga, basterà soltanto un minimo di riflessione; sarà infatti evidente che la passione viene soddisfatta molto meglio se viene frenata che lasciandola pienamente libera, e che conservando la società facciamo dei progressi molto maggiori nell'acquisire beni di quanti ne faremmo nello stato di solitudine e di abbandono che segue necessariamente la violenza e una licenza universale. Perciò il problema relativo alla malvagità o alla bontà della natura umana non ha minimamente a che fare con quest'altro problema relativo all'origine della società; e non c'è niente altro di cui si debba tener conto tranne i gradi di sagacia e di follia degli uomini. Infatti, che la passione dell'interesse personale sia considerata un vizio oppure una virtù è esattamente la stessa cosa; infatti, soltanto lei riesce a frenare se stessa; così che se essa è virtuosa gli uomini divengono sociali grazie alla loro virtù, se è viziosa è il loro vizio ad avere lo stesso effetto.

Ora, dato che questa passione riesce a frenarsi in quanto si stabilisce la regola della stabilità del possesso, se questa regola fosse molto astrusa e di difficile invenzione, allora la società dovrebbe essere ritenuta in un certo modo accidentale ed effetto di molte generazioni. Ma se ci accorgiamo che non c'è nulla di più semplice e ovvio di questa regola, che ogni genitore al fine di conservare la pace tra i suoi figli deve stabilirla, e che questi primi rudimenti della giustizia debbono essere perfezionati quotidianamente a mano a mano che la società si allarga: se tutto ciò ci risulterà evidente, come certamente lo deve, potremo concludere che è del tutto impossibile che gli uomini restino per un lungo periodo di tempo in questa condizione selvaggia che precede la società, e che anzi si può giustamente considerare sociale lo stesso loro stato e condizione iniziale. Ciò non impedisce, però, che dei filosofi possano, se lo desiderano, arrivare, con i loro ragionamenti fino al presunto

FM 2018-19

stato di natura, purché ammettano che si tratta di una semplice finzione filosofica che non ha mai avuto alcuna realtà e che mai avrebbe potuto averne. Dato che la natura umana è composta di due parti principali, necessariamente presenti in tutte le sue azioni, le affezioni e l'intelletto, è certo che i ciechi movimenti delle prime senza la guida del secondo rendono gli uomini del tutto inadatti alla società; ed è quindi consentito prendere separatamente in considerazione gli effetti che risultano dalle operazioni di queste due parti componenti della mente prese isolatamente. Ai filosofi morali si può accordare la stessa libertà concessa ai filosofi naturali, e questi ultimi sono soliti considerare ogni moto come un composto che consiste di due parti distinte l'una dall'altra, sebbene nello stesso tempo essi riconoscano che questo moto è in se stesso non composto e indivisibile.

Questo *stato di natura* deve essere perciò considerato come una semplice finzione, non diversamente dall'*età dell'oro* inventata dai poeti; con questa sola differenza: che si descrive il primo come pieno di guerra, violenza e ingiustizia, mentre si dipinge la seconda come la più meravigliosa e la più pacifica condizione che si possa immaginare. Se bisogna credere ai poeti, le stagioni erano, in questa prima età della natura, tanto temperate che gli uomini non avevano affatto bisogno di premunirsi con abiti e case contro la violenza del caldo e del freddo. Dalle sorgenti sgorgavano fiumi di vino e di latte: le querce davano miele e la natura produceva spontaneamente i suoi frutti più delicati. Né questi erano i principali vantaggi di quell'età felice: non solo erano estranei alla natura uragani e tempeste, ma erano anche ignote ai cuori umani quelle ben più furiose tempeste che ora causano tanto tumulto e provocano tanta confusione. Non si sentiva mai parlare di avarizia, ambizione, crudeltà ed egoismo; sentimenti affettuosi, compassione, simpatia erano i soli moti di cui la mente umana era allora capace. Perfino la distinzione tra il *mio* e il *tuo* era bandita da questa felice razza di mortali, portandosi via con sé le stesse nozioni di proprietà e obbligo, di giustizia e ingiustizia.

Senza dubbio si deve considerare tutto ciò come una oziosa finzione; pur tuttavia essa merita la nostra attenzione perché non c'è nulla che mostri con maggiore evidenza l'origine di quelle virtù che sono argomento della nostra indagine. Ho già osservato che la giustizia trova la sua origine nelle convenzioni umane e che queste

ultime vanno intese come un rimedio a certi inconvenienti che derivano dal concorso di certe *qualità* della mente umana e della *situazione* degli oggetti esterni. Le qualità della mente sono l'*egoismo* e una *generosità limitata*; e la situazione degli oggetti esterni è data dalla loro *facilità di cambiare* possessore e dalla loro *scarsezza* rispetto ai bisogni e ai desideri degli uomini. Per quanto i filosofi possano avere visto in queste speculazioni motivo di perplessità, i poeti hanno invece trovato una guida più infallibile in un certo gusto o istinto comune, che nella maggior parte dei ragionamenti supera qualsiasi ragionamento di quell'arte e di quella filosofia che noi abbiamo fino a oggi conosciuto. Essi si sono accorti facilmente che, se ogni uomo avesse un tenero atteggiamento per gli altri, o se la natura potesse abbondantemente supplire a tutti i nostri bisogni e desideri, allora non potrebbe esistere quella gelosia di interessi che la giustizia presuppone; né si presenterebbe nessuna occasione per quelle distinzioni e quei limiti della proprietà e del possesso che attualmente troviamo tra gli esseri umani. Aumentate sufficientemente la benevolenza degli uomini, o la bontà della natura, e renderete del tutto inutile la giustizia, che sarà sostituita da virtù molto più nobili e da fortune molto più apprezzabili. L'egoismo degli uomini è stimolato dal fatto che, in proporzione ai nostri bisogni, pochi sono i beni in nostro possesso; ed è per frenare questo egoismo che gli uomini sono stati obbligati a separarsi dalla comunità e a distinguere tra i beni propri e quelli altrui.

Non abbiamo bisogno di ricorrere alle finzioni dei poeti per apprendere che le cose stanno così; ma oltre che con il ragionamento, possiamo scoprire la stessa verità mediante l'esperienza comune e l'osservazione. È facile constatare che, quando degli amici provano un cordiale sentimento di affetto reciproco, mettono tutto in comune; e che le persone sposate, in particolare, perdono reciprocamente la loro proprietà e non conoscono il *mio* e il *tuo*, che sono tanto necessari e pur tuttavia causano tanti turbamenti nella società umana. Si ha lo stesso effetto quando cambiano le condizioni dell'umanità, come quando ad esempio c'è una tale abbondanza di una certa cosa da soddisfare tutti i desideri degli uomini: caso in cui si perde completamente la distinzione della proprietà e tutto viene messo in comune. Questo è quanto possiamo osservare per l'aria e per l'acqua, che pur sono i più importanti tra tutti gli oggetti esterni; e possiamo facilmente concludere che se gli

FM 2018-19

uomini fossero forniti di tutto con la stessa abbondanza, o se *tutti* avessero per *tutti gli altri* lo stesso affetto e la stessa tenerezza che provano per se stessi, la giustizia e l'ingiustizia sarebbero egualmente ignote agli uomini.

Ecco quindi una proposizione che ritengo possa essere considerata certa: *la giustizia deriva la sua origine solo dall'egoismo e dalla limitata generosità degli uomini oltre che dalle insufficienti risorse che la natura ha predisposto per la soddisfazione dei loro bisogni.* Se ci volgiamo indietro scopriremo che questa proposizione conferisce una forza ulteriore ad alcune delle osservazioni che abbiamo già fatto su questo argomento.

In *primo* luogo possiamo da ciò concludere che una considerazione per l'interesse pubblico, o una forte ed estesa benevolenza non costituiscono il motivo primo e originario che ci spinge a osservare le regole della giustizia: si ammetterà infatti che se gli uomini fossero dotati di una simile benevolenza, queste regole non ci sarebbero mai neanche venute in mente.

In *secondo* luogo, in base allo stesso principio possiamo concludere che il senso della giustizia non è fondato sulla ragione o sulla scoperta di certe connessioni e relazioni di idee eterne, immutabili e universalmente obbligatorie. Infatti, poiché si ammette che un cambiamento, simile a quello sopra accennato, nel temperamento e nelle condizioni della umanità, muterebbe integralmente i nostri doveri e i nostri obblighi, è necessario, quindi, per il sistema corrente secondo cui *il senso della virtù deriva dalla ragione*, mostrare come questo mutamento debba produrre un mutamento corrispondente nelle relazioni e nelle idee. Ma è evidente che la sola causa per cui una estesa generosità dell'uomo e una grande abbondanza di tutti i beni annullerebbero la stessa idea di giustizia, sta nel fatto che la renderebbero inutile; mentre, al contrario, la benevolenza limitata dell'uomo e la sua precaria condizione generano questa virtù solo in quanto la rendono necessaria per l'interesse pubblico e per l'interesse di ogni individuo. È stata quindi una preoccupazione per il nostro interesse e per quello pubblico che ci ha spinti a formulare le leggi della giustizia; e nulla può essere più certo del fatto che a darci questa preoccupazione non è una relazione di idee, ma le nostre impressioni e i nostri sentimenti, senza dei quali ogni cosa in natura ci sarebbe perfettamente indifferente e non potrebbe minimamente influenzarci. Il

senso della giustizia non è quindi fondato sulle nostre idee, ma sulle nostre impressioni.

In *terzo* luogo, possiamo ulteriormente confermare la precedente proposizione, secondo cui *quelle impressioni che suscitano questo senso della giustizia non sono naturali per la mente dell'uomo, ma sorgono dall'artificio e dalle convenzioni umane.* Infatti, poiché un significativo cambiamento del carattere e delle condizioni distrugge insieme giustizia e ingiustizia, e poiché un simile cambiamento ha un effetto solo in quanto cambia l'interesse nostro e quello pubblico, ne segue che la prima formulazione della giustizia dipende da questi interessi differenti. Ma se fosse connaturato negli uomini perseguire l'interesse pubblico di tutto cuore, non avrebbero mai pensato di limitarsi l'un l'altro con queste regole; e se essi perseguissero il loro interesse personale senza nessuna precauzione, si precipiterebbero a capofitto in ingiustizie e violenze di ogni genere. Queste regole sono quindi artificiali e tendono al loro fine in un modo obliquo e indiretto, e l'interesse che le fa nascere non è di un tipo che potrebbe essere perseguito grazie alle passioni umane naturali e non artificiali.

Per rendere ciò più evidente, considerate che sebbene le regole della giustizia siano stabilite semplicemente per interesse, la loro connessione con l'interesse è in qualche modo singolare ed è differente da quella che possiamo constatare in altre occasioni. Un atto isolato di giustizia è spesso contrario all'*interesse pubblico*, e se restasse isolato, senza essere seguito da altri atti, potrebbe di per sé risultare molto dannoso per la società. Quando un uomo di merito e dalle inclinazioni generose restituisce una grande fortuna a un avaro o a un pericoloso fanatico, agisce giustamente e in modo lodevole, ma a scapito dell'interesse pubblico. Né ogni singolo atto di giustizia considerato di per se stesso conduce all'interesse privato più di quanto conduca all'interesse pubblico; ed è facile capire come un uomo possa impoverirsi con un solo atto di esemplare integrità, e avere ragione di desiderare che, per quanto riguarda questo singolo atto, le leggi della giustizia vengano per un momento sospese in tutto l'universo. Ma sebbene singoli atti di giustizia possano essere contrari all'interesse pubblico o a quello privato, è certo che il piano o lo schema nel suo complesso è estremamente utile, anzi assolutamente necessario, tanto come sostegno per la società quanto per il benessere di ogni individuo. È im-

FM 2018-19

possibile separare il bene dal male. La proprietà deve essere stabile, e bisogna fissarla con delle regole generali. Sebbene in un certo caso si possa andare a scapito dell'interesse pubblico, questo male momentaneo è ampiamente compensato da una costante osservazione delle regole, e dalla pace e dall'ordine che esse stabiliscono nella società. E anche ogni singola persona deve trovarvi un guadagno, alla resa dei conti; infatti, senza giustizia la società dovrà immediatamente dissolversi e ogni individuo dovrà cadere in quella condizione selvaggia e solitaria che è infinitamente peggiore della peggiore situazione che si possa ipotizzare nella società. Perciò quando gli uomini avranno fatto abbastanza esperienza da poter osservare che qualunque sia la conseguenza di un unico atto di giustizia, compiuto da una singola persona, tuttavia l'intero sistema delle azioni, cui concorre l'intera società, è infinitamente vantaggioso per l'insieme e per le singole parti, non ci vorrà molto perché si presentino la giustizia e la proprietà. Ogni membro della società ha coscienza di questo interesse; ognuno comunica ai suoi compagni questa sua consapevolezza insieme con la decisione da lui presa di conformare le sue azioni a questo interesse, a condizione che gli altri facciano lo stesso. Non c'è bisogno di altro per indurre chiunque a compiere un atto di giustizia non appena se ne presenta l'opportunità. Questo atto diventa un esempio per gli altri; e così la giustizia si istituisce grazie a una specie di convenzione o accordo; cioè a dire, mediante una coscienza dell'interesse che si suppone sia comune a tutti, e quando ogni singolo atto è compiuto con l'aspettativa che gli altri si comporteranno analogamente. Senza una convenzione del genere, nessuno avrebbe mai pensato a una virtù quale la giustizia, o sarebbe stato indotto a conformare le sue azioni a essa. Se prendiamo un atto isolato, la mia giustizia può essere dannosa sotto qualsiasi aspetto, ed è solo supponendo che gli altri imiteranno il mio esempio che posso essere indotto ad abbracciare questa virtù; solo questa combinazione può infatti rendere vantaggiosa la giustizia, o offrirmi dei motivi per conformarmi alle sue regole.

Veniamo ora alla *seconda* questione proposta, e cioè al *perché annettiamo alla giustizia l'idea di virtù, e quella di vizio all'ingiustizia*. Questo problema non ci tratterrà a lungo, dati i princìpi che abbiamo già stabilito. Tutto ciò che possiamo dire attualmente a

questo proposito lo potremo sbrigare in poche parole, e per una più esauriente risposta il lettore dovrà aspettare la *terza* parte di questo libro. L'obbligo *naturale* alla giustizia, e cioè l'interesse, è già stato interamente spiegato, ma prima di poter fornire una spiegazione completa e soddisfacente dell'obbligo *morale*, ovvero del sentimento del giusto e dell'ingiusto, bisognerà esaminare le virtù naturali.

Dopo che gli uomini hanno appreso per esperienza che il loro egoismo e la loro generosità limitata, lasciati del tutto in libertà, li rende totalmente inadatti alla società, e dopo che essi hanno nello stesso tempo osservato che la società è necessaria per la soddisfazione di queste stesse passioni, vengono naturalmente spinti a sottoporsi al freno di regole che possano rendere i loro rapporti più sicuri e vantaggiosi. Per cui inizialmente sono spinti a stabilire e a osservare queste regole, tanto in generale quanto in ogni caso particolare, solo da una considerazione per l'interesse; e questo motivo è sufficientemente forte ed efficace per il formarsi della società. Ma quando la società è divenuta numerosa ed è cresciuta fino a formare una tribù o un popolo, questo interesse risulta più remoto; e gli uomini non comprendono così facilmente, come nel caso invece di una società più ristretta e limitata, che a ogni infrazione di queste regole seguirà disordine e confusione. Ma per quanto nelle nostre azioni possiamo perdere di vista frequentemente l'interesse che abbiamo a mantenere l'ordine, e possiamo seguire un interesse minore ma più immediato, non manchiamo mai di osservare il danno che riceviamo, direttamente o indirettamente, dalle ingiustizie altrui: in questo caso, infatti, non siamo né accecati dalla passione, né influenzati da una tentazione contraria. Anzi, quando l'ingiustizia è così lontana da noi da non influenzare in alcun modo il nostro interesse, essa pur tuttavia ci risulta sgradevole, poiché la consideriamo come pregiudizievole per la società umana e dannosa per chiunque avvicini la persona che ne è colpevole. Partecipiamo del dolore altrui per *simpatia*; e poiché ogni cosa che nelle azioni umane provoca dolore viene, da un punto di vista generale, chiamata vizio, e qualsiasi cosa che produce soddisfazione viene allo stesso modo denominata virtù: questa è la ragione per cui il senso del bene e del male morale deriva dalla giustizia e dall'ingiustizia. E sebbene, in questo caso, tale senso derivi solo dalla contemplazione delle azioni altrui, tuttavia non manchiamo di

FM 2018-19

estenderlo anche alle nostre stesse azioni. La *regola generale* si estende al di là di quei casi da cui è sorta, mentre allo stesso tempo *simpatizziamo* naturalmente con i sentimenti che altri hanno verso di noi. *Così l'interesse egoistico rappresenta il motivo originario che* fa sorgere *la giustizia; mentre una* simpatia *con l'interesse pubblico costituisce la fonte dell'*approvazione morale *che accompagna questa virtù.*

Sebbene questo corso dei sentimenti sia *naturale* e anzi necessario, è certo che esso è secondato dall'artificio dei politici, che al fine di governare gli uomini più facilmente, e di conservare la pace nella società umana, si sono sforzati di far nascere la stima per la giustizia e l'avversione per l'ingiustizia. Questo artificio, senza dubbio, deve avere i suoi effetti, ma è più che evidente che certi scrittori di morale si sono spinti troppo avanti, e sembra proprio che abbiano dedicato tutti i loro sforzi a estirpare dall'umanità qualsiasi senso della virtù. Un artificio dei politici può aiutare la natura nel produrre quei sentimenti che essa ci suggerisce, e può anche, in certe occasioni, produrre da solo approvazione o stima per una certa azione particolare; ma è impossibile che l'artificio, da solo, sia la causa della distinzione che noi facciamo tra vizio e virtù. Infatti, se la natura non ci aiutasse a questo proposito, i politici parlerebbero inutilmente di *onorevole* o *disonorevole*, *lodevole* o *biasimevole*. Queste parole risulterebbero assolutamente inintelligibili, e a loro non sarebbe collegata nessuna idea, proprio come se fossero parole di una lingua a noi del tutto ignota. Il massimo che i politici possono fare, è di estendere i sentimenti naturali al di là dei limiti originari, ma la natura deve pur tuttavia fornirci i materiali e darci una qualche nozione delle distinzioni morali.

Come la lode e il biasimo accrescono la nostra stima per la giustizia, così l'educazione e l'istruzione privata contribuiscono allo stesso effetto. Infatti i genitori osservano facilmente che un uomo è tanto più utile a se stesso e agli altri quanto più è probo e onorato; e che questi princìpi hanno maggior forza quando il costume e l'educazione secondano l'interesse e la riflessione. Per questa ragione i genitori sono spinti a inculcare nei loro bambini, fin dalla prima infanzia, i princìpi della probità e a insegnare loro a considerare degno e onorevole il rispetto di queste regole grazie alle quali si conserva la società, e bassa e infamante la loro violazione. A questo modo i sentimenti dell'onore possono radicarsi nelle lo-

ro tenere menti e acquisire una tale fermezza e solidità da essere ben poco diversi dai princìpi più essenziali della nostra natura e più profondamente radicati nella nostra costituzione interna.

Quel che, inoltre, contribuisce ad accrescere la solidità di questi sentimenti è l'interesse per la nostra reputazione, una volta che si sia fermamente stabilita tra gli uomini l'opinione *che un merito o un demerito accompagna la giustizia o l'ingiustizia*. Non c'è nulla che ci tocca più da vicino della nostra reputazione, e la nostra reputazione dipende soprattutto dalla nostra condotta relativamente alla proprietà altrui. Per questa ragione, chiunque si preoccupi per il nostro carattere o intenda vivere in buoni rapporti con l'umanità deve stabilire come legge inviolabile per se stesso di non essere mai indotto, da tentazioni di nessun genere, a violare quei princìpi che sono essenziali a un uomo probo e onorato.

Farò ancora una sola osservazione prima di abbandonare questo argomento, e cioè che sebbene io asserisca che nello *stato di natura*, ovvero in quello stato immaginario che ha preceduto la società, non ci può essere né la giustizia né l'ingiustizia, pur tuttavia non asserisco che in un tale stato fosse ammesso violare la proprietà altrui. Sostengo solo che non esisteva la proprietà e che quindi non potevano neanche esserci giustizia o ingiustizia. Avrò occasione di avanzare una considerazione analoga riguardo alle *promesse* quando giungerò a occuparmene; e spero che essa, una volta che sia attentamente soppesata, basterà ad allontanare ogni riprovazione dalle precedenti opinioni sulla giustizia e sulla ingiustizia.

FM 2018-19

III.2. La coscienza infelice della giustizia
[da Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*]

Il primo che, cintato un terreno, pensò di affermare, *questo è mio*, e trovò persone abbastanza ingenue da credergli fu il vero fondatore della società civile. Quanti delitti, quante guerre, quante uccisioni, quante miserie e quanti orrori avrebbe risparmiato al genere umano colui che strappando i paletti o colmando il fossato, avesse gridato ai suoi simili: «Guardatevi dall'ascoltare questo impostore. Se dimenticate che i frutti sono di tutti e che la terra non è di nessuno, voi siete perduti». Ma è molto probabile che allora le cose fossero già arrivate al punto di non poter durare così com'erano; infatti quest'idea di proprietà, dipendendo da parecchie idee antecedenti che non sono potute nascere se non in successione di tempo, non si formò tutt'a un tratto nello spirito umano: fu necessario fare molti progressi, acquistare molta abilità e molte cognizioni, trasmetterle ed arricchirle di generazione in generazione, prima di giungere a quest'ultimo termine dello stato di natura. Risaliamo dunque più lontano e cerchiamo di riunire sotto un'unica visione questa lenta successione di avvenimenti e di conoscenze, nel loro ordine più naturale.

Il primo sentimento dell'uomo fu quello della sua esistenza, la sua prima cura quella della sua conservazione. I prodotti della terra gli fornivano tutto ciò che gli occorreva; l'istinto lo portò a farne uso. La fame e gli altri appetiti facendogli provare volta a volta diverse maniere di esistere, una ve ne fu che lo trasse a perpetuare la sua specie; e questa cieca tendenza, priva di qualunque sentimento del cuore, dava luogo soltanto a un atto puramente animale. Appagato il bisogno, i due sessi non si riconoscevano più e persino il bambino, appena poteva fare a meno di lei, non era più niente per la madre.

Tale fu all'origine la condizione dell'uomo; tale fu la vita d'un animale inizialmente limitato alle pure sensazioni, appena capace di profittare dei doni che la natura gli offriva, lungi dal pensare a strapparle nulla. Ma non tardarono a presentarsi delle difficoltà e bisognò imparare a vincerle: l'altezza degli alberi che gl'impediva di cogliere i frutti, la concorrenza degli animali che cercavano di nutrirsene, la ferocia di quelli che minacciavano la sua vita, tutto lo obbligò a dedicarsi agli esercizi fisici; bisognava acquistare agilità, velocità nella corsa, vigore nella lotta. Ben presto ebbe sotto mano le armi naturali, che sono i rami d'albero e i sassi. Imparò a superare gli ostacoli della natura, a combattere all'occorrenza gli altri animali, a contendere il cibo anche agli uomini, o a cercare di compensare la perdita di ciò che gli toccava cedere al più forte.

Via via che il genere umano andava crescendo le fatiche si moltiplicavano insieme agli uomini. La differenza di suolo, di climi, di stagioni poté costringerli a differenziare anche i loro modi di vita. Annate sterili, inverni lunghi e rigidi, estati torride che consumano tutto, li costrinsero a nuova operosità. Sulle rive del mare e dei fiumi inventarono la lenza e l'amo diventando pescatori e mangiatori di pesce; nelle foreste si fabbricarono arco e frecce, diventando cacciatori e guerrieri; nei paesi freddi si coprirono con le pelli delle bestie uccise; il fulmine o un vulcano, o un caso fortunato li portò a conoscere il fuoco, nuova risorsa contro i rigori dell'inverno: impararono a conservare quest'elemento, poi a riprodurlo, infine a usarlo per la preparazione delle carni che prima divoravano crude.

Questa ripetuta applicazione di cose differenti a se stesso e delle une alle altre, dové naturalmente generare nello spirito dell'uomo la percezione di certi rapporti. Le relazioni che noi esprimiamo con parole come grande, piccolo, forte, debole, rapido, lento, pauroso, coraggioso, e altre simili idee, messe a confronto, quando occorreva, quasi senza pensarci, finirono col produrre in lui una sorta di riflessione, o piuttosto una prudenza meccanica che gli indicava le precauzioni più necessarie alla sua sicurezza.

Le nuove conoscenze che scaturirono da questo sviluppo, aumentarono la sua superiorità sugli altri animali dandogliene la consapevolezza. Si esercitò a tender loro dei tranelli, ingannandoli in mille modi, e benché parecchi lo superassero in forza nel combattimento o in velocità nella corsa, divenne col tempo il padrone di quelli che gli potevano servire e il flagello di quelli che gli potevano

FM 2018-19

nuocere. Così il primo sguardo che rivolse a se stesso destò in lui il primo moto d'orgoglio; così, quando ancora discerneva a stento un ordinamento per gradi, vedendo al primo posto la sua specie, si preparava di lontano a pretendere il primo posto come individuo.

Benché i suoi simili non fossero per lui ciò che sono per noi, e non avesse con loro molto più rapporto che con gli altri animali, non mancò tuttavia di osservarli. Le affinità che il tempo gli permise di scorgere tra di essi, la sua femmina e se stesso gli fecero intuire quelle che non scorgeva e, vedendo che si comportavano tutti come avrebbe fatto lui nelle stesse circostanze, concluse che la loro maniera di pensare e di sentire era del tutto conforme alla sua, e questa importante verità, avendo messo salde radici nella sua mente, gli fece seguire per un presentimento altrettanto sicuro e più pronto della dialettica le migliori regole di condotta che gli conveniva mantenere con loro per il suo vantaggio e la sua sicurezza.

Avendo imparato per esperienza che l'amore del benessere è il solo movente delle azioni umane, si trovò a essere in grado di distinguere le rare occasioni in cui l'interesse comune doveva portarlo a contare sull'aiuto dei suoi simili, e quelle, anche più rare, in cui la concorrenza doveva spingerlo a diffidare di loro. Nel primo caso si univa con loro in branco, o tutt'al più in una qualche specie di libera associazione che non obbligava nessuno e che durava solamente quanto il bisogno passeggero da cui scaturiva. Nel secondo, ciascuno cercava di realizzare il proprio vantaggio o con aperta violenza, se ne era capace, o con accorta astuzia, se si sentiva il più debole.

Ecco in che modo gli uomini poterono, con impercettibile progresso, acquistare qualche grossolana idea dei reciproci impegni e del vantaggio di mantenerli, ma solo nei limiti in cui poteva esigerlo l'interesse presente e tangibile; infatti per loro la previdenza non esisteva e, lungi dall'occuparsi di un lontano avvenire, non pensavano nemmeno al domani. Se si trattava di prendere un cervo, ognuno era senz'altro convinto di dovere allo scopo tenere fedelmente il proprio posto; ma, se una lepre si trovava a passare a tiro di uno di loro, non c'è da dubitare che questo la inseguisse senza scrupolo e che, raggiunta la sua preda, ben poco si curasse di far perdere la loro ai suoi compagni.

È facile capire che un simile genere di rapporti non esigeva un linguaggio più raffinato di quello delle cornacchie o delle scimmie

che si imbrancano press'a poco nella stessa maniera. Grida inarticolate, molti gesti, qualche suono imitativo, è probabile costituissero per lungo tempo la lingua universale; aggiungendosi a questo, in ogni paese, qualche suono articolato e convenzionale di cui, come ho già detto, non è troppo facile spiegare come sia stato introdotto, si ebbero delle lingue particolari ma grossolane, imperfette, press'a poco come quelle che parlano oggi diverse nazioni selvagge. Percorrerò d'un fiato moltissimi secoli, incalzato dal tempo che passa, dall'abbondanza delle cose che ho da dire e dal progresso quasi insensibile degli inizi; infatti, quanto più gli avvenimenti si succedono con lentezza tanto più rapidamente si narrano.

Questi primi progressi misero infine l'uomo in grado di farne di più rapidi. Più si illuminava la mente, più si perfezionavano le abilità. Ben presto, smettendo di dormire sotto il primo albero o di appartarsi nelle caverne, s'inventarono certi tipi di asce di pietra dura e tagliente che servirono a tagliare la legna, scavare la terra e fare capanne di rami, che in seguito si pensò di rivestire d'argilla e di fango. Fu l'epoca di una prima rivoluzione da cui nacque la fondazione e la distinzione delle famiglie e che introdusse una specie di proprietà; forse già da questo nacquero di gran liti e contese. Tuttavia, essendo stati probabilmente i più forti a farsi per primi delle case che si sentivano capaci di difendere, è da credere che i deboli giudicassero più rapido e più sicuro imitarli, anziché tentare di sloggiarli; quanto a quelli che già avevano delle capanne, nessuno dovette darsi molto da fare per impadronirsi di quella del vicino, non tanto perché non gli apparteneva, quanto perché gli era inutile e perché impadronirsene era impossibile senza esporsi a una lotta molto violenta con la famiglia che la occupava.

I primi sviluppi sentimentali nacquero da una situazione nuova, che riunivą in una dimora comune i mariti e le mogli, i padri e i figli; l'abitudine a vivere insieme dette origine ai più dolci sentimenti che si conoscano tra gli uomini, l'amore coniugale e l'amore paterno. Ciascuna famiglia divenne una piccola società tanto più unita in quanto i soli legami erano il reciproco attaccamento e la libertà; e allora si affermò la prima differenza nel modo di vivere dei due sessi che prima era uguale. Le donne divennero più sedentarie e si abituarono a custodire la capanna e i figli, mentre l'uomo andava a cercare il cibo per tutti. I due sessi cominciarono anche, per effetto di una vita un po' meno dura, a perdere qual-

FM 2018-19

cosa della loro ferocia e del loro vigore; ma se i singoli diventarono meno adatti a combattere da soli le fiere, in compenso fu più facile riunirsi per una resistenza comune.

In questa nuova condizione, con una vita semplice e solitaria, con bisogni molto limitati, coi mezzi che avevano inventato per provvedervi, gli uomini, godendo di molto tempo libero, lo impiegarono a procurarsi molte specie di comodità ignote ai loro padri; fu questo il primo giogo che senza rendersene conto imposero a se stessi, e la prima fonte dei mali che prepararono ai loro discendenti; infatti, oltre che continuarono così a indebolirsi nel corpo e nello spirito, avendo queste comodità perduto quasi ogni attrattiva per effetto d'abitudine, ed essendo in pari tempo degenerate in veri bisogni, la loro privazione divenne molto più crudele di quanto il possesso non fosse piacevole e si era infelici di perderle senza essere felici di possederle.

Qui si intravede un po' meglio come l'uso della parola si stabilì o si perfezionò insensibilmente in seno a ciascuna famiglia, e si può anche congetturare come diverse cause particolari poterono estendere il linguaggio e accelerarne il progresso rendendolo più necessario. Grandi inondazioni o terremoti circondarono d'acqua o di precipizi alcune zone abitate; rivolgimenti del globo staccarono porzioni del continente facendone delle isole. Si capisce che tra uomini così ravvicinati e forzati a vivere insieme dovette formarsi un idioma comune più che tra quelli che erravano liberamente nelle foreste della terraferma. È perciò molto probabile che, in seguito ai loro primi tentativi di navigazione, siano stati degl'isolani a portare tra noi l'uso della parola; ed è almeno molto verosimile che la società e le lingue abbiano avuto origine nelle isole e vi si siano perfezionate prima di essere conosciute sul continente.

Tutto comincia a mutare aspetto. Gli uomini, che fino a quel momento erravano nei boschi, presa più stabile dimora, si avvicinano lentamente, si riuniscono in gruppi diversi, e formano infine in ciascuna regione una nazione particolare, unita nei costumi e nei caratteri, non dai regolamenti e dalle leggi, ma dal medesimo genere di vita e di alimenti e dall'influenza comune del clima. Una vicinanza permanente non può non generare alla fine dei legami tra famiglie diverse. Giovani di sesso differente abitano capanne vicine; il rapporto passeggero che natura vuole non tarda a produrne un altro, non meno dolce e più duraturo, attraverso la con-

suetudine di frequentarsi. Ci si abitua a considerare oggetti diversi e a stabilire dei confronti; si acquistano insensibilmente idee di merito e di bellezza da cui nascono sentimenti di preferenza. A forza di vedersi non si può più fare a meno di rivedersi. Un sentimento tenero e dolce s'insinua nell'anima e per il minimo contrasto diventa impetuoso furore; la gelosia si risveglia con l'amore; la discordia trionfa e la più dolce delle passioni riceve sacrifici di sangue umano.

Via via che le idee e i sentimenti si succedono, che la mente e il cuore si esercitano, il genere umano continua ad ammansirsi, i rapporti si estendono e i legami si fanno più stretti. Ci si abituò a riunirsi davanti alle capanne o attorno a un grande albero; il canto e la danza, veri figli dell'amore e dell'ozio, diventarono lo svago o piuttosto l'occupazione di uomini e donne riuniti in crocchio a far nulla. Ciascuno cominciò a guardare gli altri e a volersi far guardare, e la pubblica stima acquistò pregio. Chi cantava o danzava meglio; il più bello, il più forte, il più abile o il più eloquente divenne anche il più considerato, e fu il primo passo verso la disuguaglianza e al tempo stesso verso il vizio; da queste prime preferenze nacquero, da un lato, la vanità e il disprezzo, dall'altro la vergogna e l'invidia; la fermentazione causata da questi nuovi lieviti finì col produrre risultati funesti alla felicità e all'innocenza.

Appena gli uomini ebbero cominciato ad apprezzarsi a vicenda e nel loro spirito si formò l'idea di considerazione ognuno pretese di avervi diritto; e diventò impossibile mancare impunemente di considerazione verso nessuno. Ne derivarono i primi doveri della buona creanza, anche tra i selvaggi, e ogni torto volontario diventò un oltraggio perché, insieme al male sofferto per l'ingiuria, l'offeso vi scorgeva il disprezzo della sua persona, spesso più grave da sopportarsi del male stesso. Quindi, poiché ognuno puniva il disprezzo che gli avevano testimoniato in proporzione all'importanza che attribuiva a se stesso, le vendette divennero terribili e gli uomini sanguinari e crudeli. Ecco precisamente a che punto erano arrivati per la maggior parte i popoli selvaggi a noi noti; per non aver chiarito a sufficienza le idee, rilevando quanto questi popoli erano ormai lontani dal primitivo stato di natura, parecchi si sono affrettati a concludere che l'uomo è naturalmente crudele e che per diventare più mite ha bisogno della civiltà, mentre niente è più dolce di lui, quando, allo stato primitivo, collocato

FM 2018-19

dalla natura a ugual distanza dalla stupidità dei bruti e dai funesti lumi dell'uomo civilizzato, si limita sia per istinto che per ragione alla difesa del pericolo che lo minaccia, e la pietà naturale lo trattiene dal fare del male a nessuno, se niente ve lo spinge, neppure dopo averne ricevuto. Infatti, secondo l'assioma del saggio Locke, *non può esservi offesa dove non c'è proprietà.*

Ma va rilevato che la società ormai avviata e le relazioni che già si erano stabilite fra gli uomini esigevano in essi qualità diverse da quelle inerenti alla loro costituzione primitiva; cominciando la moralità a introdursi nelle azioni umane e, prima delle leggi, essendo ognuno giudice e vendicatore delle offese ricevute, la bontà che si addiceva al puro stato di natura non conveniva più alla società nascente; le punizioni dovevano farsi più severe man mano che si facevan più frequenti le occasioni di offesa, e spettava al terrore delle vendette il compito di sostituirsi al freno delle leggi. Quindi, benché gli uomini fossero diventati meno tolleranti e la pietà naturale avesse già subito qualche alterazione, questo periodo di sviluppo delle facoltà umane, tenendo il giusto mezzo tra l'indolenza dello stato primitivo e l'impetuosa attività del nostro amor proprio, dové essere l'epoca più felice e più duratura. Più ci si riflette più si trova che questa condizione era la meno soggetta a rivoluzioni, la migliore per l'uomo[R]; a fargliela abbandonare può essere stato solo un caso funesto che nell'interesse comune non avrebbe mai dovuto verificarsi. L'esempio dei selvaggi che sono stati trovati quasi sempre a questo stadio sembra confermare che il genere umano era fatto per restarvi definitivamente, che questa è la vera giovinezza del mondo e che tutti gli ulteriori progressi sono stati in apparenza dei passi verso la perfezione dell'individuo, mentre in realtà portavano verso la decrepitezza della specie.

Finché gli uomini si contentarono delle loro capanne rustiche, finché si limitarono a cucire le loro vesti di pelli con spine di vegetali o con lische di pesce, a ornarsi di piume e conchiglie, a dipingersi il corpo con diversi colori, a perfezionare o abbellire i loro archi e le loro frecce, a tagliare con pietre aguzze canotti da pesca o qualche rozzo strumento musicale; in una parola, finché si dedicarono a lavori che uno poteva fare da solo, finché praticarono arti per cui non si richiedeva il concorso di più mani, vissero liberi, sani, buoni, felici quanto potevano esserlo per la loro natura, continuando a godere tra loro le gioie dei rapporti indipendenti;

ma nel momento stesso in cui un uomo ebbe bisogno dell'aiuto di un altro; da quando ci si accorse che era utile a uno solo aver provviste per due, l'uguaglianza scomparve, fu introdotta la proprietà il lavoro diventò necessario, e le vaste foreste si trasformarono in campagne ridenti che dovevano essere bagnate dal sudore degli uomini, e dove presto si videro germogliare e crescere con le messi la schiavitù e la miseria.

Questa grande rivoluzione nacque dall'invenzione di due arti: la metallurgia e l'agricoltura. Per il poeta, a civilizzare gli uomini e a mandare in rovina il genere umano, sono stati l'oro e l'argento, ma per il filosofo sono stati il ferro e il grano; l'uno e l'altro erano sconosciuti ai selvaggi dell'America che perciò sono rimasti sempre tali; sembra pure che gli altri popoli siano rimasti barbari finché hanno praticato una di queste due arti senza l'altra; e una delle più forti ragioni per cui l'Europa ha avuto una civiltà, se non più remota, almeno più costante e di più alto livello rispetto alle altre parti del mondo, sta forse nel fatto di essere al tempo stesso la più ricca di ferro e la più fertile di grano.

Molto difficilmente si può immaginare come gli uomini sono arrivati a conoscere e adoperare il ferro; non è credibile che da soli abbiano pensato ad estrarre il materiale dalla miniera e a sottoporlo alla preparazione necessaria per fonderlo prima di sapere che cosa ne sarebbe venuto fuori. D'altro lato non si può attribuire la scoperta a qualche incendio accidentale, in quanto le miniere non si formano che in luoghi aridi, privi d'alberi e di piante, come se la natura avesse preso, per così dire, delle precauzioni per sottrarci questo fatale segreto. Non resta dunque se non la circostanza straordinaria di un vulcano che, vomitando materiali metallici in fusione, abbia dato agli spettatori l'idea di imitare questa operazione della natura; e in questo caso bisogna anche attribuir loro molto coraggio e grande previdenza per avere intrapreso un lavoro tanto faticoso, scorgendo a così lunga scadenza i vantaggi che potevano trarne; qualità che si addicono a spiriti già più esercitati di quanto essi non dovessero essere.

Quanto all'agricoltura, se ne conobbe il principio molto prima di stabilirne la pratica e non è possibile che gli uomini, occupati senza posa a trarre alimento dagli alberi e dalle piante, non si facessero piuttosto presto un'idea delle vie seguite dalla natura per la generazione dei vegetali; ma è probabile che solo molto tardi la

FM 2018-19

loro attività si volgesse verso questo lato, sia perché gli alberi, che insieme alla caccia e alla pesca provvedevano al loro sostentamento, non avevano bisogno delle loro cure; sia perché ignoravano l'uso del grano e non avevano gli strumenti per coltivarlo; sia perché erano incapaci di prevedere i bisogni avvenire; sia infine perché non avevano modo di impedire che gli altri si appropriassero del frutto del loro lavoro. Si è portati a credere che, divenuti più industriosi, cominciassero, con pietre aguzze e bastoni appuntiti, a coltivare legumi o radici attorno alle loro capanne molto prima di saper preparare il grano e di possedere gli strumenti necessari per la coltivazione in grande, senza contare che, per dedicarsi a questa occupazione e seminare la terra, bisogna rassegnarsi a perdere qualcosa all'inizio in vista di un forte guadagno successivo; precauzione molto lontana dalla mentalità dell'uomo selvaggio che, come ho detto, dura gran fatica a pensare la mattina ai suoi bisogni della sera.

Per costringere l'uomo a dedicarsi all'agricoltura fu dunque necessaria l'invenzione delle altre arti. Da quando ci fu bisogno di uomini per fondere e forgiare il ferro, ci vollero altri uomini per dar da mangiare a questi. Più il numero degli operai si veniva a moltiplicare, meno erano le mani impiegate a fornire il sostentamento comune, senza che ci fossero meno bocche a consumarlo; e poiché gli uni avevano bisogno di derrate in cambio del loro ferro, gli altri scoprirono alla fine il segreto di impiegare il ferro per moltiplicare le derrate. Ne nacquero da un lato l'aratura e l'agricoltura, dall'altro l'arte di lavorare i metalli e di moltiplicarne gli usi.

Alla coltivazione delle terre seguì necessariamente la loro spartizione, e dal riconoscimento della proprietà derivarono le prime norme di giustizia; infatti, per attribuire a ciascuno il suo, bisogna che ciascuno possa avere qualcosa; inoltre, poiché gli uomini cominciavano a guardare all'avvenire, rendendosi conto di avere tutti qualche bene da perdere, nessuno si sottraeva al timore di subire le rappresaglie dei torti che poteva arrecare ad altri. Origine tanto più naturale in quanto è impossibile far nascere l'idea della proprietà da qualcosa che non sia la mano d'opera. Non si vede infatti in che modo, meglio che col suo lavoro, l'uomo potrebbe appropriarsi di cose che non ha fatto. Solo il lavoro dando dei diritti al coltivatore sul prodotto della terra che ha arato, gliene conferisce, di conseguenza, anche sul fondo, almeno fino alla raccolta, e così d'anno in anno, costituendo un possesso continuo che si trasforma facilmente in proprietà. Quando gli antichi, dice Grozio, hanno dato a Cerere l'epiteto di legislatrice, e a una festa celebrata in suo onore il nome di Tesmoforie, hanno fatto capire con questo che la divisione delle terre ha prodotto una nuova specie di diritto. Ossia il diritto di proprietà, diverso da quello che risulta dalla legge naturale.

A questo punto le cose avrebbero potuto mantenersi uguali se uguali fossero stati i talenti, e se, per esempio, l'impiego del ferro e il consumo delle derrate si fossero sempre esattamente controbilanciati; ma la proporzione che niente manteneva fu ben presto rotta; il più forte lavorava di più; il più abile traeva miglior partito dal proprio lavoro; il più ingegnoso trovava modo di abbreviarlo; l'agricoltore aveva più bisogno di ferro o il fabbro più bisogno di grano, e, lavorando alla stessa maniera, uno guadagnava di più mentre l'altro stentava a vivere. Così la disuguaglianza naturale si dispiega insensibilmente insieme a quella nata dal caso, e le differenze tra gli uomini, sviluppate dalla diversità delle circostanze, diventano più sensibili, determinano effetti più durevoli, e cominciano ad influire nella medesima proporzione sulla sorte degli individui.

Giunte le cose a questo punto, è facile immaginare il resto. Non mi soffermerò a descrivere la successiva invenzione delle altre arti, il progresso delle lingue, la prova e l'impiego delle capacità, la disuguaglianza delle fortune, l'uso o l'abuso delle ricchezze, né tutti i dettagli che tengon dietro a questi e che tutti possiamo facilmente immaginare. Mi limiterò a gettar solo un colpo d'occhio sul genere umano collocato nel nuovo ordine di cose.

Ed ecco tutte le nostre facoltà sviluppate, la memoria e l'immaginazione in giuoco, l'amor proprio risvegliato, la ragione resa attiva e lo spirito portato quasi al culmine della perfezione che può attingere. Ecco tutte le qualità naturali in azione, la posizione sociale e la sorte di ogni uomo stabilite, non solo in base alla consistenza dei beni e alla possibilità di servire o di nuocere, ma anche allo spirito, alla bellezza, alla forza o alla destrezza, al merito o ai talenti, ed essendo queste qualità le sole che potevano attirare la considerazione, bisognò ben presto possederle o simularle. Bisognò, nel proprio interesse, mostrarsi diversi da ciò che si era in realtà. Essere e parere diventarono due cose del tutto diverse, e dalla distinzione scaturirono il fasto imponente, l'astuzia inganna-

FM 2018-19

trice e tutti i vizi che ne formano il corteo. D'altro lato, ecco l'uomo, che prima era libero e indipendente, assoggettato, per così dire, a tutta la natura da una quantità di nuovi bisogni, e soprattutto assoggettato ai suoi simili di cui diventa in certo senso schiavo, perfino quando ne diventa il padrone: ricco ha bisogno dei loro servizi; povero ha bisogno del loro aiuto, e la mediocrità non lo mette in grado di non farne conto. Bisogna dunque che cerchi senza posa di cointeressarli alla sua sorte, facendo in modo che, di fatto o in apparenza, trovino il loro utile a lavorare per il suo utile; ciò lo rende astuto e ipocrita con gli uni, imperioso e duro con gli altri e lo costringe ad ingannare tutti quelli di cui ha bisogno, quando non può farsi temere e quando non trova il proprio tornaconto a servirli utilmente. Infine l'ambizione che lo divora, l'assillo di elevare la propria relativa fortuna, non tanto per un vero bisogno quanto per collocarsi al disopra degli altri, ispira a tutti gli uomini una cupa inclinazione a nuocersi a vicenda, una segreta gelosia, tanto più pericolosa in quanto, per fare il suo colpo con più sicurezza si maschera spesso da benevolenza; in una parola, concorrenza e rivalità da un lato, conflitto d'interessi dall'altro, e sempre il desiderio nascosto di fare il proprio interesse a spese degli altri. Tutti questi mali sono il primo frutto della proprietà e il corteo inseparabile della disuguaglianza nascente.

Prima che s'inventassero i segni rappresentativi delle ricchezze queste potevano consistere solo in terre e bestiame, i soli beni reali che agli uomini fosse dato possedere. Ora, quando i beni ereditari si furono accresciuti in numero ed estensione fino al punto da coprire l'intero suolo e da essere tutti confinanti tra loro, gli uni non poterono più ingrandirsi se non a spese degli altri, e quelli che non erano del numero perché debolezza o indolenza avevano impedito che, a loro volta, conquistassero una sostanza, diventati poveri senza aver perduto nulla in quanto, mentre tutto mutava intorno a loro, loro soli non erano mutati, furono costretti a ricevere o a strappare il loro sostentamento dalle mani dei ricchi; di qui cominciarono a nascere, a seconda dei diversi caratteri degli uni e degli altri, la dominazione e la schiavitù, o la violenza e le rapine. I ricchi, dal canto loro, avevano appena gustato il piacere di dominare quando, affrettandosi a disprezzare tutti gli altri e servendosi degli antichi schiavi per sottometterne di nuovi, pensarono solo ad assoggettare i loro vicini e ad asservirli; come quei lupi affamati che, se hanno assaggiato una volta la carne umana, rifiutano ogni altro nutrimento e vogliono solo divorare uomini.

A questo modo, i più potenti o i più miserabili considerando la loro forza o i loro bisogni come una specie di diritto ai beni altrui, diritto equivalente, secondo loro, al diritto di proprietà, la rottura dell'uguaglianza fu seguita dal più spaventoso disordine; così, le usurpazioni dei ricchi, il brigantaggio dei poveri, le passioni sfrenate di tutti, soffocando la pietà naturale e la voce ancora debole della giustizia, resero gli uomini avari, ambiziosi e malvagi. Si levò tra il diritto del più forte e quello del primo occupante un perpetuo conflitto che andava sempre a finire in duelli e in uccisioni[S]. La società in sul nascere fece posto al più orribile stato di guerra. Il genere umano avvilito e desolato, non potendo più tornare sui suoi passi e rinunciare alle infelici conquiste che aveva fatto, e operando solo a sua vergogna attraverso l'abuso delle capacità che lo nobilitano, si spinse da sé sull'orlo della rovina.

> Attonitus novitate mali, divesque miserque,
> Effugere optat opes, et quae modo voverat, odit.

Impossibile che gli uomini non abbiano finito col riflettere su una condizione così miserevole e sulle calamità che li schiacciavano. È da credere che i ricchi, soprattutto, non tardassero ad avvertire quanto li danneggiava una perpetua guerra di cui erano soli a far le spese, in cui il rischio della vita era comune e individuale quello dei beni. D'altra parte, di qualunque colore tingessero le loro usurpazioni, si rendevano abbastanza conto del fatto che erano fondate solo su un diritto precario ed abusivo, e che, avendole conquistate solo con la forza, potevano esserne privati con la forza senza avere ragione di lamentarsene. Neanche quelli che si erano arricchiti soltanto con la loro operosità potevano fondare la loro proprietà su titoli migliori. Avevano un bel dire: «Questo muro l'ho costruito io; questo terreno me lo son guadagnato col mio lavoro». «E chi vi ha assegnato i confini? potevano sentirsi rispondere – in virtù di che pretendete esser pagati a nostre spese per un lavoro che non vi abbiamo imposto? Ignorate che una moltitudine di vostri fratelli, muore, o soffre nel bisogno di ciò che voi avete di troppo, e che vi ci sarebbe voluto un consenso espresso ed unanime di tutto il genere umano per poter prelevare sui mezzi di

FM 2018-19

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA
Università di Messina
BIBLIOTECA

sussistenza comune tutto quel che andava al di là del vostro bisogno?». Privo di ragioni valide per giustificarsi e di forze sufficienti per difendersi; capace di schiacciare agevolmente un singolo, ma schiacciato lui stesso da torme di banditi; solo contro tutti, non potendo unirsi, per via delle scambievoli gelosie, con i suoi pari contro dei nemici uniti dalla speranza del comune saccheggio, il ricco, incalzato dalla necessità, finì con l'ideare il progetto più avveduto che mai sia venuto in mente all'uomo; di usare cioè a proprio vantaggio le forze stesse che lo attaccavano, di fare dei propri avversari i propri difensori, di ispirare loro altre massime e di dar loro altre istituzioni che gli fossero favorevoli quanto il diritto naturale gli era contrario.

In questa prospettiva, dopo avere esposto ai suoi vicini l'orrore di una situazione che li armava tutti gli uni contro gli altri, che rendeva i loro possessi altrettanto onerosi dei loro bisogni, dove nessuna condizione, né povera né ricca, offriva sicurezza, inventò facilmente speciose ragioni per trarli ai suoi scopi. «Uniamoci, disse, per salvaguardare i deboli dall'oppressione, tenere a freno gli ambiziosi e garantire a ciascuno il possesso di quanto gli appartiene; stabiliamo degli ordinamenti di giustizia e di pace a cui tutti, nessuno eccettuato, debbano conformarsi, e che riparino in qualche modo i capricci della fortuna sottomettendo senza distinzione il potente ed il debole a doveri scambievoli. In una parola, invece di volgere le nostre forze contro noi stessi, concentriamole in un potere supremo che ci governi con leggi sagge, proteggendo e difendendo tutti i membri dell'associazione, respingendo i comuni nemici e mantenendoci in un'eterna concordia».

Bastava molto meno di un discorso del genere per trascinare degli uomini grossolani, facili da lusingare, che, d'altra parte, avevano troppe questioni da dirimere tra loro per poter fare a meno di arbitri, e troppa avarizia e ambizione per potere a lungo fare a meno di padroni. Tutti corsero incontro alle catene convinti di assicurarsi la libertà; infatti avevano senno sufficiente per avvertire i vantaggi d'una costituzione politica, ma non esperienza sufficiente per prevederne i pericoli; i più capaci di fiutare in precedenza gli abusi erano proprio quelli che contavano di profittarne, e perfino i saggi videro che bisognava risolversi a sacrificare una parte della loro libertà alla conservazione dell'altra, come un ferito si fa tagliare un braccio per salvare il resto del corpo.

Questa fu, almeno è probabile, l'origine della società e delle leggi, che ai poveri fruttarono nuove pastoie e ai ricchi nuove forze[T], distruggendo senza rimedio la libertà naturale, fissando per sempre la legge della proprietà e della disuguaglianza, facendo d'una accorta usurpazione un diritto irrevocabile, e assoggettando ormai, a vantaggio di pochi ambiziosi, tutto il genere umano al lavoro, alla servitù e alla miseria. È facile vedere come la fondazione di una sola società rese indispensabile quella di tutte le altre e come, per tener testa a forze riunite, bisognò, a propria volta, riunirsi. Le società, moltiplicandosi o estendendosi rapidamente, non tardarono a coprire l'intera superficie terrestre, e divenne impossibile scoprire nell'universo un solo angolo dove affrancarsi dal giogo e sottrarsi alla spada, spesso male impugnata, che ogni uomo vide in perpetuo sospesa sulla propria testa. Divenuto così il diritto civile la norma comune dei cittadini, la legge di natura rimase in vigore solo tra le diverse società, dove, sotto il nome di diritto delle genti, fu temperata da qualche tacita convenzione per rendere possibile il commercio e per supplire alla pietà naturale che, perdendo nel rapporto tra società quasi tutta la forza che aveva nel rapporto da uomo a uomo, si trova ormai solo in qualche grande anima cosmopolita che supera le barriere immaginarie poste a dividere i popoli, e, come l'essere sovrano che l'ha creata, abbraccia tutto il genere umano nella propria benevolenza.

I corpi politici restando così tra di loro nello stato di natura risentirono ben presto degl'inconvenienti che avevano forzato i singoli ad abbandonarlo, e i danni furono anche più funesti fra questi grandi corpi di quel che non fossero stati prima, tra gl'individui di cui i corpi si componevano. Ne derivarono le guerre nazionali, le battaglie, le uccisioni, le rappresaglie che fanno fremere la natura e colpiscono la ragione, e tutti gli orribili pregiudizi che collocano fra le virtù l'onore di spargere sangue umano. Le persone più oneste impararono a includere tra i loro doveri quello di sgozzare i loro simili; infine si videro gli uomini massacrarsi a migliaia senza saper perché; e si commettevano più delitti in un solo giorno di battaglia, più atrocità nella conquista di una città sola, di quanti, nello stato di natura, se ne fossero commessi nel corso d'interi secoli sulla faccia della terra. Questi i primi effetti che possiamo intravvedere della divisione del genere umano in diverse società. Torniamo alla loro formazione.

FM 2018-19

So che molti hanno assegnato alle società politiche altre origini, come la conquista da parte del più forte o l'unione dei deboli; la scelta fra queste cause è indifferente per quel che voglio dimostrare; tuttavia quella che ho esposta mi sembra la più naturale per le seguenti ragioni: 1. Nel primo caso, il diritto di conquista non essendo un diritto non ha potuto fondarne un altro, restando sempre il conquistatore e i popoli conquistati in stato di guerra tra loro, a meno che la nazione, restituita a completa libertà, non scelga volontariamente il vincitore come capo. Fino a quel momento, per quante capitolazioni si siano fatte, essendo queste fondate solo sulla violenza, e quindi, per questo, nulle, partendo da tale ipotesi non si può avere né vera società, né corpo politico, né altro diritto oltre quello del più forte. 2. Queste parole, *forte* e *debole*, sono equivoche nel secondo caso; nell'intervallo tra l'istituzione del diritto di proprietà o del primo occupante e quella dei governi politici il senso di questi termini si rende meglio con le parole *povero* e *ricco*, perché in effetti, quando ancora non c'erano leggi, un uomo, per assoggettare i suoi pari, non aveva altro mezzo che attaccare i loro beni o farli in qualche modo partecipi dei suoi. 3. I poveri, avendo solo la libertà da perdere, avrebbero commesso una grossa pazzia privandosi volontariamente del solo bene che fosse loro rimasto senza ottener nulla in compenso; mentre far del male ai ricchi, che erano sensibili, per così dire, in tutte le parti dei loro beni, era molto più facile e quindi, per salvaguardarsi, dovevano essi prendere più precauzioni; e, infine, è ragionevole supporre che una cosa sia stata escogitata da chi ne trae un utile piuttosto che da chi ne subisce un danno.

Il governo nascente non ebbe una forma costante e regolare. La mancanza di filosofia e di esperienza lasciava scorgere solo gl'inconvenienti del momento, mentre agli altri si cercava un rimedio solo via via che si presentavano. Nonostante tutto il lavoro dei legislatori più saggi, lo stato politico restò sempre imperfetto perché era a un dipresso opera del caso; era cominciato male e il tempo, scoprendone i difetti e suggerendo rimedi non giunse mai a riparare i vizi della costituzione. Non si finiva mai di metter toppe, mentre sarebbe stato necessario far piazza pulita e buttar via i vecchi materiali, come fece Licurgo a Sparta, per poi costruire un buon edificio. Agl'inizi, la società si ridusse ad alcune convenzioni generali che tutti i privati si impegnavano ad osservare e di cui

la comunità si rendeva garante verso ciascuno di loro. Fu necessario che l'esperienza dimostrasse quanto una simile costituzione era debole e quanto era facile ai trasgressori evitare l'incriminazione o il castigo delle colpe di cui solo il pubblico doveva essere testimone e giudice; fu necessario che la legge venisse elusa in mille modi; fu necessario che inconvenienti e disordini si moltiplicassero continuamente perché, alla fine, si pensasse ad affidare a determinati individui il pericoloso deposito dell'autorità pubblica e si commettesse a dei magistrati la cura di fare osservare le deliberazioni del popolo; perché non è il caso di discutere seriamente l'ipotesi che i capi venissero scelti prima che la confederazione fosse fatta, e che i ministri delle leggi esistessero prima delle leggi stesse.

Né sarebbe più ragionevole credere che i popoli, fin dal primo momento, si siano gettati in braccio a un padrone assoluto, incondizionatamente e irrevocabilmente, e che il primo mezzo di provvedere alla comune sicurezza escogitato da uomini fieri e indomiti sia stato di precipitarsi nella schiavitù. Infatti, perché si sono dati dei capi, se non per esserne difesi contro l'oppressione, protetti nei beni, nelle libertà, nella vita, che sono, per così dire, gli elementi costitutivi del loro essere? Ora, dato che nelle relazioni da uomo a uomo il peggio che possa accadere all'uno è di ritrovarsi a discrezione di un altro, non sarebbe stato contrario al buon senso cominciare con lo spogliarsi, per consegnarle in mano a un capo, delle sole cose per la cui conservazione si richiedeva il suo aiuto? Quale adeguato corrispettivo il capo avrebbe potuto offrire ai popoli, in cambio di tanto diritto? e, se avesse osato esigerlo con la scusa di difenderli, non avrebbe forse ricevuto senz'altro la risposta dell'apologo: «Che può farci di peggio il nemico?». Pertanto, senza possibilità di contestazione, la massima fondamentale del diritto politico è che i popoli si sono dati dei capi perché difendessero la loro libertà e non perché li asservissero. «Se abbiamo un principe, diceva Plinio a Traiano, è perché ci guardi dall'avere un padrone».

I politici costruiscono sull'amore della libertà gli stessi sofismi che i filosofi hanno costruito sullo stato di natura; in base alle cose che vedono giudicano di cose molto diverse che non hanno visto, e attribuiscono agli uomini una naturale inclinazione alla schiavitù in base alla pazienza con cui quelli che hanno sott'occhio sopportano la loro, senza pensare che accade per la libertà come per l'innocenza e la virtù, di cui si avverte il pregio solo quando se

FM 2018-19

ne gode, mentre se ne perde il gusto appena vanno perdute. Conosco le delizie del tuo paese, diceva Brasida a un satrapo che paragonava la vita di Sparta a quella di Persepoli, ma tu non puoi conoscere i piaceri del mio.

Come un corsiero indomito arruffa la criniera, batte col piede la terra e si dibatte impetuoso al solo avvicinarsi del morso, mentre un cavallo domato sopporta paziente il frustino e gli speroni, l'uomo barbaro non piega la testa al giogo che l'uomo civilizzato sopporta senza lamentarsi, e preferisce la più tempestosa libertà a una tranquilla schiavitù. Le disposizioni dell'uomo pro o contro la schiavitù non vanno dunque giudicate dall'avvilimento dei popoli asserviti, ma dai prodigi che hanno compiuto tutti i popoli liberi per garantirsi dall'oppressione. I primi, lo so, non fanno che vantare la pace e la tranquillità che godono in catene e *miserrimam servitutem pacem appellant*; ma quando vedo gli altri sacrificare piaceri, pace, ricchezze, potenza, e persino la vita alla conservazione di questo solo bene tanto spregiato da chi lo ha perduto; quando vedo animali nati in libertà che, aborrendo la schiavitù, si rompono la testa contro le sbarre della loro prigione; quando vedo moltitudini di selvaggi completamente nudi sprezzare i piaceri degli Europei e sfidare la fame, il fuoco, il ferro e la morte per conservare solo la loro indipendenza, sento che ragionare di libertà non spetta agli schiavi.

Quanto all'autorità paterna da cui molti hanno fatto derivare il governo assoluto e la società in genere, senza ricorrere alle prove del contrario offerte da Locke e da Sidney, basta rilevare come nulla al mondo sia più lontano dal feroce spirito del dispotismo della dolcezza di questa autorità, volta più al vantaggio di chi obbedisce che all'utilità di chi comanda; per la legge di natura il padre è padrone del figlio solo finché il figlio ha bisogno del suo aiuto; poi diventano uguali, e allora il figlio, pienamente indipendente dal padre, gli deve solo rispetto, non obbedienza; la riconoscenza infatti è sì un dovere a cui bisogna adempiere, ma non un diritto che si possa esigere. Invece di dire che la società civile deriva dal potere paterno, bisognava dire l'opposto, che questo potere trae dalla società la maggiore sua forza: un individuo fu riconosciuto come padre di molti altri solo quando questi restarono riuniti intorno a lui. I beni di cui il padre è veramente il padrone sono i legami che mantengono i figli in un rapporto di dipendenza con lui; ed

egli può farli partecipi della successione solo nella misura in cui avranno bene meritato di lui con una continua deferenza alle sue volontà. Ora, i sudditi, lungi dal potersi aspettare simili favori dal despota, che li possiede in proprio, loro e tutto ciò che posseggono – o almeno questa è la sua pretesa – sono ridotti a ricevere come un favore ciò che permette conservino dei loro propri beni; egli fa giustizia quando li spoglia; fa grazia quando li lascia vivere.

Continuando in quest'esame dei fatti attraverso il diritto, non troveremo nessuna solidità o verità nella fondazione volontaria della tirannia, e difficile sarebbe dimostrare la validità di un contratto che obbligherebbe una sola delle due parti, mettendo tutto da una parte e nulla dall'altra e risolvendosi esclusivamente nel danno di colui che s'impegna. Anche oggi tale un odioso sistema è ben lungi dall'essere quello dei saggi e buoni monarchi, e soprattutto dei re di Francia, come si può vedere da diversi luoghi dei loro editti e, in particolare, dal seguente passaggio di uno scritto celebre, pubblicato nel 1667, in nome e per ordine di Luigi XIV. «Non si dica pertanto che il sovrano non è soggetto alle leggi del suo Stato, poiché l'affermazione opposta è una verità del diritto delle genti che l'adulazione ha talvolta contestato, ma che i buoni prìncipi hanno sempre difeso come una divinità tutelare dei loro Stati. Quanto più legittimo dire col saggio Platone che la perfetta felicità di un regno consiste nell'obbedienza dei sussidi al principe, del principe alla legge, e nella giustizia della legge, sempre rivolta al pubblico bene!» Non mi soffermerò a esaminare se, essendo la libertà la più nobile facoltà umana, non significhi degradare la propria natura, mettersi al livello delle bestie schiave dell'istinto, addirittura offendere l'autore del proprio essere, il rinunciare senza riserva al più prezioso di tutti i suoi doni, il sottomettersi a tutti i delitti che egli ci vieta, per compiacere a un padrone feroce o insensato, e se questo sublime artefice debba essere più ferito dalla distruzione o dal disonore dell'opera sua più bella. Mi limiterò a chiedere con qual diritto quelli che non hanno temuto di avvilire se stessi fino a questo punto hanno potuto sottoporre alla stessa ignominia la loro discendenza, rinunziando in suo nome a beni che non le spettano in grazia della loro liberalità, e senza i quali la vita stessa riesce onerosa a quanti ne sono degni.

Pufendorf sostiene che, come si trasferiscono ad altri i propri beni attraverso convenzioni e contratti, si può rinunciare alla pro-

FM 2018-19

pria libertà a favore di qualcuno. Ma il suo mi sembra un pessimo ragionamento; in primo luogo, infatti, il bene da me alienato mi diventa cosa del tutto estranea e il cui abuso mi è indifferente; ma mi importa che non si abusi della mia libertà, e non posso, senza rendermi colpevole del male che sarò forzato a fare, espormi a diventare strumentò di delitto. Inoltre, essendo il diritto di proprietà solo il frutto di convenzioni e istituzioni umane, ogni uomo può disporre a suo piacere di quel che possiede; ma non è lo stesso dei doni essenziali della natura, come la vita e la libertà, di cui a ciascuno è permesso godere e di cui è per lo meno dubbio che si abbia diritto di spogliarsi. Togliendosi l'una si degrada il proprio essere; togliendosi l'altra lo si annienta, per quanto sta in noi; e poiché nessun bene temporale può compensare dell'una e dell'altra, rinunciarvi, qualunque fosse il prezzo, sarebbe offendere a un tempo la natura e la ragione. Ma quand'anche si potesse rinunciare alla propria libertà come ai propri beni, la differenza resterebbe grandissima per i figli che non possono godere dei beni del padre se non ereditandone il diritto, mentre, essendo la libertà un dono che vien loro dalla natura in quanto sono uomini, i padri non hanno alcun diritto di privarneli; sicché, come per stabilire la schiavitù si è dovuto far violenza alla natura, così, per rendere perpetuo questo diritto, si è dovuto cambiarla. E i giureconsulti che si sono gravemente pronunciati nel senso che il figlio di una schiava nascerebbe schiavo, hanno deciso in altri termini che un uomo non nascerebbe uomo.

Mi sembra dunque certo che non solo i governi non hanno cominciato col potere arbitrario, che ne è soltanto la corruzione, il termine estremo, e che li riporta infine alla sola legge del più forte di cui furono in origine il rimedio, ma che quand'anche fossero cominciati così, questo potere per sua natura illegittimo non poté servire di fondamento ai diritti della società, né, quindi, alla disuguaglianza per istituzione.

Senza entrare ora nelle ricerche che ancora restano da fare sulla natura del patto fondamentale di ogni governo, mi limito, seguendo l'opinione comune, a prendere qui in considerazione l'istituzione del corpo politico come un vero contratto tra il popolo e i capi da esso scelti; contratto con cui le due parti s'impegnano all'osservanza delle leggi che vi sono stipulate e che costituiscono i vincoli della loro unione. Avendo il popolo riunito, a proposito

dei rapporti sociali, tutte le sue volontà in una sola, tutti gli articoli in cui si esplica tale volontà diventano altrettante leggi fondamentali che vincolano tutti i membri dello stato, senza nessuna eccezione; una di queste leggi regola la scelta e il potere dei magistrati incaricati di vegliare all'esecuzione delle altre. Questo potere si estende a tutto ciò che può mantenere la costituzione senza arrivare a cambiarla. Vi si uniscono degli onori atti a conferire dignità alle leggi e ai loro ministri, e, per questi personalmente, delle prerogative rivolte a compensarli del faticoso lavoro richiesto da una buona amministrazione. Il magistrato, dal canto suo, s'impegna a usare il potere a lui affidato solo secondo l'intenzione di chi lo ha designato, a mantenere ciascuno nel pacifico godimento di ciò che gli appartiene, e a preferire, in ogni occasione, la pubblica utilità al proprio interesse personale.

Prima che l'esperienza avesse dimostrato, o che la conoscenza del cuore umano avesse fatto prevedere gl'inevitabili abusi di tale costituzione, questa dové apparire tanto migliore in quanto le persone incaricate di vegliare al suo mantenimento erano le più interessate personalmente alla cosa; infatti, fondandosi la magistratura e i suoi diritti solo sulle leggi fondamentali, distrutte queste i magistrati cesserebbero di essere legittimi, il popolo non sarebbe più tenuto all'obbedienza, e, non essendo il magistrato ma la legge a costituire l'essenza dello stato, ognuno rientrerebbe di diritto nella sua libertà naturale.

Per poco che ci si rifletta attentamente, nuove ragioni verranno a confermare la nostra conclusione, e la natura stessa del contratto mostrerà che questo non può essere irrevocabile. Infatti, se non ci fosse un potere più elevato che potesse garantire la fedeltà ai patti da parte dei contraenti e costringerli all'adempienza dei reciproci impegni, le parti resterebbero sole a giudicare in causa propria, e ognuna avrebbe sempre il diritto di rinunciare al contratto, non appena l'altra – a suo giudizio – ne violasse le condizioni, o queste non le convenissero più. Su questo principio sembra potersi fondare il diritto di abdicare. Ora, limitandoci a considerare, come stiamo facendo, solo l'istituzione umana, se il magistrato che detiene tutto il potere e che riscuote tutti i vantaggi del contratto, ha tuttavia il diritto di rinunciare all'autorità, a maggior ragione, il popolo, che paga per tutti gli errori dei capi, dovrebbe avere il diritto di rinunciare alla subordinazione. Ma le spaventose contese e gl'innumerevoli

FM 2018-19

disordini che comporterebbe di necessità questo pericoloso potere, meglio di tutto mostrano quanto ai governi umani occorresse una base più solida della pura ragione, e quanto fosse necessario alla pubblica pace che la volontà divina intervenisse per conferire all'autorità sovrana un carattere sacro e inviolabile togliendo ai sudditi il funesto diritto di disporne. Se il bene fatto dalla religione agli uomini si riducesse a questo, sarebbe abbastanza perché tutti gli uomini dovessero amarla e accettarla, anche coi suoi abusi, poiché essa risparmia più sangue di quanto il fanatismo non ne faccia versare. Ma seguiamo il filo della nostra ipotesi.

Le diverse forme di governo traggono la loro origine dalle differenze più o meno sensibili che intercorrevano tra i privati al momento della fondazione. Un uomo emergeva per potenza, virtù, ricchezza, o credito? Egli solo fu eletto magistrato e si ebbe uno stato monarchico. Se molti, press'a poco alla pari, prevalevano su gli altri, furono eletti in gruppo e si ebbe un'aristocrazia; quelli tra cui minore era la disparità di fortuna e di talenti, e che meno si erano allontanati dallo stato di natura, mantennero in comune l'amministrazione suprema e formarono una democrazia. Il tempo verificò quale di queste forme fosse la più vantaggiosa per gli uomini. Gli uni restarono sottomessi solo alle leggi; gli altri ben presto obbedirono a dei padroni. I cittadini vollero conservare la loro libertà; i sudditi pensarono solo a toglierla ai loro vicini, non potendo sopportare che altri godessero di un bene di cui loro non godevano più. In una parola, da un lato si ebbero le ricchezze e le conquiste, dall'altro la felicità e la virtù.

In questi diversi governi, agli inizi, tutte le magistrature furono elettive; e quando non era la ricchezza a prevalere, si accordava la preferenza al merito che dà un ascendente naturale, e all'età che conferisce esperienza negli affari e sangue freddo nelle deliberazioni. Gli anziani fra gli ebrei, i geronti a Sparta, il senato a Roma, e l'etimologia stessa della nostra parola *signore* mostrano quanto era rispettata una volta la vecchiaia. Più le elezioni cadevano su uomini in età avanzata, più diventavano frequenti, e più le difficoltà si facevano sentire; cominciarono i brogli, si formarono le fazioni, i partiti s'inasprirono, le guerre civili divamparono, infine il sangue dei cittadini fu sacrificato al preteso benessere dello Stato, e ci si ritrovò sul punto di ricadere nell'antica anarchia. L'ambizione dei maggiorenti profittò delle circostanze per tramandare le cari-

che nelle loro famiglie; il popolo, già avvezzo alla soggezione, alla tranquillità e ai comodi della vita, e ormai incapace di spezzare le proprie catene, accettò di appesantire il proprio giogo per consolidare la propria tranquillità; e così i capi, divenuti tali per diritto ereditario, si abituarono a guardare alla loro magistratura come a un possesso di famiglia, e a considerare se stessi come i padroni dello stato di cui, in origine, erano solo gli ufficiali, a chiamare i loro concittadini loro schiavi, a contarli, come bestiame, nel numero delle cose di loro proprietà, e a chiamare se stessi uguali agli dèi e re dei re.

Seguendo il progresso della disuguaglianza in queste varie rivoluzioni, ne individuiamo la prima tappa nella fondazione della legge e del diritto di proprietà; la seconda nell'istituzione della magistratura; la terza ed ultima, nella trasformazione del potere legittimo in potere arbitrario; sicché la condizione di ricco e di povero fu autorizzata dalla prima epoca, quella di potente e di debole dalla seconda, e dalla terza quella di padrone e di schiavo, che è l'ultimo grado della disuguaglianza, il termine a cui finiscono col mettere capo tutti gli altri, fino a quando nuovi rivolgimenti non sgretolano del tutto il governo o lo ravvicinano all'istituzione legittima.

Per intendere la necessità di tale processo, più dei motivi della fondazione del corpo politico, bisogna considerare la forma che esso prende nella sua realizzazione e gl'inconvenienti che porta con sé; infatti i vizi che rendono necessarie le istituzioni sociali sono i medesimi che ne rendono inevitabili gli abusi; e poiché – eccetto che a Sparta, dove la legge vegliava principalmente sull'educazione dei ragazzi, e dove Licurgo stabilì dei costumi che rendevano l'aggiunta delle leggi quasi superflua – le leggi, essendo in genere meno forti delle passioni, tengono a freno gli uomini senza mutarli, sarebbe facile provare che ogni governo capace di procedere sempre, senza corrompersi o alterarsi, nella scrupolosa osservanza dei fini proposti alla sua istituzione, sarebbe stato istituto senza necessità, e che un paese, dove nessuno eludesse le leggi o abusasse della magistratura, non avrebbe bisogno né di magistrati né di leggi.

Le distinzioni politiche portano necessariamente a distinzioni civili. La disuguaglianza crescente fra il popolo e i suoi capi si fa presto sentire fra i privati, diversificandosi in mille maniere a seconda delle passioni, dei talenti, delle circostanze. Il magistrato

FM 2018-19

non potrebbe usurpare un potere illegittimo senza crearsi una cerchia di creature a cui è costretto a cederne una parte. D'altro lato i cittadini, non lasciandosi opprimere se non in quanto trascinati da un'ambizione cieca e volgendo i loro sguardi piuttosto in basso che non in alto, finiscono con l'amare più il dominio che l'indipendenza e accettano di portare delle catene pur di imporne a loro volta ad altri. È molto difficile ridurre all'obbedienza chi non aspira a comandare, e il politico più abile non giungerebbe a ridurre in soggezione degli uomini che desiderano solo di essere liberi; ma la disuguaglianza si diffonde senza difficoltà fra le anime ambiziose e vili, sempre pronte a correre i rischi della fortuna e a dominare o servire, quasi indifferentemente, a seconda che essa volge o no in loro favore. Così, a un certo momento, gli occhi del popolo dovettero essere a tal punto abbacinati che i suoi capi avevano solo da dire al più piccolo degli uomini: «Sii grande, tu e tutta la tua stirpe», e subito pareva grande a tutti come a se stesso, e i suoi discendenti diventavano sempre più grandi, man mano che si allontanavano da lui; più la causa era remota ed incerta, più l'effetto aumentava; più fannulloni c'erano in una famiglia, più la famiglia diventava illustre.

Se fosse questo il luogo di entrare in particolari, potrei spiegare facilmente come la disuguaglianza di credito e di autorità diventi inevitabile tra i privati[U] non appena, riuniti in una medesima società, sono costretti a confrontarsi tra loro e a tener conto delle differenze che trovano nella continuità dei mutui rapporti a cui sono tenuti. Tali differenze sono di varie specie; ma, in genere, la ricchezza, la nobiltà o il grado, la potenza e il merito personale essendo le principali distinzioni sul cui metro ci si misura in società, proverei che l'accordo o il contrasto di queste forze diverse è l'indice più certo di una buona o cattiva costituzione dello stato. Mostrerei che tra queste quattro sorta di disuguaglianza, mentre le qualità personali sono all'origine di tutte le altre, la ricchezza è l'ultima, alla quale infine esse si riducono perché, più immediatamente utile al benessere e più facile da comunicarsi, viene agevolmente impiegata per comprare tutto il resto. Osservazione che permette di giudicare con sufficiente esattezza della misura in cui ogni popolo si è allontanato dalla sua primitiva istituzione e del cammino che ha fatto verso il termine estremo della corruzione. Infine sottolineerei come questo universale desiderio di reputa-

zione, di onori e di distinzioni che ci divora tutti eserciti e metta a confronto i talenti e le forze, come ecciti e moltiplichi le passioni, e come, rendendo gli uomini tutti concorrenti, rivali o piuttosto nemici, sia ogni giorno causa di rovesci, di successi e di catastrofi d'ogni specie mettendo in lizza tanti aspiranti per lo stesso palio. Mostrerei che a questa sete di far parlare di noi, a questa brama di distinguerci che ci proietta quasi in permanenza fuori di noi stessi, noi dobbiamo ciò che vi ha di meglio e di peggio tra gli uomini, le nostre virtù e i nostri vizi, le nostre scienze e i nostri errori, i nostri conquistatori e i nostri filosofi, ossia una quantità di cose cattive in confronto a un piccolo numero di buone. Potrei infine provare che, se si vede un pugno di potenti e di ricchi al culmine della grandezza e della fortuna, mentre la folla striscia nell'oscurità e nella miseria, ciò si deve al fatto che i primi tengono in pregio le cose di cui godono solo in quanto gli altri ne sono privati, e che, senza mutar condizione, smetterebbero di essere felici se il popolo smettesse di essere miserabile.

Ma questi particolari per sé soli offrirebbero materia a un'opera considerevole in cui si peserebbero i vantaggi e gl'inconvenienti di ogni governo, relativamente ai diritti dello stato di natura, e nella quale si svelerebbero tutte le facce diverse sotto cui la disuguaglianza si è presentata fino ad oggi e potrà presentarsi nel corso dei secoli a seconda della natura di questi governi e dei rivolgimenti che necessariamente il tempo vi produrrà. Si vedrebbe la moltitudine oppressa all'interno a causa delle stesse precauzioni che aveva preso contro le minacce provenienti dall'esterno; si vedrebbe l'oppressione crescere di continuo senza che gli oppressi possano mai sapere fin dove si spingerà, né quali mezzi legittimi rimarranno in loro potere per arginarla. Si vedrebbero i diritti dei cittadini e le libertà delle nazioni spegnersi a poco a poco e le proteste dei deboli trattate da mormorazioni sediziose. Si vedrebbe la politica restringere a una parte mercenaria del popolo l'onore di difendere la causa comune; si vedrebbe derivarne la necessità delle imposte; il contadino scoraggiato abbandonare il suo campo anche in tempo di pace e lasciare l'aratro per cingere la spada. Si vedrebbero nascere le regole funeste e bizzarre del punto d'onore. Si vedrebbero i difensori della patria divenirne prima o poi nemici, tenere il pugnale costantemente levato sui concittadini; e verrebbe un giorno in cui li sentiremmo dire all'oppressore del loro paese:

FM 2018-19

Pectore si fratris gladium juguloque parentis
Condere me jubeas, gravidaeque in viscera partu
Conjugis, invita peragam tamen omnia dextra.

Dall'estrema disuguaglianza delle condizioni e delle fortune, dalla diversità delle passioni e dei talenti, dalle arti inutili, dalle arti perniciose, dalle scienze frivole verrebbe fuori una caterva di pregiudizi, ugualmente contrari alla ragione, alla felicità e alla virtù; si vedrebbe fomentare dai capi tutto ciò che può indebolire degli uomini riuniti spezzandone l'unità; tutto ciò che può conferire alla società l'apparenza della concordia gettandovi il seme della reale discordia; tutto ciò che può ispirare alle diverse classi diffidenza e odio reciproci attraverso il conflitto dei loro diritti e dei loro interessi, e fortificare, in conseguenza, il potere che tutti li comprime.

Dal seno di questo disordine e di queste rivoluzioni il dispotismo, levando un po' alla volta la sua testa ripugnante e divorando tutto ciò che potesse scorgere di buono e di sano in ogni parte dello stato, giungerebbe infine a calpestare le leggi e il popolo e a stabilirsi sulle rovine della repubblica. Quest'ultimo cambiamento sarebbe preceduto da tempi di torbidi e di calamità: ma alla fine il mostro inghiottirebbe tutto, e i popoli non avrebbero più né capi né leggi, ma solo dei tiranni. E da questo momento non ci sarebbe più questione di costumi o di virtù; infatti il dispotismo, *cui ex honesto nulla est spes*, ovunque regni non tollera nessun altro padrone; appena parla, non si ha da consultare né probità né dovere: la più cieca obbedienza è la sola virtù che resti agli schiavi.

È qui l'ultimo sbocco della disuguaglianza e il punto d'arrivo che chiude il circolo toccando il punto da cui siamo partiti. Qui tutti i privati tornano ad essere uguali, perché non sono niente, e i sudditi non avendo altra legge oltre la volontà del padrone, né il padrone altra norma oltre le proprie passioni, le nozioni relative al bene e i principi di giustizia tornano di nuovo a svanire. A questo punto tutto si riporta alla sola legge del più forte, e quindi a un nuovo stato di natura diverso da quello con cui abbiamo cominciato, in quanto l'uno era lo stato di natura nella sua purezza, mentre quest'altro è frutto di un eccesso di corruzione. D'altra parte tra i due stati c'è così poca differenza, e il contratto di governo è a tal segno logorato dal dispotismo, che il despota è il padrone soltanto finché

resta il più forte, e non appena riescono a cacciarlo non ha diritto di reclamare contro la violenza. La sommossa che finisce con lo strangolare o detronizzare un sultano è un atto che ha la stessa validità giuridica di quelli con cui il sultano il giorno prima, disponeva delle vite e degli averi dei sudditi. Si manteneva con la sola forza, con la sola forza viene rovesciato. Tutto si svolge così secondo l'ordine naturale e qualunque sia l'esito di queste brevi e frequenti rivoluzioni, nessuno può lamentarsi dell'ingiustizia altrui, ma solo della propria imprudenza o della propria sfortuna.

Scoprendo e seguendo così le vie dimenticate e perdute che dallo stato naturale hanno dovuto portare l'uomo allo stato civile; ristabilendo con le posizioni intermedie che ho indicato quelle che l'incalzare del tempo mi ha fatto sopprimere o che l'immaginazione non mi ha suggerito; ogni lettore attento dovrà per forza essere colpito dall'immenso intervallo che separa i due stati. In questa lenta successione di cose vedrà la soluzione di un'infinità di problemi morali e politici che i filosofi non possono risolvere. Si renderà conto che il genere umano di un'età non essendo il genere umano di un'altra età, la ragione per cui Diogene non trovava l'uomo è che cercava fra i suoi contemporanei l'uomo d'un tempo che non era più; Catone – dirà – perì con Roma e con la libertà perché nel suo secolo era fuori posto, e il più grande degli uomini riuscì solo a stupire quel mondo che cinquecento anni prima avrebbe governato. In una parola, capirà come l'anima e le passioni umane alterandosi insensibilmente cambiano per così dire di natura; perché i nostri bisogni ed i nostri piaceri, a lungo andare, mutano oggetto; perché, dileguandosi un po' alla volta l'uomo originario, la società non offre più agli occhi del saggio se non un'accozzaglia di uomini artificiali e di passioni fittizie che sono il prodotto di tutte queste nuove relazioni e che non hanno nessun vero fondamento nella natura. Ciò che impariamo in proposito dalla riflessione ci vien confermato pienamente dall'osservazione: l'uomo selvaggio e l'uomo civilizzato sono tanto diversi nel fondo del cuore e delle inclinazioni che quanto fa la felicità suprema dell'uno ridurrebbe l'altro alla disperazione. Il primo respira solo pace e libertà, chiede solo di vivere e di starsene in ozio, e nemmeno l'atarassia dello stoico è paragonabile alla sua profonda indifferenza per ogni altra cosa. Al contrario, il cittadino sempre in faccende, suda, si agita, si tormenta senza posa per cercare occupazioni sempre più labo-

FM 2018-19

riose; lavora fino alla morte, corre addirittura alla morte per essere in grado di vivere, oppure rinuncia alla vita in vista dell'immortalità. Fa la corte ai grandi che odia e ai ricchi che disprezza; non risparmia nulla pur di ottenere l'onore di servirli; si vanta orgogliosamente della propria bassezza e della loro protezione, e fiero della propria condizione di schiavo, parla con disdegno di chi non ha l'onore di condividerla. Che spettacolo per un caraibo i faticosi e invidiati lavori di un ministro europeo! Quante morti crudeli non preferirebbe il pigro selvaggio all'orrore di una simile vita, che spesso neanche è addolcita dal piacere di fare il bene! Ma per cogliere lo scopo di tante cure bisognerebbe che queste parole, *potenza* e *reputazione*, avessero un senso per il suo spirito, che imparasse come vi sia una sorta di uomini che tengono in conto gli sguardi del resto dell'universo, e che sanno essere felici e contenti di sé in base alla testimonianza altrui piuttosto che alla propria. Tale è in effetti, la causa vera di tutte queste differenze: il selvaggio vive in se stesso; l'uomo socievole, sempre proiettato fuori di sé, non sa vivere che nell'opinione degli altri, ed è, per così dire, solo dal loro giudizio che trae il senso della propria esistenza. Non rientra nel mio tema il dimostrare come da una tale disposizione nasca tanta indifferenza per il bene e il male, insieme a tanti bei discorsi di morale; come, riducendosi tutto all'apparenza, tutto diventi finzione e commedia: onore, amicizia, virtù e spesso gli stessi vizi, di cui si scopre infine il modo di gloriarsi; come, in una parola, chiedendo sempre agli altri ciò che siamo e non osando mai interrogare in proposito noi stessi, in mezzo a tanta filosofia, umanità, educazione e a tante massime sublimi, finiamo solo con l'avere una facciata ingannevole e frivola, onore senza virtù, ragione senza saggezza, piacere senza felicità. Mi basta di aver provato che lo stato originario dell'uomo non è questo, e che solo lo spirito della società, con la disuguaglianza che essa genera, muta e altera così tutte le inclinazioni naturali.

Ho cercato di esporre l'origine e il progresso della disuguaglianza, la costituzione e l'abuso delle società politiche, per quanto queste cose si possono ricavare dalla natura dell'uomo coi soli lumi di ragione, indipendentemente dai dogmi sacri che danno all'autorità sovrana la sanzione del diritto divino. Dalla mia esposizione consegue che la disuguaglianza, essendo pressoché nulla nello stato di natura, trae la propria forza e il proprio incremento dal-

lo sviluppo delle nostre facoltà e dal progresso dello spirito umano, divenendo infine stabile e legittima per l'istituzione della proprietà e delle leggi. Ne consegue pure che la disuguaglianza morale, autorizzata dal solo diritto positivo, è contraria al diritto naturale ogni volta che non risulta in proporzione con la disuguaglianza fisica; distinzione che determina a sufficienza ciò che si deve pensare in proposito della specie di disuguaglianza che regna fra tutti i popoli civilizzati; poiché, ovviamente, è contro la legge di natura, comunque vogliamo definirla, che un bambino comandi a un vecchio, che un imbecille guidi un saggio, e che un pugno d'uomini rigurgiti di cose superflue, mentre la moltitudine affamata manca del necessario.

FM 2018-19

IV.
Dalla giustizia strutturale alla giustizia globale

FM 2018-19

IV.1. La giustizia trasformazionale
[da Rawls, *Una teoria della giustizia*]

In questo capitolo introduttivo illustrerò alcune idee fondamentali della teoria della giustizia che intendo sviluppare. L'esposizione è informale e si propone di preparare il terreno agli argomenti più approfonditi che seguiranno. Inevitabilmente, vi è qualche sovrapposizione tra questa parte della discussione e quella che segue. Inizierò con una descrizione del ruolo della giustizia nella cooperazione sociale, e con una breve esposizione dell'oggetto principale della giustizia, la struttura fondamentale della società. Esporrò quindi l'idea centrale della giustizia come equità, una teoria della giustizia che generalizza e porta a un più alto livello di astrazione la tradizionale concezione del contratto sociale. Il patto di società è sostituito da una situazione iniziale che incorpora determinati vincoli procedurali su argomenti il cui scopo è di condurre a un accordo originario sui principi di giustizia. Prenderò anche in esame, per essere chiaro, concezioni della giustizia contrapposte, come quelle dell'utilitarismo classico e dell'intuizionismo, considerando alcune delle differenze tra queste posizioni e quella della giustizia come equità. Il mio scopo principale è la costruzione di una teoria della giustizia che costituisca una alternativa praticabile a queste dottrine che hanno a lungo dominato la nostra tradizione filosofica.

1. *Il ruolo della giustizia*

La giustizia è la prima virtù delle istituzioni sociali, così come la verità lo è dei sistemi di pensiero. Una teoria, per quanto semplice ed elegante, deve essere abbandonata o modificata se non è

FM 2018-19

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA Università di Messina BIBLIOTECA

vera. Allo stesso modo, leggi e istituzioni, non importa quanto efficienti e ben congegnate, devono essere riformate o abolite se sono ingiuste. Ogni persona possiede un'inviolabilità fondata sulla giustizia su cui neppure il benessere della società nel suo complesso può prevalere. Per questa ragione la giustizia nega che la perdita della libertà per qualcuno possa essere giustificata da maggiori benefici goduti da altri. Non permette che i sacrifici imposti a pochi vengano controbilanciati da una maggior quantità di vantaggi goduti da molti. Di conseguenza, in una società giusta sono date per scontate eguali libertà di cittadinanza; i diritti garantiti dalla giustizia non possono essere oggetto né della contrattazione politica, né del calcolo degli interessi sociali. L'unico motivo che ci permette di conservare una teoria erronea è la mancanza di una teoria migliore; analogamente, un'ingiustizia è tollerabile solo quando è necessaria per evitarne una ancora maggiore. Poiché la verità e la giustizia sono le virtù principali delle attività umane, esse non possono essere soggette a compromessi.

Queste proposizioni sembrano esprimere le nostre convinzioni intuitive sul primato della giustizia. Senza dubbio sono state espresse in modo troppo radicale. In ogni caso intendo vedere se queste affermazioni, o altre simili a esse, sono valide e, in questo caso, in che modo se ne può tentare una ricostruzione razionale. Per questo scopo è necessaria la costruzione di una teoria della giustizia, alla luce della quale si possano interpretare e valutare queste affermazioni. Inizierò da un'analisi del ruolo dei principi di giustizia. Per chiarire questo punto, assumiamo che la società è un'associazione più o meno autosufficiente di persone che, nelle loro relazioni reciproche, riconoscono come vincolanti certe norme di comportamento e che, per la maggior parte, agiscono in accordo con esse. Supponiamo poi che queste norme specifichino un sistema di cooperazione teso ad avvantaggiare coloro che vi partecipano. Quindi, nonostante la società sia un'impresa cooperativa per il reciproco vantaggio, essa è normalmente caratterizzata sia da conflitto sia da identità di interessi. Esiste un'identità di interessi poiché la cooperazione sociale rende possibile per tutti una vita migliore di quella che chiunque potrebbe avere se ciascuno dovesse vivere unicamente in base ai propri sforzi. Esiste un conflitto di interessi dal momento che le persone non sono indifferenti rispetto al modo in cui vengono distribuiti i maggiori benefici prodotti dal-

la loro collaborazione: ognuno di essi infatti, allo scopo di perseguire i propri obiettivi, ne preferisce una quota maggiore piuttosto che minore. Un insieme di principi serve così per scegliere tra i vari assetti sociali che determinano questa divisione dei vantaggi e per sottoscrivere un accordo sulla corretta distribuzione delle quote. Questi principi sono i principi della giustizia sociale: essi forniscono un metodo per assegnare diritti e doveri nelle istituzioni fondamentali della società, e definiscono la distribuzione appropriata dei benefici e degli oneri della cooperazione sociale.

Diciamo così che una società è bene ordinata quando non soltanto è tesa a promuovere il benessere dei propri membri, ma è anche regolata in modo effettivo da una concezione pubblica della giustizia. Ciò significa che si tratta di una società in cui 1) ognuno accetta e sa che gli altri accettano i medesimi principi di giustizia e 2) le istituzioni fondamentali della società soddisfano generalmente, e in modo generalmente riconosciuto, questi principi. In questo caso, anche se gli uomini possono avanzare richieste eccessive verso i propri simili, riconoscono nondimeno un punto di vista comune in base al quale possono venire giudicate le loro pretese. Se la tendenza degli uomini verso il proprio interesse rende necessaria la vigilanza reciproca, il loro senso pubblico di giustizia rende possibile una stabile associazione. In mezzo a individui che hanno scopi e finalità diversi, una concezione condivisa di giustizia stabilisce legami di convivenza civile; il generale desiderio di giustizia limita la ricerca di altri obiettivi. Si può pensare che una pubblica concezione di giustizia costituisca lo statuto fondamentale di un'associazione umana bene ordinata.

Naturalmente le società esistenti sono raramente bene ordinate in questo senso, perché ciò che è giusto o ingiusto è generalmente in discussione. Gli uomini sono in disaccordo rispetto a quali principi devono definire i termini fondamentali della loro associazione. Nonostante questo disaccordo, è ancora possibile dire che ognuno di essi possiede una concezione della giustizia. Ciò significa che essi sono pronti a riconoscere e ad affermare la necessità di uno specifico insieme di principi che assegnino diritti e doveri fondamentali, e determinino quella che essi considerano la corretta distribuzione dei benefici e degli oneri della cooperazione sociale. Sembra perciò naturale considerare il concetto di giustizia come distinto dalle differenti concezioni della giustizia, e co-

FM 2018-19

me specificato dal ruolo che questi diversi sistemi di principi, queste diverse concezioni hanno in comune. Coloro che sostengono differenti concezioni della giustizia possono ancora essere d'accordo sul fatto che le istituzioni sono giuste quando non viene fatta alcuna distinzione arbitraria tra le persone nell'assegnazione dei diritti e doveri fondamentali, e quando le norme determinano un appropriato equilibrio tra pretese contrastanti riguardo ai vantaggi della vita sociale. I singoli possono trovarsi d'accordo su questa descrizione delle istituzioni giuste, poiché le nozioni di distinzione arbitraria e di equilibrio appropriato che fanno parte del concetto di giustizia, lasciano spazio per ciascuno a un'interpretazione in accordo con i principi di giustizia da lui accettati. Questi principi mettono in evidenza quali differenze e similarità tra le persone sono rilevanti per determinare diritti e doveri, e specificano l'appropriata divisione dei vantaggi. È chiaro che la distinzione tra il concetto e le varie concezioni della giustizia non pone alcun problema importante ma serve semplicemente a identificare il ruolo dei principi di giustizia sociale.

Un certo grado di accordo sulle concezioni della giustizia non è però l'unico prerequisito per una comunità umana accettabile. Esistono altri problemi sociali fondamentali, in particolare quelli riguardanti la coordinazione, l'efficienza e la stabilità. Perciò i piani degli individui devono essere resi coerenti tra loro in modo che le loro attività siano compatibili le une con le altre, e in modo che i piani possano essere realizzati senza che le legittime aspettative di alcuno vengano gravemente disattese. Inoltre, l'esecuzione di questi piani dovrebbe portare al raggiungimento di fini sociali in modi che siano efficienti e coerenti con la giustizia. E da ultimo, lo schema della cooperazione sociale deve essere stabile: deve essere più o meno regolarmente osservato, e le sue norme fondamentali devono essere seguite volontariamente; e, nel caso avvengano infrazioni, devono esistere forze stabilizzatrici che prevengano ulteriori violazioni e tendano a ristabilire l'assetto sociale. Ora è evidente che questi tre problemi sono connessi con quello della giustizia. In mancanza di un certo grado di accordo su ciò che è giusto o ingiusto, risulta più difficile per gli individui coordinare efficacemente i propri piani in modo da assicurarsi il mantenimento di accordi reciprocamente vantaggiosi. Sfiducia e risentimento corrodono i legami della convivenza civile, sospetto e ostilità spin-

gono gli uomini ad agire in modi che altrimenti essi eviterebbero. Così, mentre la funzione distintiva delle concezioni della giustizia è quella di specificare diritti e doveri fondamentali, e di determinare la corretta distribuzione delle quote, il modo in cui ogni concezione fa ciò è destinato a influenzare questioni di efficienza, coordinazione e stabilità. Generalmente, non possiamo determinare una concezione della giustizia soltanto sulla base del suo ruolo distributivo per quanto questo ruolo possa essere utile nell'identificare il concetto di giustizia. Dobbiamo prendere in considerazione le sue implicazioni più ampie: poiché anche se la giustizia, essendo la più importante virtù delle istituzioni, ha una certa priorità, è pur vero che, a parità di condizioni, una concezione della giustizia è preferibile a un'altra quando le sue conseguenze più ampie sono maggiormente desiderabili.

2. *L'oggetto della giustizia*

Molti diversi generi di cose sono considerati giusti o ingiusti: non soltanto leggi, istituzioni e sistemi sociali, ma anche particolari azioni di diversi tipi, tra cui decisioni, giudizi e imputazioni. Chiamiamo giusti o ingiusti anche gli atteggiamenti e le inclinazioni delle persone, e le persone stesse. Il nostro tema però è quello della giustizia sociale. Secondo noi l'oggetto principale della giustizia è la struttura fondamentale della società, o più esattamente il modo in cui le maggiori istituzioni sociali distribuiscono i doveri e i diritti fondamentali e determinano la suddivisione dei benefici della cooperazione sociale. Chiamo con il termine di maggiori istituzioni la costituzione politica e i principali assetti economici e sociali. Così la tutela giuridica della libertà di pensiero e di coscienza, il mercato concorrenziale, la proprietà privata dei mezzi di produzione, e la famiglia monogamica sono tutti esempi di istituzioni sociali maggiori. Considerate nell'insieme come un unico schema, le istituzioni maggiori definiscono i diritti e i doveri degli uomini e influenzano i loro prospetti di vita, ciò che essi possono attendersi e le loro speranze di riuscita. La struttura fondamentale è l'oggetto principale della giustizia poiché i suoi effetti sono molto profondi ed evidenti sin dagli inizi. L'idea intuitiva è che questa struttura include differenti posizioni sociali e che uo-

FM 2018-19

mini nati in differenti posizioni hanno diverse aspettative di vita, parzialmente determinate sia dal sistema politico sia dalle circostanze economiche e sociali. In questo modo le istituzioni della società privilegiano certe situazioni di partenza rispetto ad altre. Queste ineguaglianze sono particolarmente profonde. Esse non soltanto sono assai diffuse, ma influenzano anche le opportunità iniziali che gli uomini hanno nella vita; perciò non possono essere giustificate da un ipotetico richiamo alle nozioni di merito o di valore morale. È a queste ineguaglianze, che probabilmente appartengono in modo inevitabile alla struttura fondamentale di ogni società, che devono essere innanzitutto applicati i principi della giustizia sociale. Questi principi regolano poi la scelta di una costituzione politica e dei principali elementi del sistema economico e sociale. La giustizia di uno schema sociale dipende essenzialmente dal modo in cui sono ripartiti i diritti e i doveri fondamentali, dalle opportunità economiche e dalle condizioni sociali nei vari settori della società.

L'ambito della nostra ricerca è limitato in due sensi. In primo luogo, sono interessato a un caso particolare del problema della giustizia. Non prenderò in considerazione la giustizia di istituzioni e pratiche sociali in generale, e neppure, se non di sfuggita, la giustizia internazionale e dei rapporti tra stati (§ 57). Di conseguenza, se si suppone che il concetto di giustizia si applica ogniqualvolta vi è una divisione di qualcosa che è razionalmente considerato vantaggioso o svantaggioso, allora siamo interessati soltanto a un tipo di applicazione. Non vi è ragione di supporre anticipatamente che principi adeguati alla struttura fondamentale valgono per tutti i casi. Questi principi possono non applicarsi ai metodi e alle regole delle associazioni private o di gruppi sociali meno estesi. Essi possono risultare irrilevanti per le varie abitudini e convenzioni informali della vita quotidiana; possono non riuscire a spiegare la giustizia, o meglio l'equità degli accordi volontari di cooperazione o delle procedure che producono accordi contrattuali. Le condizioni del diritto internazionale possono richiedere principi diversi, ottenuti con procedure differenti. Mi riterrò soddisfatto della possibilità di formulare una concezione ragionevole della giustizia per la struttura fondamentale della società considerata, per il momento, come un sistema chiuso isolato dalle altre società. L'importanza di questo caso particolare è ovvia e non richiede spiegazioni. È naturale supporre che, una volta in possesso di una teoria valida per questo caso, i restanti problemi della giustizia risulteranno più facili da trattare alla luce di esso. Una teoria di questo genere può, con le opportune modifiche, fornire la soluzione di alcuni di questi problemi.

Il secondo limite alla discussione è dato dal fatto che prenderò in esame quasi esclusivamente i principi di giustizia che regolerebbero una società bene ordinata. Si assume che ognuno agisce correttamente e fa la sua parte per sostenere istituzioni giuste. Sebbene la giustizia possa essere la virtù prudente e sospettosa di cui parla Hume, possiamo sempre chiederci come sarebbe fatta una società perfettamente giusta. Perciò considero in primo luogo ciò che chiamo una teoria dell'osservanza scrupolosa contrapposta a una teoria dell'osservanza parziale (§§ 25, 39). Quest'ultima studia i principi che regolano il modo in cui ci occupiamo dell'ingiustizia. Comprende temi come la teoria della pena, la dottrina della guerra giusta e la giustificazione dei vari mezzi per opporsi ai regimi ingiusti, dalla disobbedienza civile e dalla resistenza attiva alla rivolta e alla rivoluzione. Altri problemi inclusi nella teoria riguardano la giustizia compensativa e la comparazione delle varie forme di ingiustizia istituzionale. Naturalmente i problemi proposti dalla teoria dell'osservanza parziale sono rilevanti e urgenti. Sono proprio le cose che ci troviamo quotidianamente di fronte. A mio parere, il motivo per iniziare dalla teoria ideale sta nel fatto che essa ci fornisce l'unica base per un approccio sistematico ai problemi più urgenti. La discussione sulla disobbedienza civile, ad esempio, si basa su di essa (§§ 54-59). Come ipotesi minima, assumerò che questo è il solo modo per ottenere una conoscenza più approfondita e che la natura e gli scopi di una società perfettamente giusta sono il nucleo fondamentale di una teoria della giustizia.

Occorre ora riconoscere che il concetto di struttura fondamentale è qualcosa di vago. Non è sempre chiaro quali istituzioni o quali loro tratti caratteristici debbano esservi inclusi. Ma a questo punto sarebbe prematuro preoccuparsi di ciò. Continuerò discutendo alcuni principi che si applicano a ciò che è sicuramente parte della struttura fondamentale intuitivamente intesa. Successivamente tenterò di estendere l'applicazione di questi principi in modo da coprire quelli che sembrano essere gli elementi principali di questa struttura. Questi principi forse risulteranno assoluta-

FM 2018-19

mente generici, anche se non lo credo probabile. È sufficiente che essi si applichino ai casi più importanti che riguardano la giustizia sociale. Ciò che va tenuto presente è che una concezione della giustizia per la struttura fondamentale merita di essere mantenuta per se stessa. Non dovrebbe essere abbandonata solo perché i suoi principi non sono completamente soddisfacenti.

Una concezione della giustizia sociale deve quindi essere considerata in primo luogo come uno standard rispetto al quale vengono valutati gli aspetti distributivi della struttura fondamentale della società. Questo standard non deve tuttavia essere confuso con i principi che definiscono altri requisiti poiché la struttura fondamentale e gli assetti sociali più in generale possono essere efficienti o inefficienti, liberali o illiberali e altro ancora, allo stesso modo in cui sono giusti o ingiusti. Una concezione completa che definisca i principi per tutti i requisiti della struttura fondamentale insieme ai loro valori relativi in caso di conflitto, è qualcosa di più di una concezione della giustizia: è un ideale sociale. I principi di giustizia non sono che una parte, anche se forse la più importante, di una tale concezione. Un ideale sociale è a sua volta collegato con una concezione della società, una visione del modo in cui debbano essere intesi gli scopi e gli obiettivi della cooperazione sociale. Le varie concezioni della giustizia sono il prodotto di differenti nozioni di società, sullo sfondo di visioni contrastanti riguardo alle necessità naturali e alle opportunità della vita umana. Per comprendere a fondo una concezione della giustizia dobbiamo rendere esplicita l'idea di cooperazione sociale da cui essa deriva. Ma, nel far questo, non dobbiamo perdere di vista il ruolo particolare dei principi di giustizia e gli oggetti principali a cui si applicano.

In queste osservazioni preliminari ho tenuto distinto il concetto di giustizia nel senso di un equilibrio appropriato tra pretese contrastanti, da una concezione della giustizia come insieme di principi correlati che identificano le condizioni rilevanti per determinare questo equilibrio. Ho anche caratterizzato la giustizia unicamente come parte di un ideale sociale, sebbene la teoria che propongo ne amplii i limiti usuali. Non propongo questa teoria come un'analisi dei significati ordinari ma come una trattazione di determinati principi di distribuzione per la struttura fondamentale della società. Assumo che ogni teoria etica ragionevolmente

completa deve includere dei principi per questo problema fondamentale e che questi principi, quali che essi siano, costituiscono la dottrina della giustizia di questa teoria. Ritengo quindi che un concetto di giustizia viene definito dal ruolo che i suoi principi hanno nell'assegnazione di diritti e doveri e nel definire la appropriata ripartizione dei benefici sociali. Una concezione della giustizia è un'interpretazione di questo ruolo.

Questo approccio non sembra essere in accordo con la tradizione. Io credo però che lo sia. Il senso specifico che Aristotele dà alla giustizia, e da cui derivano buona parte delle formulazioni più note, è quello di astenersi dalla *pleonexía*, cioè dall'ottenere per sé alcuni vantaggi appropriandosi di ciò che appartiene a un altro, i suoi beni, le sue ricompense, le sue cariche e simili, o dal negare a una persona ciò che le è dovuto, il mantenimento di una promessa, il pagamento di un debito, il tributo di un giusto rispetto e così via. È evidente che questa definizione è tale da applicarsi alle azioni, e le persone sono considerate giuste nella misura in cui possiedono, come elemento permanente del loro carattere, un vigoroso ed effettivo desiderio di agire con giustizia. D'altra parte la definizione di Aristotele presuppone evidentemente una precisazione di ciò che appartiene a una persona e di ciò che le è dovuto. Credo che queste attribuzioni di titoli siano molto spesso originate dalle istituzioni sociali e dalle legittime aspettative che queste fanno sorgere. Non c'è motivo di credere che Aristotele sarebbe stato in disaccordo con ciò, ed egli ha certamente una concezione della giustizia sociale in grado di rispondere a siffatte domande. Ho adottato una definizione tale da poter essere applicata direttamente al caso più importante, la giustizia della struttura fondamentale. Non esiste quindi conflitto con la nozione tradizionale.

3. *L'idea principale della teoria della giustizia*

È mio scopo presentare una concezione della giustizia che generalizza e porta a un più alto livello di astrazione la nota teoria del contratto sociale, quale si trova ad esempio in Locke, Rousseau e Kant. A questo scopo, non dobbiamo pensare che il contratto originario dia luogo a una particolare società o istituisca una particolare forma di governo. L'idea guida è piuttosto quella che i princi-

FM 2018-19

pi di giustizia per la struttura fondamentale della società sono oggetto dell'accordo originario. Questi sono i principi che persone libere e razionali, preoccupate di perseguire i propri interessi, accetterebbero in una posizione iniziale di uguaglianza per definire i termini fondamentali della loro associazione. Questi principi devono regolare tutti gli accordi successivi; essi specificano i tipi di cooperazione sociale che possono essere messi in atto e le forme di governo che possono essere istituite. Chiamerò giustizia come equità questo modo di considerare i principi di giustizia.

Dobbiamo perciò immaginare che coloro che si impegnano nella cooperazione sociale scelgono insieme con un solo atto collettivo i principi che devono assegnare i diritti e i doveri fondamentali e determinare la divisione dei benefici sociali. Gli individui devono decidere in anticipo in che modo dirimere le loro pretese conflittuali e devono altresì decidere quale sarà lo statuto che fonda la loro società. Così come ciascuno deve decidere, con una riflessione razionale, che cosa costituisce un bene per lui, vale a dire quell'insieme di fini che è razionale ricercare, allo stesso modo un gruppo di persone deve decidere una volta per tutte ciò che essi considereranno giusto o ingiusto. La scelta che individui razionali farebbero in questa ipotetica situazione di uguale libertà, assumendo per ora che questo problema di scelta abbia una soluzione, determina i principi di giustizia.

Dal punto di vista della giustizia come equità la posizione originaria di uguaglianza corrisponde allo stato di natura della teoria tradizionale del contratto sociale. Naturalmente questa posizione originaria non è considerata come uno stato di cose storicamente reale, e meno ancora come una condizione culturale primitiva. Va piuttosto considerata come una condizione puramente ipotetica, caratterizzata in modo tale da condurre a una certa concezione della giustizia. Tra le caratteristiche essenziali di questa situazione vi è il fatto che nessuno conosce il suo posto nella società, la sua posizione di classe o il suo status sociale, la parte che il caso gli assegna nella suddivisione delle doti naturali, la sua intelligenza, forza e simili. Assumerò anche che le parti contraenti non sanno nulla delle proprie concezioni del bene e delle proprie particolari propensioni psicologiche. I principi di giustizia vengono scelti sotto un velo di ignoranza. Questo assicura che nella scelta dei principi nessuno sia avvantaggiato o svantaggiato dal caso naturale o dalla contin-

genza delle circostanze sociali. Poiché ognuno gode di un'identica condizione, e nessuno è in grado di proporre dei principi che favoriscano la sua particolare situazione, i principi di giustizia sono il risultato di un accordo o contrattazione equa. Infatti, date le circostanze della posizione originaria, e cioè la simmetria delle relazioni di ciascuno con gli altri, questa situazione iniziale è equa tra gli individui intesi come persone morali, vale a dire come esseri razionali che hanno fini propri e sono dotati, come assumerò, di un senso di giustizia. Si potrebbe quindi dire che la posizione originaria è il corretto *status quo* iniziale, e perciò che gli accordi fondamentali stipulati in essa sono equi. Questo spiega l'appropriatezza dell'espressione «giustizia come equità»: essa porta con sé l'idea che i principi di giustizia sono concordati in una condizione iniziale equa. L'espressione non implica l'identità dei concetti di giustizia e di equità, più di quanto l'espressione «poesia come metafora» significhi che i concetti di poesia e metafora sono i medesimi.

Come ho detto, la giustizia come equità parte da una delle scelte più generali che le persone possono compiere insieme, e cioè la scelta dei primi principi di una concezione della giustizia che deve guidare tutte le successive valutazioni critiche e riforme delle istituzioni. Una volta che esse hanno scelto una concezione della giustizia, possiamo supporre che debbano scegliere una costituzione e un legislativo per promulgare leggi e così via, il tutto in accordo con i principi di giustizia concordati all'inizio. La nostra presente situazione sociale è giusta se, anche attraverso questa sequenza di accordi ipotetici, accetteremmo lo stesso sistema generale di norme che la determinano ora. Inoltre, assumendo che la posizione originaria determina un insieme di principi che viene scelto (cioè una particolare concezione di giustizia), sarà vero che, ogniqualvolta le istituzioni sociali soddisfano questi principi, coloro che vi sono impegnati possono reciprocamente affermare che stanno cooperando nella forma che avrebbero concordato se essi fossero persone libere e uguali le cui relazioni reciproche fossero eque. Essi potrebbero giudicare i loro assetti sociali come rispondenti ai patti che avrebbero potuto riconoscere in una situazione iniziale caratterizzata da vincoli ragionevoli e comunemente accettati sulla scelta dei principi. Il riconoscimento generale di questo fatto fornirebbe la base per un'accettazione pubblica dei corrispondenti principi di giustizia. Naturalmente nessuna società

FM 2018-19

può essere uno schema di cooperazione a cui gli uomini partecipano volontariamente in senso letterale, ognuno nasce in una certa società e in una particolare posizione e la natura di questa posizione influenza concretamente le sue aspettative nella vita. Ma una società che soddisfa i principi della giustizia come equità si avvicina quanto più è possibile all'idea di uno schema volontario, poiché soddisfa i principi che individui liberi e uguali accetterebbero in circostanze che siano eque. In questo senso i suoi membri sono autonomi, e gli obblighi da essi riconosciuti autoimposti.

Una delle caratteristiche della giustizia come equità è il considerare le parti nella situazione iniziale come razionali e reciprocamente disinteressate. Ciò non significa che le parti sono egoiste; vale a dire individui con soltanto certi tipi di interessi, come ricchezza, prestigio e potere. Sono concepite piuttosto come indifferenti agli interessi altrui. Sono anche tenute a supporre che persino i loro fini spirituali possano essere avversati, allo stesso modo di quelli di differenti religioni. Il concetto di razionalità inoltre deve essere interpretato nel modo più ristretto possibile, quello corrente nella teoria economica, che corrisponde all'uso dei mezzi più efficaci in vista di determinati fini. Anche se, come spiego più avanti (§ 25), modificherò in una certa misura questo concetto, occorre tentare di non introdurre in esso elementi etici controversi. La situazione iniziale deve venire caratterizzata da condizioni che siano largamente accettate.

Quando si delinea la concezione della giustizia come equità, uno degli obiettivi principali è quello di determinare con chiarezza quali principi di giustizia verrebbero scelti nella posizione originaria. Per ottenere ciò, dobbiamo descrivere la situazione in modo dettagliato, e formulare attentamente il problema di scelta che essa propone. Tratterò questi argomenti nei capitoli immediatamente seguenti. Si può tuttavia osservare che, una volta che i principi di giustizia siano visti come risultato di un accordo originario in condizioni di uguaglianza, resta impregiudicato se il principio di utilità verrà riconosciuto. Di primo acchito sembra molto improbabile che persone che si considerano come uguali, reciprocamente legittimate a far valere le proprie pretese, si accordino su un principio che può ridurre le aspettative di alcuni semplicemente per ottenere una maggior quantità di benefici per altri. Poiché ognuno desidera proteggere i propri interessi e la capacità di promuovere la propria concezione del bene, nessuno ha delle ragioni per subire una duratura perdita personale allo scopo di aumentare il livello generale di utilità. In mancanza di solidi e durevoli sentimenti di carità, un essere razionale non accetterebbe una struttura fondamentale semplicemente perché massimizza la somma algebrica dei vantaggi, senza curarsi degli effetti permanenti che essa avrebbe sui suoi interessi e diritti fondamentali. Sembra quindi che il principio di utilità sia incompatibile con la concezione della cooperazione sociale tra uguali con lo scopo del reciproco vantaggio. Esso sembra incoerente con l'idea di reciprocità, implicita nella nozione di società bene ordinata. O meglio, questo è ciò che intendo sostenere.

Affermo invece che le persone nella situazione iniziale sceglierebbero due principi piuttosto differenti: il primo richiede l'uguaglianza nell'assegnazione dei diritti e dei doveri fondamentali, il secondo sostiene che le ineguaglianze economiche e sociali, come quelle di ricchezza e di potere, sono giuste soltanto se producono benefici compensativi per ciascuno, e in particolare per i membri meno avvantaggiati della società. Questi principi escludono la possibilità di giustificare le istituzioni in base al fatto che i sacrifici di alcuni sono compensati da un maggior bene aggregato. Il fatto che alcuni abbiano meno affinché altri prosperino può essere utile, ma non è giusto. Invece i maggiori benefici ottenuti da pochi non costituiscono un'ingiustizia, a condizione che anche la situazione delle persone meno fortunate migliori in questo modo. Intuitivamente, poiché il benessere di ciascuno dipende da uno schema di cooperazione al di fuori del quale nessuno può condurre una vita soddisfacente, la divisione dei vantaggi deve essere tale da favorire la cooperazione volontaria di ogni partecipante, inclusi i meno privilegiati tra essi. Ma ci si può aspettare ciò solo se vengono proposte condizioni ragionevoli. I due principi citati sembrano un equo accordo sulla base del quale coloro che sono meglio dotati, o maggiormente fortunati riguardo alla posizione sociale, cose che non possiamo dire di meritare, possono attendersi una cooperazione volontaria da parte di altri, nel caso in cui qualche forma di collaborazione praticabile è condizione necessaria per il benessere generale. Una volta deciso di ricercare una concezione della giustizia che annulli la casualità delle doti naturali e la contingenza delle condizioni sociali come fattori rilevanti per la ricerca di vantaggi

FM 2018-19

economici e politici, ci indirizziamo verso questi principi. Essi rappresentano ciò che si ottiene lasciando da parte quegli aspetti del mondo sociale che, da un punto di vista morale, appaiono arbitrari.

Il problema della scelta dei principi è tuttavia estremamente complicato. Non pretendo che la risposta da me suggerita risulti convincente per tutti. Vale quindi la pena di notare fin dal principio che la giustizia come equità, al pari di altre posizioni contrattualiste, consta di due parti: 1) un'interpretazione della situazione iniziale e del problema di scelta che si pone all'interno di essa, e 2) un insieme di principi che si suppone siano materia di accordo. È possibile accettare la prima parte della teoria (o qualche sua variante), ma non la seconda e viceversa. Il concetto di una situazione iniziale di tipo contrattuale può sembrare ragionevole, anche se si rifiutano certi principi particolari. Intendo riaffermare che la concezione più adeguata di questa situazione conduce a principi di giustizia contrastanti con l'utilitarismo e il perfezionismo, e che perciò la dottrina contrattualista propone un'alternativa a queste teorie. Questa affermazione potrebbe essere ulteriormente discussa, anche dopo aver accettato che il metodo contrattualista è un modo utile per studiare le teorie etiche e per mettere in evidenza le assunzioni soggiacenti.

La teoria della giustizia come equità è un esempio di quella che ho chiamato una teoria contrattualista. Ora, è possibile muovere obiezioni al termine «contratto» e alle sue espressioni derivate, ma credo che esso funzionerà abbastanza bene. Molte parole possiedono connotazioni fuorvianti che in un primo momento possono generare confusione. I termini «utilità» e «utilitarismo» non sono certo delle eccezioni. Anch'essi portano con sé conseguenze indesiderate che sono state sottolineate dai critici, sono però sufficientemente chiari per coloro che vogliono studiare la dottrina utilitarista. Lo stesso dovrebbe valere per il termine «contratto», applicato alle teorie morali. Come ho già detto, per comprenderlo occorre tenere presente che esso implica un certo livello di astrazione. In particolare, il contenuto dell'accordo che ci interessa non è l'entrare a far parte di una data società o l'adottare una data forma di governo, ma l'accettare certi principi morali. Inoltre, gli impegni a cui ci si riferisce sono puramente ipotetici: una tesi contrattualista sostiene che certi principi verrebbero accettati in una situazione iniziale ben definita.

Il merito della terminologia contrattualista è di esprimere l'idea che i principi di giustizia possono essere concepiti come principi che verrebbero scelti da persone razionali, e che le concezioni della giustizia possono essere spiegate e giustificate in questo modo. La teoria della giustizia è una parte, forse la più significativa, della teoria della scelta razionale. Inoltre, i principi di giustizia si occupano delle pretese contrastanti riguardo ai vantaggi che si ottengono per mezzo della cooperazione sociale; essi si applicano alle relazioni tra varie persone o gruppi. Il termine «contratto» suggerisce non soltanto questa pluralità, ma anche la condizione per cui un'adeguata divisione dei benefici deve essere compiuta in accordo con principi accettabili per tutte le parti. La terminologia contrattualista connota anche la condizione di pubblicità dei principi di giustizia. Perciò, se questi principi sono il risultato di un accordo, ogni cittadino è a conoscenza dei principi seguiti dagli altri. Sottolineare la natura pubblica dei principi politici è un tratto caratteristico delle teorie contrattualiste. Riconoscere il legame con questa linea di pensiero aiuta a definire i concetti ed è in accordo con la *pietas* naturale. L'uso del termine «contratto» offre quindi numerosi vantaggi. Se usato con le dovute precauzioni, non dovrebbe risultare fuorviante.

Un'ultima osservazione. La giustizia come equità non è una teoria contrattualista completa. È infatti chiaro che l'idea del contratto può essere estesa approssimativamente alla scelta di un intero sistema etico cioè di un sistema che contiene principi non solo per la giustizia ma per tutte le altre componenti morali. In buona parte dei casi prenderò in considerazione solo i principi di giustizia e quelli a essi strettamente collegati; non tenterò di discutere del resto in modo sistematico. Naturalmente, se la giustizia come equità si dimostrasse una teoria interessante, il passo successivo consisterebbe nello studio di una teoria più generale suggerita dall'espressione «giustezza (*rightness*) come equità». Ma questa teoria più ampia non sarebbe in grado di comprendere tutte le relazioni morali, poiché sembrerebbe includere soltanto le nostre relazioni con altre persone, tralasciando di render conto del modo in cui dobbiamo comportarci verso gli animali e il resto della natura. Non intendo negare che la nozione di contratto offre un metodo per affrontare questi problemi che sono sicuramente della massima importanza, ma essi non possono essere discussi in que-

FM 2018-19

sta sede. È necessario riconoscere che la giustizia come equità, e il tipo di posizione che essa esemplifica, hanno un ambito limitato. Non è possibile decidere ora in che misura sarà necessario rivedere le sue conclusioni, una volta che siano stati chiariti anche gli altri problemi.

4. *Posizione originaria e giustificazione*

Ho affermato che la posizione originaria è l'appropriato *status quo* iniziale che garantisce l'equità degli accordi fondamentali in esso raggiunti. Questo fatto dà origine alla denominazione «giustizia come equità». È quindi chiaro che intendo sostenere che una concezione di giustizia è più ragionevole di un'altra, o meglio giustificabile rispetto a essa se, nella situazione iniziale, persone razionali sceglierebbero i suoi principi piuttosto che quelli dell'altra per gli scopi della giustizia. Le concezioni di giustizia devono essere ordinate secondo la loro accettabilità per persone che si trovano in queste circostanze. Inteso in questo modo, il problema della giustificazione viene determinato risolvendo un problema di deliberazione: occorre chiarire quali principi sarebbe razionale adottare, data la situazione contrattuale. In questo modo si connette la teoria della giustizia a quella della scelta razionale.

Se vogliamo che questa visione del problema della giustificazione abbia successo, dobbiamo naturalmente definire nei dettagli la natura di questo problema di scelta. Un problema di decisione razionale possiede una risposta definita solo se conosciamo le credenze e gli interessi delle parti, i loro rapporti reciproci, le alternative tra cui devono scegliere, le procedure con cui formano le proprie opinioni e così via. Al variare del modo in cui sono presentate le circostanze, vengono corrispondentemente accettati principi differenti. Il concetto di posizione originaria, come intendo chiamarlo, si incentra sull'interpretazione di questa situazione di scelta iniziale filosoficamente più adatta per i fini di una teoria della giustizia.

Ma in che modo si può decidere quale è l'interpretazione più adatta? Assumo, a questo riguardo, che esiste un buon grado di accordo sul fatto che i principi di giustizia devono essere scelti sotto certe condizioni. Per giustificare una determinata descrizione del-

la situazione iniziale, si può mostrare che essa incorpora questi presupposti generalmente condivisi. La discussione muove da premesse deboli, ma comunemente accettate, a conclusioni maggiormente specifiche. Tutti questi presupposti devono essere naturali e plausibili di per sé; alcuni di essi possono sembrare innocui o addirittura banali. Lo scopo dell'approccio contrattualista è quello di stabilire che, considerati nel loro insieme, essi impongono vincoli significativi sui principi di giustizia accettabili. Per ottenere un risultato ideale, queste condizioni dovrebbero determinare un unico insieme di principi. Mi accontenterò comunque se esse saranno sufficienti per ordinare le principali concezioni tradizionali di giustizia sociale.

Occorre quindi non farsi fuorviare dalle condizioni piuttosto inusuali che caratterizzano la posizione originaria. L'idea è semplicemente quella di rendere chiare le restrizioni che sembra ragionevole imporre sugli argomenti a favore dei principi di giustizia, e di conseguenza sui principi stessi. Sembra quindi ragionevole e generalmente accettabile che nessuno debba risultare avvantaggiato o svantaggiato nella scelta dei principi, a motivo del caso naturale o delle circostanze sociali. Sembra anche largamente condivisa l'impossibilità di adattare i principi alle circostanze di ogni singolo caso. Dovremmo poi assicurarci che le particolari tendenze e aspirazioni di ciascuno, e le concezioni del proprio bene che le persone hanno, non influiscano sui principi adottati. Ciò tende a eliminare quei principi che sarebbe razionale proporre per l'accettazione, per quanto piccola possa essere la loro speranza di successo, se solo si sapessero certe cose, che sono irrilevanti dal punto di vista della giustizia.

Chi, ad esempio, fosse a conoscenza del fatto di essere ricco, potrebbe credere razionale un principio secondo cui alcune imposte per scopi assistenziali dovrebbero essere considerate ingiuste; se egli fosse invece a conoscenza della propria povertà, molto probabilmente proporrebbe il principio opposto. Per descrivere le restrizioni volute, si immagina una situazione in cui ciascuno viene privato di questo tipo di informazioni. Si esclude la conoscenza di quei fattori contingenti che pongono in disaccordo gli individui e che li lasciano in balia dei propri pregiudizi. In questo modo si arriva a concepire naturalmente un velo di ignoranza. Questo concetto non dovrebbe provocare delle difficoltà, se te-

FM 2018-19

niamo presenti i vincoli sugli argomenti che serve a esprimere. Possiamo, per così dire, ricollegarci in ogni momento alla posizione originaria per mezzo del semplice rispetto di una procedura, e cioè argomentando a favore dei principi di giustizia che si accordano con queste restrizioni. Mi sembra ragionevole supporre che le parti nella posizione originaria siano eguali. Ciò significa che tutti hanno gli stessi diritti nella procedura per la scelta dei principi; ognuno può fare proposte, avanzare ragioni per la loro accettazione e così via. Naturalmente lo scopo di queste condizioni è di rappresentare l'uguaglianza tra gli esseri umani intesi come persone morali, come creature che hanno una concezione del proprio bene e sono capaci di un senso di giustizia. Si considera come base dell'uguaglianza la parità di trattamento rispetto a questi due punti. I sistemi di fini non sono ordinati in base al valore; si presume che ognuno abbia l'abilità necessaria per comprendere i principi che sono stati adottati e operare di conseguenza. Queste condizioni, insieme a quella del velo di ignoranza, definiscono i principi di giustizia come quelli che persone razionali, preoccupate dei propri interessi, accetterebbero in condizioni di uguaglianza, qualora cioè nessuno fosse manifestamente avvantaggiato o svantaggiato da contingenze sociali o naturali. Esiste però un altro modo per giustificare una particolare costruzione della posizione originaria. Esso consiste nel vedere se i principi che verrebbero scelti si accordano con le nostre convinzioni ponderate di giustizia, o le estendono in maniera accettabile. Possiamo osservare se l'applicazione di questi principi ci porterebbe agli stessi giudizi sulla struttura fondamentale della società che ora abbiamo intuitivamente, e in cui riponiamo la massima fiducia; o se, nel caso in cui i nostri giudizi attuali sono dubbi o esitanti, questi principi offrono una soluzione che possiamo sostenere dopo attenta riflessione. Vi sono domande cui sentiamo di dover dare una risposta in un certo modo. Siamo ad esempio convinti del fatto che l'intolleranza religiosa e la discriminazione razziale sono ingiuste. Pensiamo di aver esaminato accuratamente questi problemi, e di aver raggiunto quello che crediamo sia un giudizio imparziale, non soggetto a essere distorto da un'eccessiva preoccupazione per i nostri interessi. Queste convinzioni rappresentano punti stabiliti solo provvisoriamente ai quali presumiamo qualunque concezione di giustizia deve adattarsi. Ma siamo molto meno sicuri riguardo a quale sia la

corretta distribuzione della ricchezza e dell'autorità. Su questo punto possiamo cercare qualche metodo per toglierci i nostri dubbi. Possiamo ad esempio mettere alla prova un'interpretazione della situazione iniziale, misurando la capacità che i suoi principi hanno di accordarsi con le nostre convinzioni più solide e di fornire un orientamento nei casi in cui sia necessario.

Nella ricerca della descrizione più adatta di questa situazione, procediamo dai due estremi. Si inizia descrivendola in modo che essa rappresenti condizioni largamente condivise e possibilmente deboli. Controlliamo poi se queste condizioni sono sufficientemente forti per generare un insieme significativo di principi. Se ciò non accade, cerchiamo ulteriori premesse ugualmente ragionevoli. Ma se è così, e questi principi si accordano con le nostre convinzioni ponderate di giustizia, allora va tutto per il meglio. Presumibilmente, però, vi saranno delle discrepanze. In questo caso possiamo scegliere. Possiamo o modificare la descrizione della situazione iniziale, o rivedere i nostri giudizi presenti, perché anche i giudizi che prendiamo provvisoriamente come punti fermi sono tuttavia soggetti a revisione. Andando avanti e indietro tra i due, a volte alterando le condizioni delle circostanze contrattuali, a volte modificando i nostri giudizi e adeguandoli a un principio, assumo che potremo infine trovare una descrizione della situazione iniziale in grado sia di esprimere condizioni ragionevoli sia di generare principi in accordo con i nostri giudizi ponderati, opportunamente emendati e modificati. Chiamerò questo stato di cose equilibrio riflessivo. È un equilibrio perché, alla fine, i nostri principi coincidono con i nostri giudizi; è riflessivo poiché sappiamo a quali principi si conformano i nostri giudizi, e conosciamo le premesse della loro derivazione. Per il momento tutto è a posto. Ma questo equilibrio non è necessariamente stabile. Può essere rovesciato da un successivo esame delle condizioni che occorre imporre alla situazione contrattuale, e da casi particolari che ci possono spingere a rivedere i nostri giudizi. In ogni modo, per il momento, abbiamo fatto il possibile per rendere coerenti e per giustificare le nostre convinzioni intorno alla giustizia sociale. Abbiamo ottenuto una concezione della posizione originaria.

Certo, non intendo realmente seguire questo processo. Ciò non ci impedisce però di pensare all'interpretazione della posizione originaria che proporrò come al risultato di un'ipotetica serie di ri-

FM 2018-19

flessioni di questo genere. Rappresenta il tentativo di far rientrare in un unico schema sia delle ragionevoli condizioni filosofiche sui principi, sia i nostri giudizi ponderati di giustizia. Nel tentativo di giungere all'interpretazione più adatta della situazione iniziale, non ci si appella in alcun modo all'evidenza in senso tradizionale, né di concezioni generali, né di convinzioni particolari. Non pretendo affatto che i principi di giustizia proposti siano verità necessarie né che siano derivabili da verità di questo tipo. Una concezione della giustizia non può essere dedotta da premesse o condizioni su principi evidenti; la sua giustificazione è, al contrario, una questione di reciproco sostegno tra più considerazioni, di aggiustamento globale in un punto di vista coerente.

Un'ultima osservazione. Vogliamo affermare che certi principi di giustizia sono giustificati perché suscettibili di accordo in una situazione iniziale di uguaglianza. Ho sottolineato che questa posizione originaria è puramente ipotetica. È naturale domandarsi perché dovremmo essere interessati a questi principi, morali o di altro genere, se questo accordo non ha effettivamente mai luogo. La risposta è che le condizioni incorporate nella descrizione della posizione originaria sono quelle che di fatto accettiamo. O, se non lo facciamo, allora possiamo forse essere persuasi a farlo mediante riflessione filosofica. Per ciascun aspetto della situazione contrattuale si possono trovare ragioni. Perciò, noi non facciamo altro che riunire in una sola concezione un insieme di condizioni sui principi, condizioni che, dopo opportuna riflessione, siamo pronti a riconoscere come ragionevoli. Questi vincoli esprimono ciò che siamo disposti a considerare come limiti per una cooperazione sociale in termini equi. Un modo di guardare all'idea della posizione originaria è perciò quello di vederla come un artificio espositivo che riassume il significato di queste condizioni, e ci aiuta a tirarne le conseguenze. D'altra parte, questa concezione è anche una nozione intuitiva che sollecita un'elaborazione in modo che, mossi da essa, ci troviamo spinti a definire con maggior chiarezza la prospettiva da cui meglio possiamo interpretare le relazioni morali. Abbiamo bisogno di una concezione che ci metta in grado di scorgere il nostro obiettivo da lontano: la nozione intuitiva della posizione originaria serve a questo scopo.

5. *L'utilitarismo classico*

Esistono molte forme di utilitarismo, e lo sviluppo di questa teoria è proseguito negli ultimi anni. Non intendo esaminare qui tutte queste forme, e neppure prendere in considerazione i numerosi miglioramenti introdotti nel dibattito contemporaneo. Il mio scopo è costruire una teoria della giustizia che costituisca un'alternativa al pensiero utilitarista in generale e, di conseguenza, a tutte le sue diverse versioni. Credo che il contrasto tra la posizione utilitarista e quella contrattualista rimanga essenzialmente lo stesso in tutti questi casi. Paragonerò quindi la giustizia come equità a note alternative come l'intuizionismo, il perfezionismo, e l'utilitarismo, in modo da mettere in luce, con la maggiore semplicità possibile, le differenze sottostanti. In vista di questo scopo, il genere di utilitarismo che voglio descrivere è quello della teoria classica pura, di cui Sidgwick ha dato la formulazione probabilmente più chiara e comprensibile. L'idea principale è che una società è correttamente ordinata, e quindi giusta, quando le sue istituzioni maggiori sono in grado di raggiungere il livello più alto di utilità possibile ottenuto sommando quella di tutti gli individui appartenenti a essa.

Possiamo innanzitutto notare che esiste davvero un modo di considerare la società che spinge a supporre che quella utilitarista sia la concezione della giustizia più razionale. Ciascuno, nel realizzare i propri interessi, è sicuramente libero di fare un bilancio delle proprie perdite e dei propri guadagni. Possiamo imporci un sacrificio presente in ragione di un maggior vantaggio futuro. Bisogna ammettere che una persona si comporta del tutto naturalmente se, fatti salvi gli interessi altrui, cerca di ottenere per sé il massimo vantaggio, di realizzare cioè per quanto possibile i suoi scopi razionali. Ora, perché una società non dovrebbe agire precisamente sulla base dello stesso principio applicato al gruppo, e considerare quindi ciò che è razionale per un uomo come giusto per un'associazione di uomini? Come il benessere di una persona deriva dalle serie di soddisfazioni esperite in diversi momenti nel corso della sua vita, così, esattamente allo stesso modo, il benessere di una società deve provenire dal soddisfacimento dei sistemi di desideri dei molti individui che le appartengono. Poiché il principio per l'individuo è quello di far progredire il più possibile il suo benessere e il suo sistema di desideri, il principio per la società è

FM 2018-19

quello di far progredire il più possibile il benessere del gruppo, di realizzare, al massimo grado, il sistema comprensivo di desideri costituito dai desideri dei suoi membri. Esattamente come un individuo fa il bilancio di vantaggi e perdite presenti e futuri, così una società può fare il bilancio di soddisfazioni e mancanza di soddisfazioni tra i diversi individui. Queste riflessioni conducono in modo naturale al principio di utilità; una società è organizzata in modo appropriato quando le sue istituzioni massimizzano il livello generale di utilità. Il principio di scelta per un'associazione di uomini è interpretato come un'estensione del principio di scelta per un singolo uomo. La giustizia sociale è il principio della prudenza razionale applicato a una concezione aggregata del benessere del gruppo (§ 30).

Quest'idea è resa ancora più attraente da un'ulteriore considerazione. I due concetti principali dell'etica sono quelli di giusto e di bene; credo che il concetto di persona moralmente degna sia derivato da essi. La struttura di una teoria etica è perciò determinata in larga misura dal modo in cui definisce e mette in relazione queste due nozioni fondamentali. Ora, sembra che il modo più semplice di far ciò sia quello delle teorie teleologiche; il bene è definito indipendentemente dal giusto, e il giusto è successivamente definito come ciò che massimizza il bene. Più precisamente, sono giusti quegli atti e istituzioni che in un insieme di alternative disponibili ottengano il maggior bene, o che almeno ne ottengano tanto quanto qualunque altro atto o istituzione che sia dato come possibile reale (una clausola che è necessaria quando la classe massimale non è composta da un solo membro). Le teorie teleologiche hanno un profondo fascino intuitivo, poiché sembrano incorporare l'idea di razionalità. È normale pensare che la razionalità è la massimizzazione di qualcosa, e che in morale essa deve essere la massimizzazione del bene. Si può essere indotti quindi a supporre come un'ovvietà che tutto porti verso il maggior bene possibile.

È essenziale ricordare che in una teoria teleologica il bene è definito in modo indipendente dal giusto. Ciò significa due cose. In primo luogo, il fatto che la teoria rende conto dei nostri giudizi ponderati riguardo a ciò che è buono (i nostri giudizi di valore) come di una classe a sé stante di giudizi intuitivamente identificabili per mezzo del senso comune, e successivamente avanza l'ipotesi che il giusto consista nella massimizzazione del bene, precedentemente determinato. In secondo luogo, la teoria rende possibile giudizi sul bene senza riferimento a ciò che è giusto. Se, ad esempio, il piacere è definito come l'unico bene, allora presumibilmente è possibile riconoscere e ordinare secondo valore i piaceri per mezzo di criteri che non presuppongono alcuno standard di giusto, o di quello che normalmente considereremmo tale. Invece, se la distribuzione dei beni è considerata anch'essa un bene, di ordine forse superiore, e la teoria ci spinge a ottenere il maggior bene possibile (compreso il bene della distribuzione tra altri), non abbiamo più una teoria teleologica in senso classico. Come si può capire intuitivamente, il problema della distribuzione cade direttamente sotto il concetto di giusto, e la teoria viene così a perdere una definizione indipendente del bene. La chiarezza e la semplicità delle teorie teleologiche classiche derivano in buona parte dal fatto che esse dividono i nostri giudizi morali in due classi, la prima delle quali è caratterizzata separatamente, mentre l'altra viene poi messa in relazione con essa per mezzo di un principio di massimizzazione.

Evidentemente le dottrine teleologiche si differenziano per il modo in cui specificano la concezione di bene. Se esso viene considerato come la realizzazione dell'eccellenza umana nelle varie forme della cultura, allora abbiamo ciò che può essere chiamato perfezionismo. Questa nozione è rintracciabile, tra gli altri, in Aristotele e in Nietzsche. Se il bene è definito come piacere, otteniamo l'edonismo; se come felicità, l'eudaimonismo, e così via. Intendo il principio di utilità nella sua formulazione classica come definizione del bene in quanto soddisfazione di un desiderio, o forse meglio, come soddisfazione di un desiderio razionale. Ciò si accorda con questa posizione in tutti i suoi aspetti essenziali e, credo, ne fornisce un'equa interpretazione. I termini appropriati della cooperazione sociale sono stabiliti da tutto ciò che, nelle circostanze date, permette di ottenere la maggior somma possibile di soddisfazione dei desideri razionali degli individui. È impossibile negare il fascino e la plausibilità immediata di questa concezione.

La caratteristica più sorprendente delle tesi utilitariste sulla giustizia è che il modo in cui questa somma di soddisfazioni è distribuita tra gli individui non conta più, se non indirettamente, del modo in cui un singolo individuo distribuisce le proprie soddisfazioni nel tempo. In ambedue i casi, la distribuzione corretta è quella che consente il massimo appagamento. La società deve allocare

FM 2018-19

i propri mezzi di soddisfazione, quali che siano, diritti e doveri, opportunità e privilegi, diverse forme di ricchezza, in modo da raggiungere, se ciò è possibile, questo massimo. Ma nessuna distribuzione di soddisfazioni è, di per se stessa, migliore di un'altra, con l'eccezione che una distribuzione più ugualitaria è da preferirsi in caso di parità. È vero che alcune massime di giustizia di senso comune, e in particolar modo quelle che riguardano la protezione delle libertà e dei diritti, o che esprimono le pretese meritevoli, sembrano contraddire questa affermazione. Ma da un punto di vista utilitarista la spiegazione di queste massime e del loro carattere apparentemente obbligatorio è che sono quelle regole che l'esperienza mostra che dovrebbero essere rapidamente osservate, e ignorate solo in circostanze eccezionali, se la somma dei vantaggi deve essere massimizzata. Ma, come tutte le altre massime, anche quelle della giustizia derivano dall'unico fine di ottenere il livello più alto possibile di soddisfazione. Perciò non c'è alcuna ragione di principio per la quale i maggiori vantaggi di alcuni non dovrebbero compensare le minori perdite di altri; o, in termini più rilevanti perché la violazione della libertà di pochi non potrebbe essere giustificata da un maggior bene condiviso da molti. In buona parte dei casi accade semplicemente che la maggior somma di vantaggi non è ottenuta in questo modo, almeno per ciò che riguarda stadi di civiltà ragionevolmente progrediti. Senza dubbio la rigidità delle massime di giustizia di senso comune ha una certa utilità nel limitare la tendenza degli uomini all'ingiustizia e alle azioni socialmente dannose, ma gli utilitaristi credono che sia un errore affermare questa rigidità come un principio primo della morale. Questo perché, così come è razionale per un individuo rendere massimo il soddisfacimento del suo sistema di desideri è ugualmente giusto per una società massimizzare il livello generale delle soddisfazioni di tutti i suoi membri.

Il metodo più naturale per giungere all'utilitarismo (anche se, naturalmente, non è l'unico) è quello di adottare per la società nel suo complesso il principio della scelta razionale per un solo uomo. Una volta riconosciuto ciò, è facile capire la posizione dell'osservatore imparziale e l'enfasi sulla simpatia nella storia del pensiero utilitarista. Infatti è tramite la concezione dell'osservatore imparziale e l'uso dell'identificazione simpatetica nel guidare la nostra immaginazione, che il principio valido per un solo uomo viene ap-

plicato alla società. È questo osservatore che si ritiene dia luogo all'organizzazione richiesta dei desideri di tutte le persone in un unico sistema coerente di desiderio; è per mezzo di questa costruzione che molte persone sono fuse in una sola. L'osservatore imparziale, dotato di ideali poteri di simpatia e di immaginazione, è l'individuo perfettamente razionale che si identifica con i desideri degli altri come se fossero i suoi. In questo modo egli determina l'intensità di questi desideri e assegna loro il peso appropriato in un unico sistema di desiderio il cui soddisfacimento il legislatore ideale cerca poi di massimizzare adattando le norme del sistema sociale. Questa concezione della società considera gli individui separati come tante linee diverse lungo le quali devono essere assegnati diritti e doveri e allocati mezzi scarsi di soddisfazione in accordo con norme per ottenere appagamento massimo dei bisogni. La natura della decisione presa dal legislatore ideale non è quindi sostanzialmente diversa da quella di un imprenditore che decide come massimizzare il suo profitto producendo questa o quella merce, o da quella di un consumatore che decide come massimizzare la sua soddisfazione acquistando questo o quell'insieme di beni. In ciascun caso esiste una singola persona il cui sistema di desideri determina la migliore allocazione di mezzi limitati. La decisione corretta è essenzialmente una questione di amministrazione efficiente. Questa visione della cooperazione sociale è la conseguenza dell'estensione alla società del principio di scelta per un solo uomo, e successivamente della messa in opera di questa estensione che comprime tutti gli individui in uno solo mediante gli atti immaginativi dell'osservatore imparziale simpatetico. L'utilitarismo non prende sul serio la distinzione tra persone.

6. *Alcuni contrasti connessi*

Secondo molti filosofi, e ciò sembra confermato anche dalle convinzioni del senso comune, noi distinguiamo in linea di principio tra le pretese di libertà e di diritto da una parte, e la desiderabilità di aumentare il benessere sociale aggregato dall'altra; diamo una certa priorità, anche se non assoluta, alle prime. Si ritiene che ogni membro della società possieda un'inviolabilità fondata sulla giustizia, o come dicono alcuni, sul diritto naturale, sulla quale il

FM 2018-19

benessere di qualunque altro individuo non può prevalere. La giustizia nega la possibilità che la perdita di libertà per qualcuno sia giustificata da un maggior bene condiviso da altri. Ogni forma di ragionamento che implica un bilancio di guadagni e perdite di differenti persone considerate come una sola viene in questo modo esclusa. Di conseguenza, in una società giusta, le libertà fondamentali sono date come garantite e i diritti assicurati dalla giustizia non sono soggetti né alla contrattazione politica né al calcolo degli interessi sociali.

La giustizia come equità tenta di render conto di queste convinzioni del senso comune riguardanti la priorità della giustizia, mostrando che esse sono la conseguenza di principi che verrebbero scelti nella posizione originaria. Questi giudizi riflettono le preferenze razionali e l'uguaglianza iniziale delle parti contraenti. Per quanto l'utilitarista riconosca che la sua dottrina, rigorosamente intesa, è in conflitto con questi sentimenti di giustizia, egli sostiene che le massime di giustizia di senso comune e le nozioni di diritto naturale hanno soltanto una validità subordinata in seconda istanza; esse nascono dal fatto che, nelle condizioni della società evoluta, il seguirle in buona parte e il permetterne violazioni solo in circostanze eccezionali ha una grande utilità sociale. Persino l'eccessivo zelo con cui tendiamo ad affermare queste norme e ad appellarci a questi diritti ha in sé una certa utilità, poiché controbilancia una naturale tendenza umana a violarli in modi non regolati dalle norme utilitariste. Una volta compreso questo punto, l'apparente disparità tra il principio utilitarista e la forza di queste convinzioni di giustizia non costituisce più una difficoltà filosofica. Così, mentre la dottrina contrattualista accetta le nostre convinzioni sulla priorità della giustizia come globalmente valide, l'utilitarismo cerca di rappresentarle come un'illusione socialmente utile.

Un secondo contrasto: mentre l'utilitarista estende il principio di scelta per un solo uomo all'intera società, la giustizia come equità, come tesi contrattualista, assume che i principi di scelta sociale, allo stesso modo dei principi di giustizia, sono essi stessi oggetto di un accordo originario. Non c'è alcun motivo di supporre che i principi che dovrebbero regolare un'associazione di uomini siano semplicemente un'estensione del principio di scelta per un solo uomo. Al contrario: se assumiamo che il corretto principio regolativo di una cosa dipende dalla sua natura, e che una pluralità

di persone distinte con differenti sistemi di fini è una caratteristica essenziale delle società umane, allora non dovremmo aspettarci che i principi di scelta sociale siano di stampo utilitarista. Certamente niente di ciò che è stato detto finora prova che le parti nella posizione originaria non sceglierebbero il principio di utilità per definire i termini della cooperazione sociale. Questo è un problema difficile, che verrà affrontato più avanti. Per quanto ne sappiamo fino a questo punto, è perfettamente possibile che venga adottata una qualche forma del principio di utilità; e quindi che la teoria contrattualista non faccia che portare, da ultimo, a una più tortuosa e profonda giustificazione dell'utilitarismo. In effetti una derivazione di questo genere è stata suggerita in alcuni casi da Bentham ed Edgeworth, sebbene essi non l'abbiano sviluppata sistematicamente e, per quanto ne so, non si ritrova in Sidgwick. Per il momento, mi limiterò ad assumere che le persone nella posizione originaria rifiuterebbero il principio di utilità, e adotterebbero invece, per i motivi cui ho accennato sopra, i due principi di giustizia menzionati precedentemente. In ogni modo, secondo la teoria contrattualista non è possibile giungere al principio di scelta sociale per mezzo della semplice estensione del principio di prudenza razionale al sistema di desideri costruito dall'osservatore imparziale. Se si facesse ciò non si considererebbero seriamente la pluralità e la diversità degli individui, e non si riconoscerebbe l'oggetto di un accordo tra gli uomini come fondamento della giustizia. A questo proposito è possibile notare una curiosa anomalia. È normale considerare l'utilitarismo una teoria individualistica, e ciò per molte buone ragioni. Gli utilitaristi sono stati rigidi difensori della libertà individuale e della libertà di pensiero, e hanno sostenuto che il bene della società è costituito dai vantaggi goduti dai singoli. Tuttavia l'utilitarismo non è individualista, almeno quando vi si perviene seguendo la linea di pensiero più naturale, per il fatto che, riunendo in uno solo tutti i sistemi di desideri, applica alla società intera il principio di scelta per un solo uomo. Vediamo così che il secondo contrasto è connesso al primo, poiché sono questa fusione e il principio basato su di essa a sottomettere i diritti garantiti dalla giustizia al calcolo degli interessi della società.

L'ultimo contrasto di cui intendo parlare ora nasce dal fatto che l'utilitarismo è una teoria teleologica, mentre la giustizia come equità non lo è. Per definizione quest'ultima è una teoria deonto-

FM 2018-19

logica, cioè una teoria che o non definisce il bene indipendentemente dal giusto, o non interpreta il giusto come massimizzazione del bene. (Va notato che le teorie deontologiche sono definite come non teleologiche e non come posizioni che caratterizzano la giustezza [*rightness*] di atti e istituzioni indipendentemente dalle loro conseguenze. Tutte le dottrine etiche meritevoli di considerazione tengono conto delle conseguenze quando valutano la giustezza. Se non lo facessero, sarebbero semplicemente assurde e irrazionali.) La giustizia come equità è una teoria deontologica del secondo senso. Se infatti si assume che le persone nella posizione originaria sceglierebbero un principio di uguale libertà, e restringerebbero le diseguaglianze economiche e sociali a quelle che sono nell'interesse di ciascuno, non c'è ragione di pensare che istituzioni giuste massimizzerebbero il bene. (In questo caso suppongo, con l'utilitarismo, che il bene sia definito come soddisfacimento di un desiderio razionale.) Naturalmente non è escluso che si possa raggiungere il massimo bene, ma ciò non sarebbe altro che una coincidenza. Il problema di raggiungere il massimo saldo netto possibile di utilità non si pone mai per la giustizia come equità; questo principio di massimizzazione non viene mai usato.

Vi è ancora un'osservazione a questo riguardo. Secondo l'utilitarismo, il soddisfacimento di un qualsiasi desiderio ha qualche valore in sé, che deve essere tenuto in considerazione quando si decide ciò che è giusto. Quando si calcola il livello massimo di utilità, l'oggetto dei desideri non ha rilevanza, se non in via indiretta. Dobbiamo organizzare le istituzioni in modo da ottenere la maggior somma possibile di soddisfazioni; non poniamo domande sulla loro fonte o qualità ma solo sul modo in cui il loro appagamento influirebbe sul benessere globale. Il benessere sociale dipende direttamente ed esclusivamente dal livello di soddisfazione o mancanza di soddisfazione degli individui. Perciò se gli uomini traggono un certo piacere dal discriminarsi l'un l'altro, dal costringere altri a una minore libertà come mezzi per gratificare il loro rispetto-di-sé, allora l'appagamento di questi desideri deve essere valutato secondo la loro intensità o altro, comunque non diversamente dagli altri desideri, nelle nostre decisioni. Se la società decide di non soddisfarli, o di sopprimerli, è perché essi tendono a essere socialmente distruttivi, e perché un benessere maggiore può essere raggiunto per altre vie.

D'altra parte, secondo la giustizia come equità, le persone accettano in anticipo un principio di libertà uguale e fanno ciò senza conoscenza dei loro scopi particolari. Convengono quindi implicitamente di uniformare le proprie concezioni del bene a ciò che è richiesto dai principi di giustizia, o almeno di non avanzare pretese che direttamente li violino. Un individuo che trae piacere dal fatto che altri si trovino in condizione di minore libertà, comprende di non poter avanzare alcuna pretesa per questo godimento. Il piacere che egli trae dalle privazioni altrui è sbagliato in sé: è una soddisfazione che richiede la violazione di un principio che egli avrebbe accettato nella posizione originaria. I principi del giusto e di giustizia limitano le soddisfazioni cui si dà valore, impongono restrizioni sulle concezioni ragionevoli del proprio bene. Gli individui devono tener conto di queste restrizioni quando predispongono piani di vita e decidono sulle loro aspirazioni. Di conseguenza, nella giustizia come equità, non bisogna considerare come date le propensioni e le inclinazioni degli uomini, quali che esse siano, e poi cercare il modo migliore di soddisfarle. Accade piuttosto che i loro desideri e aspirazioni vengano ristretti fin dall'inizio dai principi di giustizia che specificano i confini che il sistema dei fini umani deve rispettare. Possiamo esprimere la stessa cosa dicendo che nella giustizia come equità il concetto di giusto [*right*] è prioritario rispetto a quello di bene. Un sistema sociale giusto [*just*] definisce l'ambito all'interno del quale gli individui devono sviluppare i propri scopi, fornisce una struttura di diritti e di opportunità, e i mezzi di soddisfacimento il cui uso e rispetto garantiscono un equo perseguimento di questi fini. La priorità della giustizia è parzialmente espressa dall'affermazione che gli interessi che conducono alla sua violazione sono privi di valore. Essendo direttamente esclusi da ogni valutazione, essi non possono prevalere sulle istanze della giustizia.

La priorità del giusto rispetto al bene, all'interno della giustizia come equità, risulta essere una delle caratteristiche centrali di questa concezione. Essa impone determinati criteri al progetto della struttura fondamentale, nel suo complesso; questi assetti non devono tendere a generare propensioni e atteggiamenti contrastanti con i due principi di giustizia (cioè con certi principi che possiedono sin dall'inizio un contenuto preciso) e devono assicurare la stabilità delle istituzioni giuste. Per questo motivo si pongono al-

FM 2018-19

cuni vincoli iniziali su ciò che è bene e su quali tipi di carattere sono moralmente degni, e così su che tipo di persone si dovrebbe essere. Ora, qualunque teoria della giustizia istituirà limiti di questo genere e precisamente quelli necessari perché, in determinate circostanze, siano soddisfatti i suoi principi primi. L'utilitarismo esclude quei desideri e quelle inclinazioni che, se permessi e incoraggiati, condurrebbero in alcune situazioni a un minore saldo di soddisfazione. Ma questa restrizione è in buona parte formale e, in mancanza di una conoscenza dettagliata delle circostanze, non fornisce molte indicazioni su quali sono questi desideri e inclinazioni. Questa non è di per sé un'obiezione all'utilitarismo. La dottrina utilitarista ha la caratteristica di dipendere pesantemente dalle contingenze della vita umana e dai fatti naturali nella determinazione delle forme del carattere morale che devono essere incoraggiate in una società giusta. L'ideale morale della giustizia come equità è più profondamente connesso ai principi primi della teoria etica. Questa è una caratteristica delle teorie dei diritti naturali (la tradizione contrattualista) rispetto alle teorie dell'utilità.

Esponendo i contrasti tra la giustizia come equità e l'utilitarismo, ho tenuto presente soltanto la dottrina classica. Essa coincide con le posizioni di Bentham e Sidgwick e con quelle degli economisti utilitaristi Edgeworth e Pigou. Il tipo di utilitarismo esposto da Hume non si presterebbe ai miei scopi; infatti esso non è rigorosamente utilitarista. Ad esempio, nelle sue ben note argomentazioni contro la teoria del contratto di Locke, Hume sostiene che i principi di fedeltà e di lealtà sono entrambi fondati sull'utilità, e che quindi non si guadagna nulla fondando gli obblighi politici su un contratto originario. Per Hume, la dottrina di Locke rappresenta un inutile artificio; è infatti possibile fare appello direttamente all'utilità. Ma tutto ciò che Hume sembra intendere con utilità sono gli interessi generali e le necessità della società. I principi di fedeltà e di lealtà derivano dall'utilità nel senso che il mantenimento dell'ordine sociale diventa impossibile se questi principi non sono rispettati. Ma Hume assume che ciascuno si avvantaggia, secondo una valutazione basata sui suoi benefici a lungo termine, quando le leggi e il governo si uniformano a massime fondate sull'utilità. Non si fa alcuna menzione del fatto che i vantaggi di alcuni devono superare gli svantaggi di altri. Sembra quindi che per Hume l'utilità si identifichi con qualche forma di bene comune; le istituzioni soddisfano queste richieste quando sono

nell'interesse di ciascuno, almeno nel lungo periodo. Ora, se questa interpretazione di Hume è corretta, a prima vista non vi è alcun conflitto con la priorità della giustizia e nessuna incompatibilità con la dottrina contrattualista di Locke. Infatti, il ruolo dell'uguaglianza dei diritti di Locke è precisamente quello di garantire che le uniche deviazioni accettabili dallo stato di natura siano quelle che rispettano questi diritti e che favoriscono l'interesse comune. È chiaro che tutte le trasformazioni rispetto allo stato di natura che Locke accetta soddisfano questa condizione e sono tali che individui razionali, interessati a perseguire i propri scopi, potrebbero accettarle in una situazione di uguaglianza. Hume non ha mai messo in discussione l'appropriatezza di questi vincoli. La sua critica della dottrina del contratto di Locke non nega mai questa assunzione fondamentale, anzi sembra riconoscerla.

Il merito della tesi classica, come è stata formulata da Bentham, Edgeworth e Sidgwick, è quello di riconoscere chiaramente l'oggetto della discussione, e cioè la relativa priorità dei principi di giustizia e dei diritti che da questi principi derivano. La questione è se l'imposizione di svantaggi a un ristretto numero di persone può essere compensata da una maggior somma di vantaggi goduti da altre, o piuttosto se l'importanza della giustizia richiede una libertà uguale per tutti e permette soltanto quelle ineguaglianze economiche e sociali che sono nell'interesse di ciascuno. Nei contrasti tra l'utilitarismo classico e la giustizia come equità è implicita una differenza nelle sottostanti concezioni della società. Nell'una noi consideriamo una società bene ordinata uno schema di cooperazione per il reciproco vantaggio, regolato da principi che gli individui sceglierebbero in una situazione iniziale equa; nell'altra un'efficiente amministrazione delle risorse della società, con lo scopo di massimizzare la soddisfazione del sistema di desiderio costruito dall'osservatore imparziale a partire da più sistemi individuali di desideri assunti come dati. Il confronto con l'utilitarismo classico, nelle sue più naturali conseguenze, determina questo contrasto.

7. *L'intuizionismo*

Considererò l'intuizionismo in un modo più generale di quello solito; cioè, come la dottrina che afferma l'esistenza di una fami-

FM 2018-19

glia irriducibile di principi primi che vanno valutati l'uno rispetto all'altro chiedendosi, secondo un giudizio ponderato, quale equilibrio sia più giusto. Una volta raggiunto un certo livello di generalità, l'intuizionista afferma che non esistono criteri costruttivi di ordine più elevato per determinare l'adeguata rilevanza dei principi di giustizia in concorrenza tra di loro. Se da un lato la complessità dei fenomeni morali richiede una serie di principi distinti, dall'altro non esiste un unico standard che valga per tutti e sia in grado di confrontarli. Le teorie intuizioniste hanno quindi due caratteristiche: primo, sono costituite da un insieme di principi primi che possono entrare in conflitto, fornendo indicazioni contrastanti in casi particolari; e, secondo, non includono né un metodo esplicito né regole di priorità per valutare questi principi l'uno rispetto all'altro: si può soltanto tracciare un equilibrio intuitivo per mezzo di ciò che ci sembra approssimativamente più giusto. O, se le regole di priorità esistono, allora sono considerate più o meno banali e sostanzialmente inutilizzabili per produrre un giudizio.

Diverse altre affermazioni vengono comunemente associate all'intuizionismo, ad esempio che i concetti di giusto e di bene sono inanalizzabili, che i principi morali, se formulati correttamente, esprimono proposizioni evidenti intorno a pretese morali legittime, e così via. Tuttavia non ci occuperemo di ciò. Queste particolari dottrine epistemologiche non fanno necessariamente parte dell'intuizionismo come io lo intendo. Sarebbe forse meglio se chiamassimo l'intuizionismo, in questo senso ampio, pluralismo. Una concezione della giustizia può tuttavia essere pluralista senza richiedere che i suoi principi vengano valutati per mezzo dell'intuizione. Essa può contenere le necessarie regole di priorità. Per accentuare l'appello diretto al nostro giudizio ponderato nell'equilibrio dei principi, sembra più appropriato considerare l'intuizionismo in questo modo più generale. Fino a che punto un simile approccio sia legato a certe teorie epistemologiche, è un problema a parte.

Secondo questa interpretazione esistono molti tipi di intuizionismo. Non soltanto le nostre nozioni quotidiane sono di questo tipo, ma probabilmente anche buona parte delle dottrine filosofiche. Un modo di distinguere tra posizioni intuizioniste è quello di considerare il livello di generalità dei loro principi. L'intuizionismo basato sul senso comune assume la forma di gruppi di regole

piuttosto specifiche con ciascun gruppo che si applica a un particolare problema di giustizia. Esiste un gruppo di regole che si applica alla questione del giusto salario, un altro a quella dell'imposizione fiscale, un altro ancora alla pena e così via. Per ottenere ad esempio la nozione di giusto salario, dobbiamo in qualche modo valutare vari criteri concorrenti, come ad esempio l'abilità, la formazione professionale, lo sforzo, la responsabilità, i rischi del lavoro, oltre a tenere in debito conto il bisogno. Probabilmente nessuno deciderebbe sulla base di uno solo di questi criteri, e occorre quindi delineare un compromesso tra loro. In effetti la determinazione dei salari da parte delle istituzioni esistenti rappresenta anche una speciale valutazione di queste richieste. Tuttavia, questa valutazione è normalmente influenzata dalle esigenze di differenti interessi sociali e dalle relative posizioni di potere e influenza. Può quindi non essere conforme ad alcuna concezione di un giusto salario. Questo è molto probabilmente vero, poiché persone con interessi divergenti tendono a privilegiare i criteri che favoriscono i propri scopi. Quelli più dotati di abilità e di cultura sono pronti ad accentuare le pretese basate sull'abilità e la formazione professionale, mentre coloro che sono privi di questi vantaggi portano avanti pretese basate sul bisogno. Le nostre idee quotidiane di giustizia non sono influenzate soltanto dalla nostra condizione, ma anche profondamente legate alle abitudini e alle normali aspettative. E per mezzo di quali criteri dovremmo giudicare la giustizia delle abitudini medesime e la legittimità di queste aspettative? Per ottenere una possibilità di comprensione e un accordo che vada oltre una mera soluzione *de facto* dei contrasti di interessi, e un'affidabilità delle convenzioni e delle aspettative esistenti, è necessario spostarsi verso uno schema più generale per determinare l'equilibrio delle richieste o almeno per confinarlo in un ambito più ristretto.

Possiamo così considerare i problemi della giustizia in riferimento a certi scopi di politica sociale. Ma anche questo punto di vista tende a basarsi sull'intuizione, poiché esso prende generalmente la forma di una valutazione di diversi obiettivi economici e sociali. Supponiamo per esempio che l'efficienza allocativa, il pieno impiego, un aumento del reddito nazionale e una sua più ugualitaria distribuzione siano fini sociali accettati. Allora, dati la desiderata valutazione di questi scopi e il quadro istituzionale esisten-

FM 2018-19

te, la regola dell'equo [*fair*] salario, della giusta [*just*] tassazione e così via, otterranno il risalto dovuto. Per raggiungere una maggiore equità ed efficienza, si può seguire una strategia che nella composizione dei salari privilegia abilità e sforzo, lasciando che la regola di bisogno sia trattata in altro modo, per esempio per mezzo di trasferimenti assistenziali. Un intuizionismo dei fini sociali fornisce una base per decidere se una determinazione del giusto salario ha senso in relazione alle tasse da imporre. Il modo in cui valutiamo le pretese di un gruppo è relativo al modo in cui valutiamo quelle di un altro. In questo modo siamo riusciti a introdurre una certa coerenza nei nostri giudizi di giustizia; ci siamo mossi oltre il semplice compromesso degli interessi *de facto*, verso una visione più ampia. Naturalmente sussiste ancora un appello all'intuizione per raggiungere l'equilibrio dei fini di ordine superiore delle strategie politiche stesse. Differenti valutazioni di questi ultimi non sono certo variazioni banali, e anzi spesso corrispondono a convinzioni politiche profondamente divergenti.

I principi delle concezioni filosofiche sono di tipo estremamente generale. Non solo essi servono a rappresentare gli scopi della politica sociale, ma il risalto loro attribuito dovrebbe parallelamente determinare l'equilibrio di questi fini. Per essere più chiaro, vorrei discutere una concezione semplice e ben conosciuta, basata sulla dicotomia aggregativo-distributivo. Essa ha due principi: la struttura fondamentale della società serve in primo luogo a produrre il massimo benessere, nel senso del massimo saldo netto di soddisfazioni, e in secondo luogo a distribuire equamente le soddisfazioni. Naturalmente entrambi i principi hanno delle clausole *ceteris paribus*. Il primo principio, quello di utilità, funziona in questo caso come uno standard di efficienza, spingendo a produrre, a parità di condizioni, il massimo totale possibile; il secondo principio, d'altra parte, funziona come uno standard di giustizia, vincolando la ricerca di benessere aggregato, e parificando la distribuzione dei benefici.

Questa concezione è intuizionista perché non viene fornita alcuna regola di priorità per determinare in che modo questi due principi devono raggiungere l'equilibrio tra di loro. Soluzioni del tutto differenti sono compatibili con l'accettazione di questi due principi. È senza dubbio naturale fare assunzioni sul modo in cui molti effettuerebbero in pratica questa operazione. Questi princi-

pi riceverebbero, ad esempio, valutazioni diverse a seconda delle diverse combinazioni tra totali di soddisfazione e gradi di uguaglianza. Se il totale di soddisfazione è elevato, ma distribuito in modo ineguale, probabilmente considereremmo un incremento dell'uguaglianza più urgente di quanto non lo sarebbe se un abbondante benessere globale fosse già diviso in modo abbastanza equo. Questo punto può essere rappresentato formalmente con l'impiego, tipico degli economisti, delle curve di indifferenza. Supponiamo che sia possibile misurare come determinati assetti della struttura fondamentale soddisfino questi principi; rappresentiamo il totale di soddisfazione sull'asse positivo delle X, e l'uguaglianza su quello positivo delle Y. (Si può supporre che quest'ultimo sia limitato superiormente dalla perfetta uguaglianza.) La misura in cui un certo assetto della struttura fondamentale soddisfa questi principi si può ora rappresentare per mezzo di un punto sul piano.

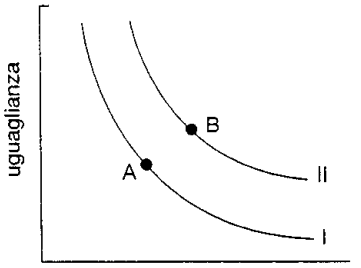


Figura 1

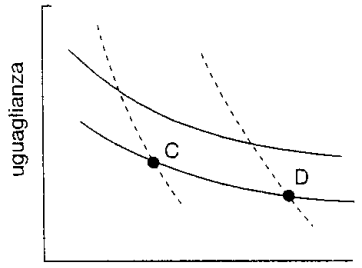


Figura 2

È ora chiaro che un punto che si trova a nord-est di un altro rappresenta un assetto migliore: è superiore in entrambi i sensi. Ad esempio, nella Figura 1, il punto B è migliore del punto A. Le curve di indifferenza si ottengono collegando tra loro i punti ritenuti egualmente giusti. Così la curva I della Figura 1 è formata da tutti i punti rappresentati nella stessa curva su cui giace il punto A; la curva II è formata da tutti i punti ordinati allo stesso livello di B e così via. Possiamo supporre che queste curve si inclinino verso il basso a destra, e anche che esse non si intersechino, perché in questo caso i giudizi che rappresentano sarebbero contraddittori. L'andamento della curva in ogni punto esprime le valutazioni relative attribuite all'uguaglianza e al totale di soddisfazione nella

FM 2018-19

combinazione rappresentata da quel punto; il cambiamento di inclinazione lungo una curva di indifferenza mostra come muta l'importanza relativa dei principi, a seconda che essi siano più o meno soddisfatti. Così, se ci muoviamo lungo una delle due curve di indifferenza della Figura 1, osserviamo che, se l'uguaglianza decresce, è necessario un incremento sempre maggiore della somma di soddisfazioni per compensare l'ulteriore diminuzione dell'uguaglianza.

Inoltre, valutazioni molto diverse sono tutte compatibili con questi principi. Supponiamo che la Figura 2 rappresenti i giudizi di due persone diverse. Le linee continue rappresentano i giudizi di quello dei due che attribuisce all'uguaglianza un peso prevalente, mentre le linee tratteggiate rappresentano i giudizi di quello che attribuisce un peso maggiore al benessere totale. Così, mentre la prima persona considera equivalenti gli assetti C e D, la seconda giudica superiore D. Questa concezione della giustizia non impone condizioni alle valutazioni corrette; e permette di conseguenza a persone diverse di ottenere come risultato diversi equilibri di principi. Ciò nondimeno, se una simile concezione intuizionista dovesse adattarsi ai nostri giudizi ponderati, non risulterebbe certo priva di importanza. Come minimo essa metterebbe in luce i criteri significativi, gli assi del diagramma per così dire, per i nostri giudizi ponderati di giustizia sociale. L'intuizionista spera che, una volta che questi assi del diagramma, o principi, sono stati identificati, li si valuterà più o meno allo stesso modo da parte di tutti gli individui, almeno quando sono imparziali e non eccessivamente preoccupati dei propri interessi personali. O, se ciò non accade, che almeno essi possano accordarsi su qualche schema che permetta un compromesso tra le loro valutazioni.

È essenziale notare che l'intuizionista non nega la possibilità di descrivere il modo con cui si valutano principi concorrenti, o il modo in cui ogni individuo compie questa operazione, se si suppone che possa essere fatta in modi diversi. L'intuizionista garantisce la possibilità che queste valutazioni relative possano essere rappresentate dalle curve di indifferenza. Conoscendo la descrizione di queste valutazioni, si possono prevedere i giudizi che saranno dati. In questo senso, i giudizi hanno una struttura coerente e definita. Si può naturalmente sostenere che nella valutazione noi siamo inconsciamente guidati da certi standard ulteriori, o dal

miglior modo di realizzare certi fini. Forse le valutazioni che diamo sono quelle che risulterebbero dall'applicazione di questi standard o dal perseguimento di questi fini. Ovviamente ogni dato equilibrio di principi è soggetto a interpretazione in modo analogo. Ma l'intuizionista afferma che in realtà tale interpretazione non esiste. Egli afferma che non esiste alcuna concezione etica esprimibile che sia alla base di queste valutazioni. Esse possono essere descritte da una figura geometrica o da una funzione matematica, ma non esistono criteri morali costruttivi che stabiliscono la loro ragionevolezza. L'intuizionismo sostiene che, nei nostri giudizi di giustizia sociale, dobbiamo infine raggiungere un insieme di principi primi dei quali possiamo soltanto dire che ci sembra più corretto bilanciarli in un modo piuttosto che in un altro.

Non vi è niente di intrinsecamente irrazionale in questa dottrina intuizionista. Essa può essere realmente vera. Non possiamo dare per scontato che esiste una completa derivabilità dei nostri giudizi di giustizia sociale da principi etici identificabili. L'intuizionista pensa, al contrario, che la complessità dei fatti morali eluda i nostri sforzi di fornire una descrizione completa dei nostri giudizi, e richiede necessariamente una pluralità di principi concorrenti. L'intuizionista sostiene che i tentativi di andare oltre questi principi si riducono o alla banalità, come quando si afferma che la giustizia sociale consiste nel dare a ognuno ciò che gli è dovuto, o portano alla falsità e all'ipersemplificazione, come quando si fonda ogni cosa sul principio di utilità. Di conseguenza, l'unico modo per mettere in discussione l'intuizionismo è quello di proporre dei criteri etici identificabili che rendano conto, in base ai nostri giudizi ponderati, delle valutazioni che ci sembra appropriato dare alla pluralità dei principi. Si ottiene una confutazione dell'intuizionismo presentando quel genere di criteri costruttivi che esso considera inesistenti. Senza dubbio, la nozione di principio etico identificabile è piuttosto vaga, anche se è facile fornirne un buon numero di esempi tratti dal senso comune e dalla tradizione. Ma non ha senso discutere questo problema astratto. Gli intuizionisti e i loro critici avranno di fronte un vero problema soltanto dopo che questi ultimi si faranno avanti con una proposta più sistematica.

Ci si può domandare se le teorie intuizioniste sono teleologiche o deontologiche. Esse possono appartenere a entrambi i tipi, e ogni sistema etico è soggetto, in molte occasioni, a fare appello a

FM 2018-19

un certo grado di intuizione. Ad esempio si può sostenere, seguendo Moore, che gli affetti personali, la comprensione umana, la creazione e la contemplazione della bellezza, l'acquisizione e l'apprezzamento della cultura, rappresentano, insieme al piacere, i beni per eccellenza. Si potrebbe anche sostenere (questa volta diversamente da Moore), che essi rappresentano i soli beni intrinseci. Poiché questi valori sono specificati indipendentemente dal giusto, ci troviamo davanti a una teoria teleologica di tipo perfezionista, se il giusto è definito come fattore che rende massimo il bene. Ma, nel valutare ciò che procura il massimo bene, la teoria può sostenere che questi valori devono essere bilanciati tra loro per mezzo di intuizione: può affermare che in questo caso non esistono criteri orientativi sostantivi. Spesso, però, le teorie intuizioniste sono deontologiche. Nella definitiva esposizione di Ross, la distribuzione dei beni a seconda dei meriti morali (la giustizia distributiva) è inclusa tra i beni cui dare incremento; e mentre il principio di produrre il massimo bene conta come principio primo, è proprio un tale principio che deve essere valutato dall'intuizione in senso contrario alle pretese di altri principi *prima facie*. Quindi la caratteristica distintiva delle posizioni intuizioniste non è il fatto che siano teleologiche o deontologiche, ma il ruolo particolarmente importante che esse affidano alle nostre capacità intuitive non guidate da alcun criterio etico costruttivo e identificabile. L'intuizionismo nega l'esistenza di qualunque soluzione utile ed esplicita del problema della priorità. Ci occuperemo ora brevemente di questo tema.

8. *Il problema della priorità*

Si è visto che l'intuizionismo solleva il problema della misura in cui è possibile trattare sistematicamente i nostri giudizi ponderati del giusto e dell'ingiusto. L'intuizionismo sostiene, in particolare, che non si può fornire una risposta costruttiva al problema di valutare reciprocamente principi di giustizia concorrenti. Almeno su questo punto, dobbiamo affidarci alle nostre capacità intuitive. Naturalmente l'utilitarismo classico tenta di evitare del tutto un appello all'intuizione. È una concezione basata su un principio singolo, con un solo standard inappellabile: l'aggiustamento reciproco delle valutazioni è determinato, sempre in teoria, dal riferimento al principio di utilità. Mill pensava che ci dovesse essere soltanto uno di questi standard, altrimenti sarebbe stato impossibile un arbitrato tra criteri concorrenti, e Sidgwick discute a lungo sul fatto che il principio di utilità è l'unico che può assumere questo ruolo. Essi sostengono che i nostri giudizi morali sono implicitamente utilitaristi nel senso che, messi di fronte a un contrasto tra regole, o a nozioni che sono vaghe o imprecise, non abbiamo altra scelta se non adottare l'utilitarismo. Mill e Sidgwick credono che, a un certo punto, occorre avere un unico principio per ordinare e sistematizzare i nostri giudizi. È innegabile che una delle maggiori attrattive della teoria classica è il modo in cui essa affronta il problema della priorità, e tenta di evitare di affidarsi all'intuizione.

Come ho già notato, non vi è niente di irrazionale nell'appello all'intuizione per decidere questioni di priorità. Occorre riconoscere la possibilità che non esista un modo per andare al di là di una pluralità di principi. Senza dubbio qualsiasi concezione della giustizia deve affidarsi in parte all'intuizione. Nonostante ciò, dobbiamo fare il possibile per ridurre l'appello diretto ai nostri giudizi ponderati. Perché se gli uomini valutano diversamente i propri principi ultimi, come spesso presumibilmente accade, allora sono differenti anche le loro concezioni della giustizia. L'assegnare valutazioni è una parte essenziale e non secondaria di una concezione della giustizia. Se non possiamo spiegare il modo in cui queste valutazioni sono determinate da criteri etici ragionevoli, non disponiamo più di alcun mezzo per discutere razionalmente. Si potrebbe affermare che una concezione intuizionista della giustizia non rappresenta che la metà di una concezione vera e propria. Dovremmo fare il possibile per arrivare alla formulazione di principi espliciti per il problema della priorità, anche se la dipendenza dall'intuizione non può essere eliminata completamente.

La giustizia come equità limita il ruolo dell'intuizione in diversi modi. Poiché il problema nel suo complesso è abbastanza complicato, mi limiterò ad alcune osservazioni, il cui reale significato sarà chiaro soltanto più avanti. Il primo punto è connesso al fatto che i principi di giustizia sono quelli che verrebbero scelti nella posizione originaria. Essi sono il risultato di una certa situazione di scelta. Gli individui nella posizione originaria, poiché sono razionali, riconoscono che dovrebbero prendere in considerazione la

FM 2018-19

priorità di questi principi. Se essi infatti intendono stabilire standard condivisi per giudicare le loro reciproche pretese si trovano nella necessità di dare delle valutazioni. Essi non possono assumere che i loro giudizi intuitivi di priorità sono in generale identici; anzi, non lo saranno certamente, date le loro differenti posizioni nella società. Suppongo quindi che nella posizione originaria le parti tentino di raggiungere un accordo sul modo in cui devono essere valutati i principi di giustizia. Ora, una parte dell'interesse che attribuiamo alla scelta di principi sta nel fatto che i motivi che sottendono la loro adozione possono anche, in primo luogo, rafforzare le loro valutazioni reciproche. Poiché nella giustizia come equità i principi di giustizia non sono considerati immediatamente evidenti, ma hanno la loro giustificazione nel fatto che proprio essi verrebbero scelti, possiamo trovare nei motivi della loro accettazione orientamenti o limitazioni sul modo in cui vanno reciprocamente valutati. Data la situazione della posizione originaria può risultare chiaro che certe regole di priorità siano preferibili ad altre per gli stessi motivi che hanno portato all'adesione ai principi. Il problema della priorità può risultare più semplice se si accentuano il ruolo della giustizia e le particolari caratteristiche della situazione iniziale di scelta.

Una seconda possibilità è quella di trovare dei principi che possano essere messi in quello che chiamo un ordine seriale o lessicale. (Il termine corretto sarebbe «lessicografico», ma è troppo pesante.) Questo ordinamento richiede che sia soddisfatto il primo principio della serie prima di poter passare al secondo, il secondo prima di poter prendere in considerazione il terzo e così via. Un principio non entra in azione fino a quando quelli precedenti, o sono stati totalmente soddisfatti, oppure non si applicano al caso in questione. Un ordinamento [*ordering*] seriale evita quindi di dover dare una qualunque valutazione reciproca dei principi; quelli che precedono possiedono una priorità per così dire assoluta rispetto ai seguenti, e valgono senza eccezioni. Possiamo considerare questo ordinamento [*ranking*] analogo a una sequenza di principi interpretati come massimizzazioni vincolate. Possiamo infatti supporre che qualunque principio dell'ordinamento lessicale debba essere massimizzato sotto la condizione che i principi precedenti siano pienamente soddisfatti. Proporrò adesso, come speciale caso particolare, un ordinamento di questo genere che pone

DIPARTIMENTO DI FI Università di Messina BIBLIOTECA

il principio di uguale libertà come prioritario rispetto a quelli che regolano le ineguaglianze economiche e sociali. Ciò significa in effetti che la struttura fondamentale della società deve sistemare le ineguaglianze di ricchezza e di potere in modi compatibili con la condizione di uguale libertà richiesta dal principio precedente. Naturalmente il concetto di un ordinamento seriale o lessicale non sembra a prima vista molto promettente. Esso sembra realmente offendere il nostro buon senso. Per di più, presuppone che i principi appartenenti all'ordinamento siano di un tipo piuttosto particolare. Ad esempio, a meno che i principi precedenti non abbiano che un'applicabilità limitata e stabiliscano condizioni definite e soddisfacibili, i principi successivi rischiano di non entrare mai in gioco. Il principio di uguale libertà può quindi assumere una posizione di priorità, poiché supponiamo che possa essere soddisfatto. D'altro canto, se il principio di utilità venisse per primo, renderebbe inutili tutti i successivi criteri. Tenterò di dimostrare che, almeno in certe circostanze sociali, un ordinamento seriale dei principi di giustizia offre una soluzione approssimativa del problema della priorità.

La dipendenza dall'intuizione può infine essere ridotta ponendo problemi più specifici e sostituendo al giudizio morale un giudizio di prudenza. Perciò, uno che si trovi ad affrontare i principi di una concezione intuizionista può rispondere che, in mancanza di una direttiva, egli non sa che cosa dire. Potrebbe ad esempio sostenere che non è in grado di valutare l'utilità totale rispetto all'uguaglianza, dal punto di vista della distribuzione. Non soltanto le nozioni in gioco sono troppo astratte e generali perché egli possa avere qualche fiducia nel suo giudizio, ma sorgono anche enormi complicazioni nell'interpretare il loro significato. La dicotomia aggregativo-distributivo è senza dubbio un'idea attraente, che però sembra inutilizzabile in questo caso. Essa non suddivide il problema della giustizia sociale in parti abbastanza piccole. Nella giustizia come equità il ricorso all'intuizione si presenta in due modi. In primo luogo scegliamo una certa posizione all'interno del sistema sociale dalla quale giudicare il sistema stesso, poi ci chiediamo se, dal punto di vista di un individuo rappresentativo in questa posizione, sarebbe razionale preferire questo o quell'assetto della struttura fondamentale. Date certe assunzioni, le ineguaglianze economiche e sociali devono essere giudicate nei termini delle

FM 2018-19

aspettative di lungo periodo dei gruppi socialmente più svantaggiati. Naturalmente la definizione di questi gruppi non può essere molto precisa, e sicuramente i nostri giudizi di prudenza lasciano ampio spazio all'intuizione, poiché potremmo non essere in grado di formulare i principi che li determinano. Nonostante ciò, in questo modo ci siamo posti una domanda molto più specifica, e abbiamo sostituito a un giudizio etico uno di prudenza razionale. Il modo in cui dobbiamo decidere è spesso del tutto chiaro. Il nostro affidarci all'intuizione è di tipo differente e assai più debole di quello della dicotomia aggregativo-distributivo della concezione intuizionista.

Il nostro scopo, nel trattare il problema della priorità, non è quello di eliminare totalmente il richiamo ai giudizi intuitivi, ma di ridurlo. Non c'è motivo di supporre che si potrebbero eliminare tutti i richiami all'intuizione, qualunque essa sia, o che ciò sarebbe desiderabile. Il nostro scopo pratico è quello di raggiungere un accordo sui giudizi di cui ci si possa ragionevolmente fidare, in modo da ottenere una comune concezione della giustizia. In pratica non conta che i giudizi intuitivi di priorità degli uomini siano simili, se non si è in grado di formulare i principi che rappresentano queste convinzioni, o se addirittura questi principi non esistono. I giudizi contrastanti, tuttavia, fanno sorgere una difficoltà, poiché il fondamento per risolvere i conflitti rimane in buona parte oscuro. Il nostro obiettivo deve perciò essere la formulazione di una concezione della giustizia che, per quanto dipendente dall'intuizione etica o prudenziale, tende a far convergere i nostri giudizi ponderati di giustizia. Se una tale concezione esiste, allora, dal punto di vista della posizione originaria, ci sarebbero validi motivi per accettarla, poiché è razionale aumentare la coerenza delle nostre comuni convinzioni di giustizia. In realtà, se osserviamo le cose dal punto di vista della situazione iniziale, il problema della priorità non è quello di come misurarsi con la complessità di fatti morali già dati che non è possibile mutare. È invece il problema di formulare proposte ragionevoli e generalmente accettabili che determinino la desiderata comunanza di giudizi. In una teoria contrattualista i fatti morali sono determinati dai principi che verrebbero scelti nella posizione originaria. Questi principi specificano quali considerazioni sono rilevanti dal punto di vista della giustizia sociale. Poiché è compito degli individui nella posizione originaria scegliere questi principi, sono essi che devono decidere il grado di complessità che assumeranno i fatti morali. L'accordo originario determina fin dove si è disposti al compromesso e alla semplificazione allo scopo di stabilire le regole di priorità necessarie a una comune concezione della giustizia.

Ho esaminato due modi ovvi ed elementari di trattare costruttivamente il problema della priorità: vale a dire, o per mezzo di un singolo principio globale, o con l'impiego di una pluralità di principi, ordinati lessicalmente. Esistono sicuramente altri modi, ma non cercherò di stabilire quali sono. Le teorie morali tradizionali sono in buona parte intuizioniste o basate su di un solo principio, così che la proposta di un ordinamento seriale rappresenta un'innovazione iniziale sufficiente. Anche se è evidente in generale che un ordinamento lessicale non può essere rigorosamente corretto, esso può tuttavia rappresentare, date certe significative condizioni, un'approssimazione molto utile (§ 82). Esso indica infatti la struttura in generale delle concezioni della giustizia, e suggerisce le direttrici lungo cui ricercare un approccio più adeguato.

9. *Alcune osservazioni sulla teoria morale*

Per evitare fraintendimenti, mi sembra giunto il momento di discutere brevemente la natura della teoria morale. Inizierò spiegando più dettagliatamente il concetto di giudizio ponderato in un equilibrio riflessivo e le ragioni che suggeriscono la sua introduzione.

Assumiamo che ogni persona di una certa età, in possesso delle necessarie facoltà mentali, sviluppi nelle normali condizioni sociali un suo senso della giustizia. Noi acquisiamo la capacità di giudicare il giusto e l'ingiusto e di motivare i nostri giudizi. Oltre a questo, desideriamo usualmente agire in accordo con quanto sosteniamo e ci aspettiamo che gli altri lo desiderino ugualmente. È evidente che questa capacità morale è estremamente complessa. Per rendersi conto di ciò è sufficiente notare il fatto che ognuno di noi è in grado di formulare un numero e una varietà di giudizi potenzialmente infiniti. Il fatto che spesso non sappiamo cosa dire, o che alcune volte siamo incerti, non intacca minimamente la complessità della capacità da noi posseduta.

FM 2018-19

In un primo momento (e voglio far notare la natura provvisoria di questa opinione), si potrebbe considerare la filosofia morale come il tentativo di descrivere la nostra capacità morale; o, come in questo caso, si potrebbe pensare che una teoria della giustizia descriva il nostro senso di giustizia. Questo tentativo è soggetto a numerose difficoltà. Infatti, parlando di ciò, non intendiamo semplicemente un elenco di giudizi che siamo pronti a formulare su istituzioni e azioni, insieme con gli argomenti in loro favore nel caso che ce ne siano. Ciò che si richiede è invece la costruzione di un insieme di principi che, se uniti alle nostre credenze e alla conoscenza delle circostanze, ci porterebbero a formulare questi giudizi e argomenti in loro favore nel caso in cui dovessimo applicare i principi con coscienza e intelligenza. Una concezione della giustizia riesce a caratterizzare la nostra sensibilità morale se i nostri giudizi quotidiani si accordano con i suoi principi. Questi principi possono fungere da parziali premesse di un argomento che si conclude con la corrispondenza ai giudizi. Non comprendiamo il nostro senso di giustizia fino a quando non sappiamo in un qualche modo sistematico, che copre un ampio spettro di casi, quali sono questi principi. Soltanto una familiarità ingannevole con i nostri giudizi quotidiani e la nostra naturale propensione a formularli possono nascondere la difficoltà di caratterizzare le nostre capacità morali. I principi che le esprimono devono presumibilmente possedere una struttura complessa, e i concetti a cui si richiamano richiederanno uno studio approfondito.

Un interessante confronto al riguardo è quello con il problema di descrivere la nozione di grammaticalità che possediamo per le frasi del nostro linguaggio nativo.*In quest'ultimo caso lo scopo è quello di caratterizzare la capacità di riconoscere frasi ben formate per mezzo di principi esplicitamente formulati, che sono in grado di operare le stesse distinzioni del parlante nativo. Sappiamo che questo difficile programma, ancora parzialmente da svolgere, richiede strutture teoriche che vanno ben al di là delle regole *ad hoc* della nostra normale conoscenza grammaticale. Probabilmente una situazione simile si verifica anche per la filosofia morale. Non c'è ragione di assumere che il nostro senso di giustizia possa essere adeguatamente rappresentato dalle normali massime di senso comune, o derivato dagli ancora più ovvi principi dell'apprendimento. Una corretta trattazione delle capacità morali richiede

* N. Chomsky, *Aspetti della teoria d ella sintassi*, 1965

certamente principi e costruzioni teoriche che stanno ben oltre le norme e le regole a cui si riferisce nella vita quotidiana; essa potrebbe anche avere bisogno di nozioni matematiche piuttosto sofisticate. Ciò non stupisce, perché, secondo la posizione contrattualista, la teoria della giustizia è parte della teoria della scelta razionale. Perciò le idee di posizione originaria e di accordo sui principi non appaiono né superflue né eccessivamente complicate. Queste nozioni sono in realtà piuttosto semplici, e possono servire soltanto come punto di partenza.

Fino a questo punto, però, non ho ancora detto nulla riguardo ai giudizi ponderati. Ora, come si è detto, essi sono introdotti come quei giudizi in cui è più facile che le nostre capacità morali appaiano senza distorsioni. Perciò quando decidiamo di quali dei nostri giudizi dobbiamo tener conto, possiamo ragionevolmente accettarne alcuni ed escluderne altri. Possiamo, ad esempio, scartare quei giudizi che sono stati dati in modo esitante, o quelli in cui abbiamo scarsa fiducia. Allo stesso modo, possono essere lasciati da parte quelli formulati quando si è agitati o spaventati, o quando ci si aspetta un vantaggio personale. Tutti questi giudizi possono risultare facilmente sbagliati o influenzati da un'eccessiva preoccupazione per i nostri interessi. I giudizi ponderati sono soltanto quelli formulati in situazioni che favoriscono l'uso del nostro senso di giustizia e cioè in circostanze in cui non valgono le più comuni giustificazioni degli errori. Si suppone allora che la persona che dà il giudizio possieda la capacità, la possibilità e il desiderio di giungere a una decisione corretta (o almeno che non abbia l'intenzione contraria). Oltre a questo, i criteri che identificano questi giudizi non sono arbitrari. Essi sono infatti simili a quelli che scelgono i giudizi ponderati di qualunque specie. E, una volta considerato il senso di giustizia come una facoltà mentale che richiede l'esercizio del pensiero, i giudizi rilevanti sono semplicemente quelli formulati in condizioni favorevoli per giudicare.

Mi occuperò adesso della nozione di equilibrio riflessivo. La necessità di questo concetto si spiega nel modo seguente. Nei limiti fin qui assegnati alla filosofia morale, si potrebbe sostenere che la giustizia come equità è l'ipotesi secondo la quale i principi che verrebbero scelti nella posizione originaria si identificano con quelli che corrispondono ai nostri giudizi ponderati, esprimendo così il nostro senso di giustizia. Ma, ovviamente, questa interpre-

FM 2018-19

tazione è troppo semplificata. Quando definiamo il nostro senso di giustizia dobbiamo lasciare spazio alla possibilità che i nostri giudizi ponderati siano normalmente soggetti a determinate distorsioni e anomalie, nonostante le circostanze favorevoli in cui sono stati formulati. Se veniamo messi di fronte a un'espressione intuitivamente attraente del nostro senso di giustizia (che ad esempio include certe ipotesi ragionevoli e naturali), possiamo facilmente rivedere i nostri giudizi e uniformarli ai principi della teoria, anche se la teoria stessa non si adatta perfettamente ai nostri giudizi preesistenti. Ciò accade più facilmente se riusciamo a scoprire una spiegazione delle deviazioni che indeboliscono la nostra fiducia nei giudizi iniziali, e se la concezione proposta genera un giudizio che troviamo accettabile. Dal punto di vista della filosofia morale, la miglior rappresentazione del senso di giustizia di una persona non è quella che si adatta ai suoi giudizi prima che una qualunque concezione della giustizia sia stata presa in esame, ma piuttosto quella che corrisponde ai suoi giudizi in un equilibrio riflessivo. Come abbiamo visto, questo stadio viene raggiunto dopo che una persona ha valutato concezioni differenti e ha rivisto i propri giudizi in armonia con una di queste, o mantenuto fede alle proprie convinzioni iniziali (e alla concezione corrispondente).

La nozione di equilibrio riflessivo induce alcune complicazioni degne di nota. Si tratta anzitutto di una nozione che caratterizza lo studio dei principi che regolano le azioni in cui l'introspezione ha particolare rilievo. La filosofia morale è socratica: possiamo avere la volontà di cambiare i nostri attuali giudizi ponderati una volta che i loro principi regolativi sono stati messi in chiaro. E possiamo voler fare ciò anche se questi principi sono perfettamente adeguati. La conoscenza di questi principi può suggerire ulteriori riflessioni che ci inducono a riconsiderare i nostri giudizi. Questa non è però una caratteristica peculiare della sola filosofia morale, o dello studio di altri principi filosofici come quelli del metodo scientifico o dell'induzione. Ad esempio, anche se non possiamo essere certi di una sostanziale revisione delle nostre intuizioni grammaticali, in dipendenza di una teoria linguistica i cui principi ci sembrano particolarmente naturali, un mutamento del genere non è tuttavia inconcepibile, e senza dubbio una conoscenza di questo tipo potrebbe influire in qualche misura sulla nostra concezione intuitiva della grammaticalità. Lo stesso non vale

ad esempio per la fisica. Prendiamo un caso limite: se siamo in possesso di un'accurata descrizione del moto dei corpi celesti che non è di nostro gradimento, non ci è dato di alterare questi moti per renderli compatibili con una teoria più attraente. Il fatto che i principi della meccanica celeste possiedono una loro bellezza intellettuale è dovuto soltanto a un caso fortunato.

Esistono numerose interpretazioni del concetto di equilibrio riflessivo. Quella nozione infatti varia a seconda del caso in cui si prendono in considerazione soltanto quelle descrizioni che più o meno corrispondono, eccettuato per alcune discrepanze minori, ai giudizi esistenti di un individuo, o del caso in cui si considerano tutte le possibili espressioni a cui potrebbero realisticamente uniformarsi i giudizi di un individuo, insieme a tutti gli argomenti filosoficamente rilevanti in loro favore. Nel primo caso ci troveremmo a esprimere il senso di giustizia di una persona quasi esattamente, nonostante si sia accettato di smussare alcune irregolarità; nel secondo caso, questo senso di giustizia potrebbe subire o meno dei cambiamenti radicali. È chiaro che in filosofia morale ci si occupa del secondo tipo di equilibrio riflessivo. Senza dubbio non è certo che si possa raggiungere questo stato. Infatti, anche se l'idea di tutte le espressioni possibili e di tutti gli argomenti filosoficamente rilevanti è ben definita (e ciò è discutibile), non abbiamo la possibilità di prendere in esame ognuno di essi. Il massimo che possiamo fare è studiare le concezioni della giustizia che ci sono state tramandate dalla tradizione della filosofia morale, unitamente a tutte le altre con cui verremo in contatto, e occuparci di queste. Questo è più o meno ciò che intendo fare, poiché, nell'esporre la giustizia come equità, comparerò i suoi principi e i suoi temi con quelli di alcune altre ben note posizioni. Alla luce di queste considerazioni, la giustizia come equità può essere intesa come una teoria che afferma che i due principi menzionati precedentemente verrebbero scelti, nella posizione originaria, in alternativa ad altre concezioni tradizionali della giustizia, ad esempio quelle basate sull'utilità e sulla perfezione, e che questi principi corrispondono ai nostri giudizi ponderati meglio di quanto non facciano le concezioni alternative. La giustizia come equità, di conseguenza, ci avvicina a un ideale filosofico, anche se naturalmente non lo raggiunge.

Questa spiegazione dell'equilibrio riflessivo genera direttamente un buon numero di interrogativi. Per esempio, esiste dav-

FM 2018-19

vero un equilibrio riflessivo (nel senso dell'ideale filosofico)? E, in caso affermativo, è unico oppure no? Anche ammesso che sia unico, è possibile raggiungerlo? Forse il giudizio da cui partiamo, o lo sviluppo stesso della riflessione (o entrambi) influenzano la posizione finale, ammesso che ne esista una. Tuttavia, discutere ora di questi temi mi sembra perfettamente inutile. Essi sono molto al di là delle nostre capacità. Non mi chiederò neppure se i principi che caratterizzano i giudizi ponderati di persone diverse sono i medesimi. Do per scontato che questi principi siano approssimativamente gli stessi per giudizi in equilibrio riflessivo di persone diverse, o che, nel caso contrario, i loro giudizi si dividano lungo alcune linee principali, rappresentate dall'insieme delle dottrine tradizionali di cui parlerò più avanti. (In realtà una persona può trovarsi divisa tra opposte concezioni allo stesso tempo.) Se, alla fine, le concezioni della giustizia dei singoli risultano essere differenti, i modi in cui ciò può avvenire acquistano un'estrema importanza. Naturalmente non possiamo sapere se queste concezioni variano e in che modo, fino a quando non siamo in possesso di una più dettagliata conoscenza della loro struttura. Ed è ciò che ci manca adesso, anche per il caso di un singolo o di un gruppo omogeneo di persone. Anche in questo caso vi è affinità con la linguistica: se siamo in grado di esprimere le intuizioni grammaticali di una persona, potremo certamente imparare molte cose riguardo alla struttura generale del linguaggio. Parallelamente, se riuscissimo a caratterizzare il senso di giustizia di una persona civile, saremmo sulla buona strada verso una teoria della giustizia. Possiamo fare l'ipotesi che ciascuno possiede dentro di sé l'intera forma di una concezione morale. Così, per gli scopi di questo libro, le uniche opinioni rilevanti sono quelle dell'autore e del lettore. Le idee altrui hanno il solo scopo di chiarirci le nostre.

Voglio sottolineare che una teoria della giustizia è innanzitutto una teoria. È una teoria dei sentimenti morali che (richiamando un titolo del XVIII secolo) mostra i principi che regolano le nostre capacità morali, o meglio, il nostro senso di giustizia. Esiste una classe definita e limitata di fatti in relazione ai quali possiamo controllare i nostri principi, vale a dire i nostri giudizi ponderati in equilibrio riflessivo. Una teoria della giustizia è sottoposta alle stesse regole metodologiche delle altre teorie. Le definizioni e le analisi del significato non hanno un ruolo speciale: la definizione non è altro

che uno dei mezzi usati per costruire la struttura generale della teoria. Una volta costituita l'intera struttura, le definizioni non possiedono alcuno *status* particolare e restano valide o vengono rifiutate insieme alla teoria stessa. In ogni caso è ovviamente impossibile fondare una teoria sostantiva della giustizia sulla sola base di definizioni e verità logiche. L'analisi dei concetti morali e l'*a priori*, per quanto considerati in senso tradizionale, formano una base troppo debole. La filosofia morale deve essere libera di usare a proprio piacimento ipotesi contingenti e fatti generali. Non c'è altro mezzo ner rappresentare i nostri giudizi ponderati in equilibrio riflessivo. Questa è la concezione degli autori classici almeno fino a Sidgwick; non vedo alcun motivo per abbandonarla.

Inoltre, i problemi di significato e di giustificazione possono risultare molto più semplici, se siamo in grado di trovare una rappresentazione accurata delle nostre concezioni morali. In questo caso, alcune di esse non sono più un problema. Si può ad esempio considerare lo straordinario approfondimento della nostra comprensione del significato e della giustificazione di proposizioni logiche e matematiche reso possibile dagli sviluppi avvenuti dai tempi di Frege e Cantor. La conoscenza delle strutture fondamentali della logica e della teoria degli insiemi e delle loro relazioni con la matematica ha trasformato la filosofia di queste discipline in una misura tale, quale l'analisi concettuale e linguistica non avrebbero mai potuto. Basta solo menzionare la divisione delle teorie in quelle che sono decidibili e complete, indecidibili ma complete e né decidibili né complete. I problemi del significato e della verità, in logica e in matematica, sono stati profondamente trasformati dalla scoperta dei sistemi logici che chiarivano questi concetti. Una volta che il contenuto sostantivo delle concezioni morali sarà compreso più a fondo, diventerà possibile una trasformazione di questo genere. Può darsi che risposte convincenti per i problemi di significato e di giustificazione dei giudizi morali non possano essere ottenute in altro modo.

Intendo quindi mettere in risalto il ruolo fondamentale posseduto dallo studio delle nostre concezioni morali sostantive. Ma se si riconosce la loro complessità, occorre accettare come corollario il fatto che le nostre teorie attuali sono ancora rudimentali e assai lacunose. Dobbiamo essere tolleranti verso le semplificazioni quando mettono in luce le caratteristiche generali dei nostri giudizi e vi

FM 2018-19

si approssimano. Le obiezioni in termini di controesempi devono essere usate con attenzione, poiché ci possono dire soltanto quello che già sappiamo, e cioè che la nostra teoria è errata in alcuni punti. È molto più importante scoprire la frequenza e la misura di questi errori. Presumibilmente tutte le teorie sono errate in alcuni punti. Il problema reale è quello di comprendere, in ogni dato momento, qual è tra tutte le teorie proposte la migliore approssimazione complessiva. Per assicurarsi di ciò, è necessaria una certa conoscenza della struttura delle teorie rivali. È per questo motivo che ho tentato di classificare e di discutere le concezioni della giustizia in riferimento alle loro idee intuitive fondamentali, poiché sono esse a chiarire le differenze principali tra le teorie.

Presenterò la giustizia come equità in contrasto con l'utilitarismo. E questo per vari motivi, in parte di tipo espositivo e in parte dovuti al fatto che le numerose versioni dell'utilitarismo hanno dominato e continuano a dominare la nostra tradizione filosofica. Questa preminenza è stata mantenuta nonostante la lunga serie di malintesi a cui l'utilitarismo ha così spesso dato adito. Credo che la spiegazione di questo particolare stato di cose risieda nel fatto che non è stata proposta finora alcuna alternativa costruttiva che possieda le stesse virtù di chiarezza e di sistematicità e che, nello stesso tempo, risolva i dubbi in questione. L'intuizionismo non è costruttivo, mentre il perfezionismo risulta inaccettabile. Secondo la mia ipotesi, uno sviluppo corretto della dottrina contrattualista può annullare lo svantaggio. Credo che la giustizia come equità sia un tentativo in questa direzione.

Naturalmente la teoria contrattualista che esporrò è soggetta alle difficoltà che abbiamo appena notato. Essa non fa eccezione alla rozzezza che contraddistingue le attuali teorie morali. Ciò che si può dire riguardo alle regole di priorità, ad esempio, è scoraggiante per la sua pochezza; e nonostante un ordinamento lessicale possa andar bene, per alcuni casi importanti, credo che non possa essere considerato completamente soddisfacente. Ciò nonostante c'è piena libertà di usare espedienti semplificatori, come ho spesso fatto. Dovremmo considerare una teoria della giustizia come una struttura orientativa il cui scopo è di mettere in risalto la nostra sensibilità morale, così come quello di proporre alle nostre capacità intuitive una materia di giudizio più circoscritta e comprensibile. I principi di giustizia classificano certe considerazioni

come moralmente rilevanti, e le regole di priorità prescrivono il corretto ordine in caso di contrasto tra di loro, mentre la concezione della posizione originaria definisce l'idea sottostante che caratterizza le nostre decisioni. Se questo schema nel suo complesso sembra chiarire e mettere ordine nei nostri pensieri, e se tende a ridurre la misura del disaccordo, uniformando convinzioni eterogenee, allora ha fatto tutto ciò che ci si poteva ragionevolmente aspettare da esso. Le numerose semplificazioni proposte possono essere giustificate in via provvisoria, poiché costituiscono gli elementi di una struttura che sembra essere efficace.

FM 2018-19

Imparzialità e oggettività

La Bastiglia, grande fortezza reale e prigione di Parigi, fu presa d'assalto il 14 luglio 1789. In agosto, mentre la rivoluzione acquistava impeto, l'Assemblea nazionale francese adottò la «Dichiarazione dei diritti dell'uomo» e, in novembre, proibì ai propri membri di accettare qualsiasi carica sotto Luigi XVI. Edmund Burke, che aveva manifestato tanta solidarietà nei confronti degli indiani oppressi dalla Compagnia delle Indie orientali (come abbiamo visto nell'Introduzione) e che aveva parlato in favore dei sudditi americani impegnati nella rivoluzione del 1776, espresse forse un favore immediato per la Rivoluzione francese? Fu in sintonia con la Revolutionary Society, che nel suo famoso incontro londinese del 1789 si congratulò con l'Assemblea nazionale francese per la sua linea radicale? La risposta è no. Burke si oppose totalmente alla Rivoluzione francese e la stigmatizzò senza mezzi termini in un discorso che tenne al Parlamento di Londra nel febbraio 1790.

Burke era un *whig*, ma sulla Rivoluzione francese assunse una posizione nettamente conservatrice. Dal suo giudizio su quella rivoluzione, anzi, nacque una delle pietre miliari della moderna filosofia conservatrice, le *Riflessioni sulla Rivoluzione francese*. Questo sviluppo, tuttavia, non contraddiceva la posizione di Burke sulle vicende indiane, perché anch'essa aveva un carattere essenziale conservatore, visto che Burke aveva lamentato, fra l'altro, la distruzione dell'antico ordine sociale indiano e del suo tradizionale funzionamento. Fu dunque in linea con le proprie tendenze conservatrici che Burke si schierò contro i rivolgimenti prodotti dalla nuova amministrazione britannica dell'India, e poi contro i rivolgimenti in atto in Francia. In base agli schematismi odierni, la prima presa di posizione (sul dominio britannico in India) potrebbe

sembrare «di sinistra», la seconda (sulla Rivoluzione francese) «di destra». In realtà entrambe rispondono perfettamente ai principi burkeani e c'è tra loro perfetta coerenza.

E la Rivoluzione americana? In quel caso Burke non fu affatto conservatore, dal momento che appoggiò l'insurrezione e dunque si espresse in favore di un grande cambiamento. Che ne è allora della coerenza? Credo che sia un errore cercare di interpretare le posizioni che una persona assume su una serie di questioni eterogenee classificandole in base a un unico concetto, in questo caso quello di conservatorismo. Ciò vale in modo speciale per Burke, intelligenza a tutto campo e personalità impegnata su molti fronti, capace di rivolgere la propria attenzione a molti fattori distinti. Vale, però, anche nel caso del variegato complesso di questioni relative alla giustizia che riguardano ogni singola vicenda. Sarebbe assurdo cercare di spiegare le varie reazioni di Burke sulla scorta di un'*unica* tendenza – conservatrice, radicale o altro – di fronte agli eventi del suo secolo.

Anche nel caso della Rivoluzione americana, comunque, la presa posizione di Burke in favore degli Stati Uniti aveva forti tratti conservatori. Mary Wollstonecraft, l'attivista radicale inglese che fu tra le prime teoriche del femminismo, sollevò alcune penetranti obiezioni contro Burke, non molto tempo dopo il discorso con cui egli aveva criticato davanti al Parlamento la Rivoluzione francese. Le obiezioni, presentate in un libro sotto forma di una lunga lettera, erano dirette contro la posizione tenuta da Burke non solo verso la Rivoluzione francese, ma anche verso quella americana. In un passaggio apparentemente strano, la Wollstonecraft affermava: «Non riesco a capire in base a quali principi il Signor Burke difenda l'indipendenza americana».* A che cosa intendeva riferirsi questa critica radicale a Burke per il suo appoggio alla Rivoluzione americana?

La Wollstonecraft stava in realtà mostrando che una difesa della libertà che isola un gruppo di persone, delle quali sostiene e tutela

* Il passo si trova nel primo dei due libri dedicati dalla Wollstonecraft a quelli che chiameremmo «diritti umani», intitolato *A Vindication of the Rights of Men, in a Letter to the Right, Honourable Edmund Burke; Occasioned by His Reflections on the Revolution in France*, terminato nel 1790 (trad. it. di C. Baldoli e G. Vivian in *Tempo di rivoluzioni: sui diritti degli uomini e delle donne*, Santa Maria Capua a Vetere, Spartaco, 2004). L'opera successiva apparve due anni dopo, nel 1792, con il titolo *A Vindication of the Rights of Woman* (trad. it. parz. di B. Antonucci *Sui diritti delle donne: una rivendicazione dei diritti della donna con osservazioni di carattere politico e morale*, Milano, Rizzoli, 2008

FM 2018-19

la libertà e l'indipendenza, senza però farsi carico dei problemi di tutti gli altri, è una difesa sbagliata. La critica della Wollstonecraft era cioè diretta al silenzio di Burke sui diritti degli schiavi d'America, così diverso dall'ardore con cui egli aveva difeso la libertà della popolazione *non ridotta in schiavitù* che aspirava all'indipendenza. Ecco le parole dell'autrice:

> L'intero tenore dei suoi [*scil.* di Burke] ragionamenti fa poggiare la schiavitù su fondamenta eterne. Se si riconosce che la sua servile riverenza per l'antichità e la sua prudente attenzione all'interesse personale hanno la forza che egli pretende, il commercio degli schiavi non dovrebbe mai essere abolito; e poiché i nostri antenati, ignari della dignità originaria dell'uomo, hanno sanzionato per ignoranza un traffico che oltraggia qualsiasi suggerimento della ragione e della religione, dovremmo sottometterci a costumi disumani e chiamare quello che è un atroce insulto all'umanità, amore per il nostro paese e giusta sottomissione alle leggi che rendono sicura la nostra proprietà.[1]

In America la schiavitù sarebbe stata abolita molto più tardi che nell'Impero britannico, soltanto all'indomani della Guerra di secessione, nel settimo decennio dell'Ottocento. A posteriori, possiamo dire che la critica di Mary Wollstonecraft all'atteggiamento di Burke verso la Rivoluzione americana vedeva ben al di là delle questioni di coerenza teorica. Per molto tempo gli Stati Uniti convissero con un'anomalia che comprometteva gravemente l'impegno americano per la libertà universale. Inizialmente, persino il presidente Abraham Lincoln non si batté per assicurare agli schiavi i diritti civili e politici, ma solo qualche elementare diritto in materia di vita, libertà e frutti del lavoro: e tutto questo settant'anni dopo che la Wollstonecraft aveva indicato in modo inequivocabile le contraddizioni insite nella retorica americana della libertà.

Il punto centrale che la Wollstonecraft mette in luce nel passo che abbiamo letto, ma anche altrove, è l'insostenibilità di una difesa della libertà umana che isoli alcuni soggetti, le cui libertà sono ritenute importanti, dagli altri, destinati a non essere inclusi nella categoria privilegiata.* Due anni dopo la lettera a Burke, la Wollstonecraft

* Quello della Wollstonecraft è un argomento di vastissima portata, applicabile per esempio alla condizione degli intoccabili in India (uno status tollerato anche durante il dominio britannico e abolito solo con l'indipendenza del paese, nel 1947), alla posizione dei non-bianchi nel Sudafrica dell'*apartheid* (cambiata solo dopo la caduta del regime), oltre che a casi meno netti di esclusione per ragioni di classe, religione o etnia.

diede alle stampe il secondo dei suoi due trattati sui diritti umani, *Sui diritti delle donne*.[2] Una delle idee dominanti di questo secondo libro è l'impossibilità di proclamarsi favorevoli ai diritti degli uomini senza assumere la medesima posizione verso quelli delle donne. E qui come altrove uno degli argomenti centrali dell'autrice è che la giustizia deve, per sua stessa natura, avere valore universale, anziché trovare applicazione ai problemi e alle difficoltà di alcune persone ma non di altre.

Imparzialità, comprensione e oggettività

Possiamo ritenere soddisfacente il modo di intendere l'etica in generale, e la giustizia in particolare, che circoscrive la propria attenzione ad alcune persone ed esclude le altre, nella presunzione – anche solo implicita – che alcuni siano importanti e altri, semplicemente, no? La filosofia morale e politica contemporanea ha sostanzialmente seguito la direzione di Mary Wollstonecraft, escludendo tale possibilità e affermando la rilevanza morale e politica di ogni persona.* Anche se, per una ragione o per l'altra, finiamo per concentrarci sulla libertà di un particolare gruppo di individui – per esempio i membri di una nazione, di una comunità, di una famiglia –, deve esserci una sorta di indicatore in grado di collocare queste visioni ristrette in un contesto più ampio e comprensivo, attento a tutti gli individui. Un'inclusione selettiva, operata sulla base arbitraria di una categoria privilegiata – coloro i cui interessi e le cui opinioni contano – sarebbe una manifestazione di parzialità. L'inclusività universale a cui fa appello la Wollstonecraft è di fatto parte integrante dell'imparzialità, del cui ruolo nell'etica in generale e nella teoria della giustizia in particolare ho già parlato (specie nel capitolo I).

Forse nessuno più di Immanuel Kant ha contribuito a rendere chiara questa esigenza di universalità, proponendo principi come quello espresso nella sua citatissima formula: «Agisci sempre come se la massima della tua volontà dovesse essere elevata a legge universale».[3] Quando Henry Sidgwick, il grande economista e filo-

* Una buona raccolta di saggi su come questa battaglia per l'inclusione è stata condotta, e a livello teorico in larga misura vinta, è contenuta nel volume dedicato da vari importanti filosofi alla memoria di Susan Moller Okin (Debra Satz e Rob Reich [a cura di], *Toward a Humanist Justice, the Political Philosophy of Susan Moller Okin*, New York, Oxford University Press, 2009).

sofo utilitarista, si pronunciò in favore di una copertura assistenziale universale, attribuì la propria intuizione a Kant, nonostante la grande distanza tra la filosofia kantiana e l'utilitarismo. Nella prefazione al suo classico *I metodi dell'etica* scrive: «L'idea che quanto è giusto per me debba, in analoghe circostanze, essere giusto per tutti – secondo la forma in cui ho accolto la massima kantiana – mi pare certamente fondamentale, certamente vera e non priva di importanza pratica».[4] Definendo «certamente vera» la massima kantiana, Sidgwick ricorre a un linguaggio che alcuni vorrebbero confinare alla sfera della scienza e dell'epistemologia, anziché applicare all'etica.

Ho già mostrato come l'imparzialità nella valutazione possa costituire un'idea di oggettività intelligibile e plausibile nell'ambito della filosofia morale e politica. Quello che potrebbe sembrare un discorso sbagliato, se si segue la convenzionale separazione tra scienza e valori, può invece riflettere una prassi che il linguaggio stesso ha finito per accogliere. In effetti, ciò che Sidgwick intende dire definendo «certamente vera» la massima kantiana è piuttosto chiaro, senza che vi sia bisogno di aprire ampi dibattiti sul senso in cui le affermazioni etiche possono essere vere o oggettive. Il linguaggio che parla di giustizia e ingiustizia riflette in gran parte pensieri e contenuti comunicativi condivisi, propri di questo genere di giudizi, anche quando il contenuto di questi giudizi, una volta compreso, può venire poi messo in discussione.

In realtà, sono qui in gioco due questioni distinte in relazione alla non-soggettività. La prima riguarda la comprensione e la comunicazione di una base oggettiva (in modo che le convinzioni e le affermazioni di ciascuno non restino fatalmente confinate alla dimensione di una soggettività pura e semplice, inaccessibile agli altri); la seconda riguarda l'oggettiva accettabilità (così che gli individui possano impegnarsi in discussioni sulla correttezza delle affermazioni di persone diverse). Tanto l'affermazione della Wollstonecraft, secondo cui nelle valutazioni morali e politiche è per essenza corretto tenere conto di tutti gli individui, quanto l'asserzione di Sidgwick, sulla natura veridica dell'universalità e dell'assenza di parzialità, toccano la questione della comprensione interpersonale e quella dell'essenza veritativa. Entrambe le questioni sono riconducibili, in modo diverso, all'idea di oggettività e sono state oggetto di approfondimento negli studi sull'oggettività etica; sono interconnesse, ma non del tutto coincidenti.

Intrecci, linguaggio e comunicazione

Partiamo dal primo tema, quello della comunicazione e della comprensione interpersonale, fattori centrali della riflessione pubblica. Il nostro linguaggio rispecchia la varietà delle questioni a cui si riferiscono i nostri giudizi etici. Entra in gioco un intreccio di fatti e valori, ma, come ha acutamente osservato Vivian Walsh, «se l'espressione "intreccio di fatto e di valore" è una comoda sintesi, ciò con cui in genere abbiamo a che fare è (come chiarisce Putnam) un *triplo* intreccio: quello tra fatto, convenzione e valore».[5] Il ruolo della comprensione delle convenzioni nelle nostre indagini etiche e sociali è un aspetto che merita di essere sottolineato.

Scriveva circa ottant'anni fa Antonio Gramsci, probabilmente il più innovativo filosofo marxista del XX secolo, nei suoi *Quaderni del carcere*, composti nella prigione fascista di Turi: «Per la propria concezione del mondo si appartiene sempre a un determinato aggruppamento, e precisamente a quello di tutti gli elementi sociali che condividono uno stesso modo di pensare e di operare. Si è conformisti di un qualche conformismo, si è sempre uomini-massa o uomini-collettivi».[6]

Vale qui la pena di soffermarsi e fare una piccola digressione sull'attenzione di Gramsci agli intrecci e alle applicazioni delle regole del linguaggio, che è ricca di conseguenze per lo sviluppo della filosofia contemporanea. Come ho cercato di mostrare altrove,[7] la riflessione gramsciana ha giocato un ruolo lontano, eppure significativo, nella fondamentale svolta con cui Wittgenstein, fortemente influenzato da Piero Sraffa, abbandonò i suoi tentativi, un po' spregiudicati, di esporre in modo esauriente quella che è talvolta chiamata, con espressione un po' fuorviante, «teoria raffigurativa del linguaggio», ampiamente illustrata nel *Tractatus logico-philosophicus* (1921). Si tratta della concezione secondo cui ogni frase sarebbe rappresentazione di una realtà fattuale e ne costituirebbe una sorta di raffigurazione, in modo che ogni proposizione e ciò che da essa è descritto dovrebbero in un certo senso avere la medesima struttura logica.

I dubbi di Wittgenstein sulla correttezza di questa impostazione si svilupparono e maturarono dopo il suo ritorno nel gennaio del 1929 a Cambridge (dov'era stato allievo e collaboratore di Bertrand Russell). In questa evoluzione ebbe una parte di rilievo Piero Sraffa, docente di economia a Cambridge (anch'egli, come Wittgenstein, al Trinity College), che aveva collaborato con Gramsci e ne aveva pro-

fondamente subito l'influenza, tra gli altri contesti anche nel mondo intellettualmente vivace dell'«Ordine Nuovo», il giornale fondato da Gramsci e poi messo al bando dal governo fascista di Mussolini. Wittgenstein avrebbe in seguito raccontato al celebre filosofo finlandese Henrik von Wright che, nel corso di quelle conversazioni, si era sentito «simile a un albero a cui sono stati tagliati tutti i rami». Di solito si divide la parabola di Wittgenstein in un «primo» e un «secondo Wittgenstein», fissando la linea di demarcazione nell'anno 1929. Nella prefazione alle sue importantissime *Ricerche filosofiche*, Wittgenstein segnalò il proprio debito alla critica che «un insegnante di questa Università, P. Sraffa, ha per molti anni esercitato incessantemente sul mio pensiero», e aggiunse: «A *questo* stimolo sono debitore delle più feconde idee contenute nel presente scritto».[8]

Wittgenstein confidò inoltre a un amico (Rush Rhees, altro filosofo di Cambridge) che da Sraffa aveva imparato soprattutto il «modo antropologico» di affrontare i problemi filosofici.[9] Mentre il *Tractatus* cerca di cogliere il linguaggio isolandolo dalle circostanze sociali in cui viene impiegato, le *Ricerche filosofiche* pongono l'accento sulle convenzioni e sulle regole che conferiscono alle parole il loro particolare significato. È, questo, un elemento di quanto Vivian Walsh definisce «triplo intreccio», a cui sia Gramsci sia Sraffa dedicarono grande attenzione. Il legame di questa impostazione con ciò che oggi chiamiamo «filosofia del linguaggio comune», filone assai seguito nella filosofia angloamericana e in gran parte riconducibile al «secondo Wittgenstein», è evidente.*

* Vale forse la pena di riportare, anche solo a titolo di curiosità, un aneddoto spesso citato su uno dei presunti episodi chiave del passaggio di Wittgenstein dal mondo del *Tractatus* a quello delle *Ricerche filosofiche*. Quando, narra l'aneddoto, Wittgenstein disse a Sraffa che per capire il significato di un'affermazione bisogna osservarne la forma logica, l'economista rispose fregandosi il mento con il dorso delle dita, compiendo quello che viene immediatamente interpretato come un gesto napoletano per indicare indifferenza, e poi chiese: «Qual è la forma logica di *questo*?». Piero Sraffa (che ho avuto il privilegio di conoscere bene, prima da studente e poi da collega al Trinity College di Cambridge) ripeteva che questa storiella – forse del tutto apocrifa («è una circostanza che non ricordo») – valeva più come apologo provvisto di una morale che come resoconto di un fatto realmente accaduto («parlavo con Wittgenstein così spesso e così tanto che le mie dita non dovevano certo sobbarcarsi l'onere di dire qualcosa»). La vicenda, comunque, mostra in modo piuttosto evidente che l'indifferenza comunicata mediante il gesto napoletano di fregarsi il mento con la punta delle dita (anche quando eseguito da un toscano di Pisa e nato a Torino) risulta intelligibile alla luce – e *solo* alla luce – di regole e convenzioni consolidate (il «flusso della vita», per usare un'espressione cara al circolo gramsciano) del mondo napoletano.

Gramsci insisteva molto sul ruolo del linguaggio comune in ambito filosofico e collegava l'importanza di questo rilievo epistemologico ai propri obiettivi sociali e politici. In un saggio sullo «studio della filosofia» Gramsci espone alcuni «punti preliminari di riferimento», tra i quali figura questa audace affermazione: «Occorre distruggere il pregiudizio molto diffuso che la filosofia sia un alcunché di molto difficile, per il fatto che è l'attività intellettuale propria di una determinata categoria di scienziati specialisti, o di filosofi professionali e sistematici». Secondo Gramsci, occorre invece «dimostrare preliminarmente che tutti gli uomini sono "filosofi", definendo i limiti e i caratteri di questa "filosofia spontanea" propria di "tutto il mondo"». E di cosa è fatta questa «filosofia spontanea»? Il primo elemento che Gramsci elenca è il «linguaggio stesso, che è un insieme di nozioni e di concetti determinati e non già e solo di parole grammaticalmente vuote di contenuto». L'importanza di concepire il linguaggio e la comunicazione nel «modo antropologico», suggerito da Sraffa a Wittgenstein, non va in alcun modo trascurata ed è una delle principali preoccupazioni dei *Quaderni del carcere* gramsciani.

Riflessione pubblica e oggettività

Una certa dose di conformismo è dunque necessaria per rendere possibile la comprensione in qualsiasi campo, compresa la sfera dei giudizi etici. Si pone poi, però, l'ulteriore problema del consenso o del dissenso rispetto a quanto si è compreso. Da buon fautore del radicalismo politico, Gramsci voleva cambiare le idee e le priorità degli individui, ma per farlo è ancora una volta necessario prestare attenzione al modo di pensare e di agire condiviso, perché nel processo di comunicazione siamo, come afferma il passo gramsciano prima citato, «conformisti di un qualche conformismo, ... sempre uomini-massa o uomini-collettivi». Si tratta di una specie di doppio compito: da un lato usare linguaggio e immagini per comunicare in modo efficiente sfruttando codici conformisti, dall'altro provare a usare quello stesso linguaggio per esprimere proposte non conformiste. L'obiettivo è di esporre e discutere idee decisamente nuove, ma che risultino subito comprensibili alla luce dei vecchi codici comunicativi.

L'importanza di questo doppio compito è facilmente comprensibile, per esempio, quando ci si vuole attenere a idee della giustizia consolidate e, nello stesso tempo, si propongono idee aggiunti-

ve all'attenzione di una teoria della giustizia. Poiché (per le ragioni già trattate) la riflessione e il confronto pubblico sono cruciali nella ricerca della giustizia, altrettanto cruciale è il ruolo di questo duplice impegno nel presente libro. Oggetto di particolare attenzione, nell'esame della correttezza di un'affermazione di natura etica, sono il ragionamento su cui essa poggia e l'accettabilità di quel modo di ragionare. Come si è visto (nel capitolo I) il tema dell'oggettività svolge una parte essenziale in questa operazione: i requisiti di oggettività etica sono in stretta relazione con la capacità di superare il vaglio della riflessione pubblica, e questa è a sua volta strettamente legata al carattere imparziale delle posizioni proposte e delle argomentazioni che le sostengono.

La critica di Mary Wollstonecraft a Burke implica anzitutto l'accertamento del fatto che Burke, con la sua incondizionata difesa dell'indipendenza americana, intenda realmente annettere alla schiavitù lo statuto di «istituzione eterna». L'analisi conduce poi la Wollstonecraft a puntare il dito contro la posizione complessiva di Burke, accusandola di essere discriminatoria e di contravvenire perciò ai requisiti di imparzialità e oggettività. Essa, per esempio, non soddisferebbe il requisito di Rawls secondo cui «una convinzione politica [può essere ritenuta] oggettiva» quando «esistono ragioni, specificate da una concezione politica ragionevole, reciprocamente riconoscibile e che soddisfa i requisiti essenziali, sufficienti a convincere ogni persona ragionevole della sua ragionevolezza».[10] Al bisogno di oggettività nella comunicazione e nel linguaggio della riflessione pubblica seguono i più specifici requisiti di oggettività nella valutazione etica, tra i quali le istanze dell'imparzialità. L'oggettività svolge un ruolo in entrambi questi sensi nell'applicazione alla riflessione pubblica; si tratta di ruoli interconnessi, ma non del tutto identici.

Sfere diverse di imparzialità

Il posto occupato dall'imparzialità nella valutazione della giustizia sociale e degli assetti sociali è centrale per comprendere la giustizia sotto questo punto di vista. Esiste, tuttavia, una distinzione di fondo tra due modi piuttosto diversi di fare appello all'imparzialità, un contrasto che merita di essere approfondito. Chiamerò questi due modi imparzialità «aperta» e «chiusa». Nell'«imparzialità chiusa» la procedura per formulare giudizi imparziali si riferisce soltanto ai membri di una determinata società o nazione (o a quello che

Rawls definisce un determinato «popolo»), a cui quei giudizi sono destinati. Ricorrendo all'espediente della posizione originaria e del contratto sociale in essa fondato, il sistema rawlsiano della «giustizia come equità» fa riferimento ai cittadini di una determinata comunità politica. In questa procedura contrattuale non è ammesso, né contemplato, nessun soggetto esterno.

Al contrario, con l'«imparzialità aperta» la procedura per arrivare a valutazioni imparziali può (e in certi casi deve) ricorrere anche a giudizi di soggetti estranei al gruppo direttamente interessato, così da evitare distorsioni dovute alla limitatezza dell'orizzonte. Chiamando in causa il suo famoso «spettatore imparziale», Adam Smith, come spiega nella *Teoria dei sentimenti morali*, vincola l'imparzialità alla presenza dei giudizi disinteressati di «un equo spettatore imparziale», non necessariamente appartenente al gruppo coinvolto (talvolta, anzi, meglio se estraneo).[11] Idee imparziali possono venire dall'interno così come dall'esterno di una comunità, o nazione, o cultura. Smith sostiene che si possono – e si devono – accogliere entrambe le fonti.

Questa distinzione, importante per la teoria della giustizia, è il tema del prossimo capitolo.

Imparzialità chiusa e imparzialità aperta

La nozione di imparzialità proposta da Adam Smith chiama in causa lo strumento dello «spettatore imparziale», e ciò la differenzia notevolmente dall'imparzialità chiusa della teoria della «giustizia come equità». Nella *Teoria dei sentimenti morali* Smith ne tratteggia l'idea di fondo nei termini seguenti: quando giudichiamo la nostra condotta dobbiamo «esaminarla come immaginiamo che la esaminerebbe uno spettatore imparziale», ovvero – scriverà Smith in una successiva edizione della stessa opera – «esaminare la nostra condotta come immaginiamo che la esaminerebbe ogni altro equo e imparziale spettatore».[1]

L'insistenza della filosofia morale e politica contemporanea sull'imparzialità risente in larga misura del forte influsso di Kant. Anche se è meno considerata, la trattazione smithiana dell'imparzialità presenta notevoli punti di contatto con quella kantiana. In realtà, lo «spettatore imparziale» di Smith può per certi versi essere considerato l'archetipo del tentativo di chiarire l'imparzialità e di formulare i requisiti dell'equità, che impegnò l'Illuminismo europeo. Le idee di Smith non influenzarono soltanto pensatori illuministi come Condorcet, che di Smith si occupò. Anche Kant conosceva la *Teoria dei sentimenti morali* (pubblicata per la prima volta nel 1759) e ne diede un giudizio in una lettera del 1771 a Markus Herz (il quale aveva chiamato l'orgoglioso scozzese con l'espressione «l'inglese Smith»).[2] Questo accadeva quindi anni prima della pubblicazione dei classici kantiani, la *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785) e la *Critica della ragion pratica* (1788), e sembra assai verosimile che Kant abbia subito influenze smithiane.

Esiste una marcata dicotomia tra l'approccio smithiano dello «spettatore imparziale» e quello contrattualista, di cui la rawlsiana

«giustizia come equità» è l'applicazione più rilevante. Il vincolo di considerare come apparirebbero le cose a «qualsiasi spettatore equo e imparziale» consente di attingere a giudizi formulati da membri di altre società, lontane o vicine. Il sistema rawlsiano invece, concentrato sulla costruzione delle istituzioni, limita lo spazio che nell'opera di valutazione imparziale può essere accordato a soggetti «esterni». Anche se spesso Smith si riferisce allo spettatore imparziale chiamandolo «l'uomo che abbiamo in petto», uno degli obiettivi principali della sua strategia concettuale è di ampliare la nostra comprensione e di aumentare la portata della nostra indagine etica.*

Ecco come Smith imposta la questione:

> Quando siamo soli, tendiamo a sentire in modo troppo forte ciò che riguarda noi stessi ... Allora ci fa bene conversare con un amico, e ancor più con un estraneo. L'uomo interiore, l'astratto e ideale spettatore dei nostri sentimenti e della nostra condotta, ha bisogno spesso di essere svegliato e richiamato al suo dovere dalla presenza dello spettatore reale, ed è sempre da quello spettatore, da cui non possiamo aspettarci che la minima simpatia e la minima indulgenza, che con ogni probabilità impareremo la più completa lezione di dominio di noi stessi.

Smith sfrutta l'espediente dello spettatore imparziale per impedire che la riflessione resti imbrigliata – anche in modo inconsapevole – in convenzioni concettuali ristrette, e anche per verificare programmaticamente, a livello procedurale, come le convenzioni condivise apparirebbero a uno «spettatore» distaccato. Così Smith giustifica questo ricorso all'imparzialità aperta:

> Non riusciamo mai a esaminare i nostri sentimenti e motivazioni, non riusciamo mai a formulare nessun giudizio su di essi, se non ci spostiamo dalla nostra posizione naturale e ci sforziamo di osservarli da una certa distanza. Ma non possiamo fare questo se non sforzandoci di osservarli con gli occhi degli altri, o così come si suppone che gli altri li osserverebbero.[3]

* È questa la chiave con cui, nel suo bel saggio sull'importanza del «punto di vista comune» in filosofia morale, Simon Blackburn interpreta il ricorso smithiano allo spettatore imparziale (cfr. *Ruling Passions*, cit.). Nell'opera smithiana lo spettatore imparziale ha senza dubbio anche questa valenza. Tuttavia Smith usa la sua nozione anche come strumento dialettico per mettere in questione e confutare convinzioni comunemente accettate: un'applicazione di grande rilievo, anche quando non sfoci in un punto di vista comune (elemento sulla cui importanza Blackburn giustamente insiste).

La riflessione smithiana, dunque, non solo consente, ma richiede di prendere in considerazione i punti di vista di altri soggetti, vicini e lontani. La procedura per arrivare all'imparzialità è, in tal senso, aperta, non chiusa o circoscritta alle prospettive e alle idee della comunità locale.

La posizione originaria e i limiti del contrattualismo

Il «velo d'ignoranza» di cui parla Rawls è finalizzato a eliminare efficacemente l'interferenza degli interessi e delle inclinazioni personali dei vari individui appartenenti al gruppo coinvolto, ma non invoca affatto l'esame (per dirla con Smith) degli «occhi del resto dell'umanità». L'importanza del compito sembra richiedere qualcosa di più di un «blackout delle identità» entro i confini del gruppo coinvolto. Da questo punto di vista, si può considerare costitutivamente angusta la procedura a imparzialità chiusa caratteristica della «giustizia come equità».

Per evitare fraintendimenti, tengo a chiarire che se parlo di carattere limitato del procedimento con cui Rawls perviene ai suoi «principi di giustizia» (e in tal modo all'individuazione di «istituzioni giuste»), non intendo affatto accusare Rawls di ristrettezza mentale (sarebbe una palese assurdità). L'osservazione è rivolta esclusivamente alla particolare strategia che Rawls impiega per giungere alla «giustizia come equità» attraverso la posizione originaria: una strategia che rappresenta solo una delle innumerevoli voci che compongono il corpus politico e filosofico rawlsiano. Non è soggetta a questa restrizione, per esempio, l'analisi rawlsiana della necessità di «equilibrio riflessivo» nella determinazione delle nostre preferenze e priorità personali, nonché del nostro senso di giustizia. Senza dubbio Rawls avrebbe sottoscritto, non avversato, molte delle osservazioni di Smith sull'importanza di aprire il proprio orizzonte alle prospettive offerte dagli «occhi del resto dell'umanità». L'interesse sostanzialmente universale che il filosofo della politica Rawls nutriva per le idee, quale che ne fosse la provenienza, non è qui in questione.* La parte dell'analisi rawlsiana sull'importanza di uno «schema per la riflessione pubblica» e sulla necessità di osservare «la società e il nostro posto all'interno di essa in modo obiettivo»[4] presenta di fatto notevoli affinità con la posizione smithiana.*

Tuttavia, il procedimento per «posizioni originarie» separate, che operano in un ideale isolamento, non permette di garantire una valutazione sufficientemente oggettiva delle convenzioni sociali e delle vedute ristrette che possono influenzare la scelta delle regole nella posizione originaria. Quando afferma che «i nostri principi e le nostre convinzioni morali sono obiettivi nella misura in cui sono stati ottenuti e messi alla prova per mezzo dell'adozione di questa prospettiva generale», Rawls cerca di schiudere la porta a una valutazione aperta; ma poco più in là, nella stessa frase, troviamo la porta parzialmente sbarrata da un modo di procedere che esige la conformità con una posizione originaria individuata in termini di territorio circoscritto: «e della valutazione degli argomenti alla luce dei limiti sanciti dall'impianto della posizione originaria».[5]

La cornice contrattualista della «giustizia come equità» induce Rawls a riservare le decisioni della posizione originaria a un gruppo politicamente circoscritto, i cui membri «sono nati nella società in cui vivono».** Manca, allora, non solo un argine procedurale alla possibile interferenza dei pregiudizi locali, ma anche una via sistematica per aprire le riflessioni della posizione originaria allo sguardo dell'intera umanità. Ciò che preoccupa, qui, è l'assenza di ogni procedura metodica capace di esaminare con attenzione i valori locali, che in seguito potrebbero rivelarsi meri preconcetti comuni al gruppo in questione.

* In risposta ad alcuni appunti che gli avevo rivolto nel 1991, dopo aver letto il manoscritto di quello che sarebbe diventato *Il diritto dei popoli* (cit.), Rawls mi scrisse una lettera, datata 16 aprile 1991, che conteneva questo rassicurante, e come al solito garbato, chiarimento: «Personalmente professo una concezione cosmopolita, che ha in vista una società mondiale o la sua possibilità, benché ne esistano senz'altro numerose varianti».

* Ancora più consistenti sono, come vedremo più avanti, le analogie tra la struttura della riflessione pubblica smithiana e l'approccio «contrattualistico» di Thomas Scanlon, che si distingue dal modello contrattualista di Rawls, ma conserva quello che Scanlon ritiene «un elemento centrale nella tradizione del contratto sociale fin dai tempi di Rousseau», cioè «l'idea di una volontà condivisa di modificare le nostre istanze private al fine di individuare un fondamento giustificativo che anche gli altri abbiano motivo di sottoscrivere» (T. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, cit., p. 5). Nella mia analisi della riflessione contrattualista secondo la versione rawlsiana non prenderò in considerazione la teoria «contrattualistica» di Scanlon, sulla quale, però, tornerò nei capp. VIII e IX.

** Ecco l'intero passo: «La giustizia come equità rimodella la dottrina del contratto sociale ... La sua idea organizzatrice è quella della società come equo sistema di cooperazione sociale fra persone libere e uguali e considerate membri pienamente cooperativi della società per tutta la vita» (J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., p. 27).

È vero che Rawls rileva i limiti di questa formulazione della giustizia territorialmente circoscritta, pensata per il «popolo» di un paese o di una specifica comunità politica: «A un certo punto una concezione politica della giustizia non può non toccare anche le relazioni tra i popoli, o il diritto dei popoli, come chiarirò». Il tema è affrontato in una delle ultime opere rawlsiane, *Il diritto dei popoli*. Quella delle «giuste relazioni tra i popoli» è però una questione del tutto diversa dalla necessità di sottoporre valori e costumi di una certa società o di una certa comunità politica a un esame aperto, attraverso una procedura che superi ogni orizzonte angusto. Il carattere programmaticamente chiuso della «posizione originaria» rawlsiana ha, insomma, una pesante ricaduta sull'assenza della garanzia procedurale che i valori locali siano sottoposti a una valutazione aperta. Il «velo d'ignoranza» della «posizione originaria» è un espediente molto efficace per fare in modo che gli individui guardino al di là del proprio interesse e dei propri obiettivi personali. Non contribuisce granché, tuttavia, ad assicurare un esame aperto dei valori locali, potenzialmente carenti.

Abbiamo qualcosa da imparare dallo scetticismo di Smith sulla possibilità di superare i preconcetti locali – o perfino l'implicito settarismo – «a meno di non uscire dalla nostra abituale posizione e considerarli da una certa distanza». L'analisi di Smith giunge, tra gli altri risultati, a sottolineare che l'esercizio dell'imparzialità deve essere aperto (anziché localmente chiuso), dal momento che «non possiamo fare questo se non sforzandoci di osservarli con gli occhi degli altri, o così come si suppone che gli altri li osserverebbero».[6]

I cittadini di uno Stato e chi sta all'esterno

Perché costituisce un problema limitare l'orizzonte al punto di vista e alle preoccupazioni dei membri di uno Stato sovrano? In un mondo composto da Stati sovrani la politica non funziona forse così? L'idea di giustizia deve davvero spingersi oltre gli obiettivi immediati dell'azione politica? Queste finalità più ampie non dovrebbero essere lasciate alla sfera dell'umanitarismo, invece che venire incluse nell'idea di giustizia? Emergono qui almeno tre problemi diversi.

Primo problema. La giustizia è anche una relazione in cui assume una certa importanza l'idea di obbligazione reciproca. Rawls riconosce appieno ciò che ci dobbiamo reciprocamente e come possiamo raggiungere un «equilibrio riflessivo» su ciò che dobbiamo (almeno minimamente) fare per gli altri esseri umani. Come ha affermato Kant, molti degli obblighi che riconosciamo prendono la forma – così li chiama – di «obblighi imperfetti», che mancano di una precisa definizione, eppure non sono né inesistenti né irrilevanti (tornerò sul punto nel capitolo XVII, nel contesto della discussione sui diritti umani). Sostenere che non abbiamo alcun obbligo verso chi non è immediatamente vicino a noi, pur ammettendo che ci fa virtuosi l'essere gentili e caritatevoli nei suoi riguardi, renderebbe estremamente angusti i confini delle nostre obbligazioni. Se dobbiamo una certa attenzione agli altri – che siano lontani o vicini, e anche se la definizione di tale responsabilità rimane alquanto vaga –, allora una teoria della giustizia adeguatamente comprensiva dovrà includere tutti questi soggetti nelle nostre riflessioni sulla giustizia (e non nella sfera, diversa, della benevolenza umanitarista).

Una teoria dell'imparzialità che si limita esattamente ai confini di uno Stato sovrano segue un punto di vista territoriale che ha senz'altro legittimità giuridica, ma può non essere altrettanto plausibile sul piano politico e morale.* Con ciò, non nego che spesso pensiamo la nostra identità in termini di gruppo, includendo alcuni soggetti ed escludendo rigidamente altri. Ma nel concepire le nostre identità – ne abbiamo infatti più d'una – non ci fermiamo ai confini del nostro paese. Ci identifichiamo con le persone che professano la nostra stessa religione, che parlano la nostra lingua, che appartengono alla nostra razza o al nostro sesso, che hanno le nostre convinzioni politiche o svolgono la nostra professione.[7] Queste molteplici identità trascendono i confini delle nazioni e le persone fanno ciò che sentono davvero di «dover» fare, più che quanto accettano per loro virtù di fare.

Secondo problema. Le azioni di un paese possono influenzare notevolmente anche chi non vive al suo interno. Questo non accade solo con il deliberato uso della forza (come con l'occupazione dell'Iraq del 2003), ma anche attraverso le vie meno dirette, dei commerci e degli scambi. Noi non viviamo chiusi in un bozzolo. E se le istituzioni e le politiche di un paese condizionano la vita di chi abita altrove, la voce di queste persone non dovrebbe in qualche modo venire ascoltata per determinare cosa è giusto e cosa ingiusto nel modo in cui è organizzata una società, scelta che di norma ha ripercussioni profonde, dirette o indirette, sui membri di altre società?

* Per un approfondimento della questione, cfr. cap. VII.

Terzo problema. Il monito di Smith sulla possibilità che, trascurando qualsiasi voce esterna, ci si chiuda in un orizzonte angusto. Qui non si tratta di prendere in considerazione opinioni e prospettive esterne per il semplice fatto che esistono, dato che potrebbero essere per nulla convincenti, o del tutto irrilevanti; il punto è, invece, che l'oggettività esige un serio esame, che tenga conto di punti di vista esterni e alternativi, nei quali si riflettano altre esperienze empiriche. Un punto di vista diverso pone una questione, che in molti casi, dopo un'adeguata considerazione, è possibile accantonare, ma non sempre. Se viviamo in un mondo circoscritto, fatto di convinzioni consolidate e di pratiche abituali, la ristrettezza dell'orizzonte rischia di rimanere un fattore non avvertito, non riconosciuto (Smith portava l'esempio dell'appoggio che gli intellettuali ateniesi, perfino Platone e Aristotele, davano alla consuetudine dell'infanticidio, non sapendo che esistevano società che funzionavano perfettamente senza ricorrere a quella presunta necessità). Prendere in considerazione le opinioni altrui e la riflessione che le ha prodotte può rivelarsi una via efficace per determinare le esigenze vere dell'oggettività.

In conclusione, le questioni relative alla giustizia chiedono di fare i conti con gli «occhi dell'umanità». Anzitutto perché noi possiamo identificarci per vari aspetti con persone esterne alla nostra comunità; in secondo luogo perché le nostre scelte e le nostre azioni possono condizionare la vita di altre persone, vicine e lontane; infine, perché ciò che esse vedono dai loro angoli di visuale storici e geografici può aiutarci a superare la nostra ristrettezza di vedute.

Smith e Rawls

Il ricorso di Smith allo spettatore imparziale ha con la riflessione contrattualista una relazione analoga, per certi versi, a quella che esiste tra i modelli di equo arbitrato (per il quale ci si può rivolgere a chiunque) e i modelli di equo negoziato (in cui la partecipazione è limitata ai membri del gruppo impegnato nell'elaborazione del contratto originario per lo specifico «popolo» di un certo Stato sovrano). Secondo l'analisi di Smith, importanti giudizi possono provenire anche dall'esterno, da chi non è protagonista diretto della negoziazione: possono cioè provenire, dice Smith, da uno «spettatore equo e imparziale». È chiaro, tuttavia, che Smith, chiamando in scena questa figura, non intende affatto delegare il processo di decisione all'intervento arbitrale e conclusivo di una persona disin

teressata ed estranea alla questione; in questo senso l'analogia con l'arbitrato legale non regge. Funziona invece per quanto riguarda l'idea di dare spazio a varie voci non in base alla loro appartenenza al gruppo chiamato a decidere, o alle parti coinvolte, ma in base all'idea che è importante ascoltare il punto di vista di altri soggetti, dai quali potrebbe venire un aiuto a maturare una visione più completa ed equa.

Naturalmente, tutto ciò sarebbe una mossa senza speranza, se la nostra intenzione fosse di arrivare a una determinazione compiuta della giustizia, tale da risolvere tutti i problemi decisionali.* L'ammissibilità dell'incompletezza (ne ho parlato nell'Introduzione e nel capitolo I), nella forma esplorativa o in quella assertiva, fa parte delle componenti metodologiche di un procedimento che consente e facilita il ricorso alle opinioni di spettatori imparziali, vicini e lontani. Essi intervengono non come arbitri, ma come persone la cui chiave interpretativa e valutativa aiuta a inquadrare un problema etico e di giustizia in maniera meno parziale che se limitassimo l'attenzione alle opinioni dei soggetti direttamente coinvolti (e dicessimo agli altri di farsi gli affari loro). L'opinione di una persona può avere rilevanza perché appartiene a un membro del gruppo impegnato nella negoziazione del contratto destinato a stabilire una certa forma politica; ma può avere rilevanza anche perché viene da una persona che, con la sua voce esterna alle parti in trattativa, può illuminare e ampliare le prospettive di coloro che sono direttamente coinvolti. Si tratta dell'importante distinzione tra quelle che, nel capitolo IV, ho chiamato «titolarità a partecipare» e «rilevanza argomentativa». La pertinenza della prima non cancella l'importanza della seconda.

Ci sono poi analogie significative tra alcuni passaggi della riflessione rawlsiana e il ricorso all'imparzialità aperta e al contributo di spettatori imparziali. Come già detto, nonostante il carattere «contrattualista» della teoria rawlsiana della giustizia come

* John Gray ha argomentato, a mio avviso in modo persuasivo, che «se il liberalismo vuole avere un futuro, deve abbandonare la ricerca di un consenso razionale sulla perfetta modalità di vita» (*Two Faces of Liberalism*, cit., p. 1). Ci sono peraltro ragioni per essere scettici riguardo all'idea che possa prodursi consenso razionale sull'intero complesso delle valutazioni inerenti alla giustizia. Ciò non esclude il ricorso all'accordo ragionato su modi e mezzi per promuovere la giustizia: per esempio, l'abolizione della schiavitù o l'eliminazione di particolari politiche economiche dannose (come già sostenuto da Smith).

equità, il contratto sociale non è l'unico strumento a cui Rawls fa riferimento nel suo approccio generale alla filosofia politica, e persino nella sua particolare concezione della giustizia.* Gli eventi immaginari della posizione originaria si collocano in uno «sfondo» che è qui opportuno considerare. Gran parte dello sviluppo teorico ha luogo prima dell'ipotetica riunione dei rappresentanti della comunità nella posizione originaria. Il «velo d'ignoranza» può essere visto come un'istanza procedurale di imparzialità che serve a vincolare le riflessioni morali e politiche di ogni soggetto, senza considerare se poi si arrivi o no a un contratto. Inoltre, per quanto la forma di questa ricerca di imparzialità rimanga «chiusa» (nell'accezione che abbiamo visto), tra le altre finalità di Rawls c'è chiaramente quella di eliminare l'influsso, tenace e arbitrario, della storia passata (oltre che dei vantaggi personali).

Concependo la posizione originaria come uno «strumento di rappresentazione», Rawls tenta di scongiurare le influenze arbitrarie che possono di fatto condizionare il nostro modo di pensare, il quale, per elevarsi a un punto di vista imparziale, deve essere disciplinato eticamente. Rawls illustra con chiarezza questo aspetto fin dalla prima esposizione degli obiettivi alla base della posizione originaria:

> È la posizione originaria, con quelle sue caratteristiche che ho chiamato «velo d'ignoranza», a darci questo punto di vista ... Questi vantaggi contingenti e gli influssi accidentali provenienti dal passato non devono avere a che fare con un accordo sui principi destinati a regolare, nel presente e nel futuro, le istituzioni della struttura di base.[8]

Così, grazie al ricorso al «velo d'ignoranza», le parti in causa (vale a dire gli individui che si trovano sotto questo velo) si troveranno già in sintonia tra loro quando arriverà il momento di negoziare il contratto. Non a caso, nel riscontrare tale circostanza Rawls si domanda se un contratto sia poi necessario, visto che già esiste un accordo precontrattuale. Rawls spiega che, malgrado l'accordo che precede il contratto, il contratto originario riveste comunque un ruolo di grande rilievo, perché è in sé importante l'atto della contrattazione, persino nella sua forma ipotetica, e perché la consapevolezza che tale passaggio (caratterizzato da un «voto vincolante») avrà luogo può influenzare le decisioni precontrattuali:

> Ma se non sussistono differenze su cui negoziare, perché allora è necessario un accordo? La risposta è che raggiungere un accordo unanime senza un voto vincolante non è la stessa cosa che maturare tutti le stesse decisioni e le stesse aspirazioni. Così, il fatto che ciò assuma la forma di un impegno cui ciascuno si obbliga può influenzare le decisioni dei singoli al punto da dare luogo a un accordo diverso rispetto alle scelte per cui ciascuno opterebbe se si procedesse in altro modo.[9]

Per Rawls, quindi, il contratto originario resta importante. Una parte sostanziale della riflessione rawlsiana, tuttavia, riguarda la fase precontrattuale e per certi aspetti presenta uno sviluppo parallelo alla procedura smithiana che fa appello all'equo arbitrato. Ciò che distingue, anche in questo passaggio, il metodo rawlsiano dall'impostazione di Smith è la natura «chiusa» della procedura partecipativa prevista da Rawls, che riserva il «velo d'ignoranza» ai membri dello specifico gruppo coinvolto.*

Questo è in linea con la tendenza rawlsiana a riconoscere, in questo specifico contesto, solo la «titolarità a partecipare», a scapito della «rilevanza argomentativa». Si tratta di un limite molto serio, come ho mostrato. Prima di passare all'alternativa smithiana (dove la rilevanza argomentativa prende notevole importanza), voglio però ribadire che dallo schema di Rawls, nonostante i suoi limiti, abbiamo da imparare una lezione davvero fondamentale sul ruolo dell'imparzialità nell'idea di giustizia. Con le sue argo-

* È assai importante non incasellare il fecondo contributo di Rawls alla filosofia politica in compartimenti stagni, denominati «posizione originaria» o «giustizia come equità». La mia personale esperienza dice che, per ricavarne il massimo profitto, l'opera di Rawls, benché si tratti di un corpus imponente, va affrontata nel suo complesso. Compito oggi più facile, perché, oltre a *Una teoria della giustizia*, *Liberalismo politico* e *Il diritto dei popoli*, abbiamo oggi a disposizione *Collected Papers* (a cura di Samuel Freeman, Cambridge [MA], Harvard University Press, 1999), *Lezioni di storia della filosofia morale* (cit.), *A Theory of Justice* (ed. riv. 2000) e *Giustizia come equità: una riformulazione* (cit.). A Erin Kelly e Samuel Freeman, che hanno dato alle stampe gli ultimi volumi dell'opera rawlsiana, spesso a partire da manoscritti di difficile interpretazione, tutti noi che siamo stati influenzati dalle idee e dalla riflessione di Rawls dobbiamo profonda gratitudine.

* Diverse sono anche la stima di Smith e quella di Rawls circa il livello di unanimità che possiamo aspettarci dall'imparzialità e dall'equità. Si può presentare la situazione in cui diversi percorsi argomentativi, tra loro in concorrenza, superino tutti la prova dell'imparzialità, per esempio soddisfacendo il requisito di «non essere ragionevolmente scartabile», posto da Scanlon nel suo *What We Owe to Each Other*, cit. Ciò è perfettamente in linea con il favore accordato da Smith ai giudizi comparativi specifici, ma non con l'idea del contratto sociale esclusivo, che la «giustizia come equità» rawlsiana ritiene debba emergere dalla posizione originaria.

mentazioni stringenti, Rawls ci spiega perché i giudizi in materia di giustizia non possono essere confinati a una sfera personale e non condivisibile, e il suo ricorso a una «riflessione pubblica strutturata», tale da non richiedere di per sé un «contratto», è una mossa critica di estrema importanza: quella di osservare «la società e il nostro posto all'interno di essa in modo obiettivo; condividiamo con altri una prospettiva comune e non formuliamo i nostri giudizi da un punto di vista personale».[10] Il passo trova ulteriore conferma nella tesi rawlsiana, sostenuta in particolare in *Liberalismo politico*, che l'oggettività dei principi etici è fondamentalmente coerente con il fatto che possono venire difesi in una riflessione pubblica strutturata.*

Ma cosa distingue la teoria di Rawls dall'approccio alla teoria della giustizia che si può ottenere sviluppando il concetto smithiano di spettatore imparziale? I punti di divergenza sono molti, ma i tre più immediati sono i seguenti. 1) Smith insiste su quella che abbiamo chiamato imparzialità aperta, attribuendo importanza e legittimità alla «rilevanza argomentativa» delle opinioni altrui (e non soltanto alla loro «titolarità a partecipare»). 2) l'indagine smithiana pone l'accento sull'aspetto comparativo (e non su quello meramente trascendentale), spingendosi oltre la ricerca della società perfettamente giusta. 3) Smith si confronta con le concrete realizzazioni sociali (anziché limitarsi a cercare le istituzioni giuste). Questi punti, per certi versi, si richiamano l'un l'altro, perché l'apertura alle voci che si trovano fuori dal territorio o dalla comunità direttamente interessati consente di offrire all'attenzione generale una molteplicità di principi eterogenei, quando si tratta di dare risposta a molti interrogativi sulla giustizia. Ovviamente emergeranno notevoli diversità tra le varie visioni imparziali – di provenienza vicina o lontana – ma, per le ragioni già tratteggiate nell'Introduzione, il confronto sulla società sfocerà in una graduatoria incompleta, basata su coppie di opzioni coerentemente ordinate, tale da poter risultare condivisibile da tutti. La considerazione di questa gerar-

* Come ho già detto (cfr. pp. 55-57), sul fatto che l'impostazione rawlsiana sia normativa, e non procedurale come quella di Habermas, si potrebbe discutere. A mio avviso, però, si indulgerebbe in una distinzione esagerata, perdendo di vista alcuni elementi essenziali delle priorità di Rawls e il modo in cui, nel connotare il processo decisionale democratico, egli fa leva sulle «due facoltà morali» da lui attribuite a tutte le persone libere ed eguali. A ogni buon conto, cfr. Christian List, *The Discursive Dilemma and Public Reason*, in «Ethics», 116, 2006.

chia parziale e condivisa, così come la riflessione sulle differenze emerse (relative alle parti incomplete della graduatoria), possono arricchire in modo sostanziale la riflessione pubblica sulla giustizia e l'ingiustizia.*

Lo «spettatore imparziale» smithiano è, senza dubbio, uno strumento per la valutazione critica e la discussione pubblica. Non c'è dunque alcun bisogno di cercare l'unanimità o il pieno accordo, come invece impone la pregiudiziale istituzionale della teoria della giustizia rawlsiana.** Ogni eventuale dissenso non dovrà fare altro che lasciarsi inquadrare in un ordinamento parziale e moderatamente articolato, in grado tuttavia di delineare proposte utili e nette. Analogamente, gli accordi raggiunti non implicheranno di necessità che una certa proposta sia l'unica giusta, ma semmai che sia plausibilmente giusta, o almeno non palesemente ingiusta. I requisiti di un procedimento pratico guidato dal raziocinio sono infatti, in un modo o nell'altro, compatibili con una buona dose di incompletezza, o con una presenza non marginale di conflitti irrisolti. L'accordo che dovrà emergere da una «riflessione pubblica strutturata» può essere parziale, ma al tempo stesso utile.

L'interpretazione rawlsiana di Smith

Esistono notevoli analogie e altrettanto notevoli differenze tra l'imparzialità aperta dello spettatore imparziale e l'imparzialità chiusa del contratto sociale. Possiamo porre la questione in questi termini: lo spettatore imparziale può veramente indicarci una strada percorribile verso il giudizio morale o politico senza legar-

* Ben difficilmente, peraltro, ci si può attendere l'individuazione unanime di una società perfettamente giusta. Per l'azione pubblica e la sua gestione, le intese su specifici passi per promuovere la giustizia (quello che più sopra ho definito «fondamento multiplo») offrono materia sufficiente; l'unanimità sulla natura della società perfettamente giusta non è necessaria.

** Come si è visto, la riflessione generale di Rawls va ben oltre la propria strutturazione formale. Malgrado i principali elementi della sua teoria trascendentale si basino sulla traduzione delle decisioni assunte nella posizione originaria in principi che fissano in modo stabile la struttura specifica di una società giusta, Rawls stesso non esita ad affermare: «Dato che nel giudizio politico sono molti gli ostacoli che si oppongono a un accordo, anche fra persone ragionevoli, un accordo non lo raggiungeremo sempre, e forse nemmeno spesso» (*Liberalismo politico*, cit., p. 112). È un rilievo corretto, anche se non è affatto chiaro come questa ammissione si armonizzi con il programma rawlsiano di strutturare le istituzioni di base della società sulla scorta di contratti sociali esclusivi, che riflettono il completo accordo tra le parti in causa.

si, direttamente o indirettamente, a qualche forma di imparzialità chiusa, come quella del contrattualismo? È un problema che lo stesso Rawls prende in esame, quando commenta il meccanismo generale dello spettatore imparziale (*Una teoria della giustizia*, cit., pp. 185-193).

Rawls interpreta l'idea dello spettatore imparziale come una versione particolare della teoria dell'«osservatore ideale». Così inquadrata, la concezione ci lascia una certa libertà – come giustamente rileva Rawls – sulla via da percorrere per determinarla più precisamente. Forte di questa interpretazione, egli afferma che «fino a questo punto non c'è alcun conflitto tra questa definizione e la giustizia come equità» (p. 186). Potrebbe anzi «realmente accadere che uno spettatore idealmente razionale e imparziale dia la sua approvazione a un sistema sociale se e solo se esso soddisfa i principi di giustizia che verrebbero adottati nello schema contrattualista» (*ibid.*).

Questa è senza dubbio un'interpretazione possibile dell'«osservatore ideale», ma nulla ha a che fare, come abbiamo visto, con l'idea di «spettatore imparziale» smithiana. È vero che lo spettatore può tenere conto di ciò che ci si può attendere nel tentativo di arrivare a un rawlsiano contratto sociale; ma al suo spettatore imparziale Smith chiede di andare oltre e di considerare, quanto meno, come apparirebbero le cose agli «occhi di altri soggetti», cioè dal punto di vista di «spettatori reali», vicini e lontani.

Rawls prosegue osservando che «nonostante sia possibile aggiungere alla definizione dell'osservatore il punto di vista contrattualista, vi sono altri modi per fornirle una base deduttiva» (p. 187). A questo punto, però, l'attenzione di Rawls si sposta, con un salto piuttosto strano, da Smith a Hume. Il passaggio lo porta, come prevedibile, a considerare l'ipotesi alternativa in cui lo spettatore imparziale si affida alla «soddisfazione» generata dalla considerazione simpatetica delle esperienze altrui, per cui «la forza della sua approvazione è determinata dal saldo di soddisfazioni che egli ha simpateticamente provato» (p. 188). A sua volta, questo passaggio induce Rawls a ritenere che sotto lo spettatore imparziale si possa celare un «utilitarista classico» camuffato. Dopo questo singolarissimo responso, la reazione di Rawls è ovviamente prevedibile, e prevedibilmente risoluta: egli osserva come fin dal primo capitolo di *Una teoria della giustizia* tale prospettiva sia stata contemplata e, a ragion veduta, accantonata, perché «esiste un senso in cui l'utilitarismo classico non è in grado di considerare seriamente la distinzione tra persone» (p. 189).

Accrescendo la confusione, in questo excursus sulla storia dell'utilitarismo classico Rawls annovera Smith tra i primi esponenti di tale scuola, insieme con Hume:[11] una visione del tutto errata, perché Smith si opponeva con fermezza alla proposta utilitarista di basare i concetti di bene e di giusto sul piacere e sul dolore e respingeva anche l'idea che la riflessione necessaria per formulare giudizi morali complessi potesse essere ridotta a un mero bilancio di piacere e dolore o, più in generale, che le varie considerazioni di merito potessero essere ridotte a «un'unica specie di appropriatezza».[12]

Così, l'interpretazione rawlsiana di Smith e del suo uso dello «spettatore imparziale» vanno del tutto fuori bersaglio.* In particolare, il ricorso allo spettatore imparziale non si lascia circoscrivere al contrattualismo rawlsiano o all'utilitarismo classico di Bentham, le sole due opzioni che Rawls prende in considerazione. Semmai, proprio le questioni morali e politiche su cui Rawls offre intuizioni tanto illuminanti sono quelle che lo spettatore imparziale è chiamato ad affrontare, ma senza l'insistenza aggiuntiva (e, nella visione smithiana, inevitabilmente arbitraria) sull'imparzialità chiusa. Nella prospettiva dello spettatore imparziale, la necessità di dare una struttura alla riflessione etica e politica resta cruciale, così come il requisito dell'imparzialità: quello che manca è solo il carattere «chiuso» di questa imparzialità. Lo spettatore imparziale può funzionare e illuminare senza essere *o* il sottoscrittore di un contratto sociale *o* un utilitarista camuffato.

I limiti della «posizione originaria»

La posizione originaria, come strumento per produrre principi di giustizia tramite il ricorso a una particolare interpretazione dell'equità, può essere considerata da varie prospettive. C'è una questione di adeguatezza degli obiettivi, in particolare la possi-

* Rawls conosceva la storia del pensiero alla perfezione e nel presentare le concezioni altrui era estremamente generoso; la sua scarsa attenzione alle opere di Smith, specie alla *Teoria dei sentimenti morali*, è quindi singolare. Nel suo fondamentale *Lezioni di storia della filosofia morale* (cit.), Rawls riserva a Smith cinque semplici accenni, relativi al fatto che egli era: 1) protestante, 2) amico di Hume, 3) un divertito motteggiatore, 4) un economista di successo, 5) l'autore di *La ricchezza delle nazioni*, pubblicato nello stesso anno in cui moriva David Hume (il 1776). È piuttosto sorprendente che il professore di filosofia morale di Glasgow, che tanta influenza ebbe sul pensiero filosofico del suo tempo (Kant incluso), abbia riscosso così poca attenzione da un filosofo morale del nostro tempo.

bilità che il ragionamento rawlsiano si concentri eccessivamente sulle ragioni del «buonsenso diffuso», limitando la riflessione delle «persone ragionevoli» all'idea di come trarre beneficio dalla cooperazione con gli altri.*

Possiamo qui riconoscere un limite generale della riflessione imparziale strutturata nel quadro specifico del «contratto sociale», perché un contratto di questo tipo, come già notava Thomas Hobbes, è essenzialmente uno strumento per dare luogo a una vantaggiosa cooperazione reciproca. L'imparzialità non deve per forza prendere la forma di una collaborazione reciprocamente vantaggiosa; può anche contemplare obblighi unilaterali, a cui possiamo assentire perché ci consentono di raggiungere obiettivi sociali che abbiamo ragione di apprezzare (senza necessariamente beneficiarne in prima persona).**

Metterò ora a fuoco alcuni elementi specifici che hanno una stretta relazione con la forma chiusa dell'imparzialità praticata nella posizione originaria.[13] I limiti di questa forma di imparzialità si possono riassumere sotto tre voci di carattere generale.

1) *Insufficienza da esclusione.* È possibile che l'imparzialità chiusa escluda l'ascolto di chi, pur non appartenendo al gruppo direttamente interessato, vede la propria vita coinvolta dalle decisioni di tale gruppo. Articolare l'imparzialità chiusa in vari stadi, come fa Rawls con il «diritto dei popoli», non offre una soluzione adeguata.

Questo problema non si presenterà se le decisioni prese dal gruppo interessato (per esempio nella posizione originaria) non hanno alcuna conseguenza su soggetti esterni: ma si tratta di una circostanza del tutto straordinaria, a meno che la gente non viva in un mondo fatto di comunità completamente separate tra loro. Questo aspetto può risultare particolarmente grave laddove la giustizia come equità ha a che fare con la giustizia oltre i confini, perché la struttura sociale di base scelta per una certa società può avere ripercussioni non solo sulla vita dei suoi membri, ma anche su quella di altre persone (prive di voce nella posizione originaria relativa a quella società). Qualcuno, dunque, potrebbe subire delle vessazioni senza avere alcuna rappresentanza.

* Cfr. J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit. In diretto contrasto si trova il criterio più generale di Scanlon, che non fa assegnamento sul buonsenso diffuso (*What We Owe to Each Other*, cit.).
** Cfr. capp. VIII e IX.

2) *Incoerenza relativa all'inclusione.* È possibile che sorgano delle incoerenze nella determinazione del livello di «chiusura» del gruppo, quando le decisioni che il gruppo interessato è chiamato ad assumere influenzano le dimensioni o la composizione del gruppo stesso.

Per esempio, se la composizione o le dimensioni della popolazione di un paese (o di una comunità organizzata) risentono, direttamente o indirettamente, delle decisioni assunte nella posizione originaria (in particolare quelle sulla scelta della struttura di base della società), l'appartenenza al gruppo in oggetto dipenderà dalle decisioni che il gruppo stesso assumerà. Determinazioni strutturali come il «principio di differenza» rawlsiano non possono che condizionare lo schema dei rapporti sociali – e biologici – e quindi generare popolazioni di diverse dimensioni e composizione.[14]

3) *Limitatezza procedurale.* L'imparzialità chiusa ha lo scopo di eliminare la parzialità legata agli interessi e agli obiettivi personali dei soggetti del gruppo coinvolto; non è però attrezzata per risolvere i limiti dovuti alla parzialità che scaturisce dai pregiudizi comuni o dalle tendenze condivise del gruppo stesso.

Gli ultimi due problemi (la «limitatezza procedurale» e l'«incoerenza relativa all'inclusione») non hanno ricevuto alcuna attenzione sistematica da parte degli studiosi, anzi sono state a malapena rilevate. Il primo problema (l'«insufficienza da esclusione») è stato invece oggetto, in un modo o nell'altro, di una certa attenzione. Partirò da questo problema del modello dell'equità rawlsiano, relativamente meno trascurato, vale a dire l'insufficienza da esclusione.

L'insufficienza da esclusione e la giustizia globale

La mancata considerazione degli interessi e delle prospettive di chi, pur non essendo chiamato a sottoscrivere il contratto sociale di una comunità organizzata, risente delle decisioni assunte da tale comunità è in tutta evidenza un problema rilevante. A tale riguardo mi spingerei ad affermare che dobbiamo comprendere con chiarezza la differenza sostanziale tra le questioni della «giustizia globale» e quelle della «giustizia internazionale».[15] L'imparzialità aperta, che si ottiene con strumenti quali lo spettatore imparziale di Smith, può aiutarci a capire meglio questo difficile nodo. In un mondo interdipendente, le relazioni tra i vari paesi o le va-

rie società organizzate sono onnipresenti e funzionano in modo reciproco. Se ne è occupato in modo specifico anche Rawls, che, trattando della giustizia attraverso i confini, prospetta un «diritto dei popoli» fondato su una seconda posizione originaria: quella tra i rappresentanti delle varie società organizzate (o «popoli»).[16] Il problema è stato esaminato anche da altri, tra cui Charles Beitz, Brian Barry e Thomas Pogge, i quali hanno proposto modi e mezzi per venirne a capo.[17]

La soluzione rawlsiana consiste nel prospettare un'altra «posizione originaria», che ha questa volta come protagonisti i rappresentanti dei vari «popoli». Semplificando molto – ma senza particolari ricadute in questo contesto – le due «posizioni originarie» possono essere considerate l'una *intra*nazionale (tra individui di una stessa nazione), l'altra *inter*nazionale (tra i rappresentanti delle diverse nazioni). Ciascuna delle due si basa sull'imparzialità chiusa, ma la loro combinazione coinvolge l'intera popolazione mondiale.

Tale procedura, però, non cancella l'asimmetria tra i vari gruppi di persone coinvolte. Tra le diverse comunità ci sono infatti differenze di risorse e di opportunità e coinvolgere l'intera popolazione mondiale attraverso una sequenza di opzioni imparziali gerarchizzate (come prevede il metodo rawlsiano) è cosa ben diversa dal farlo attraverso un'unica, generale scelta di imparzialità (come accade nella versione «cosmopolita» della posizione originaria rawlsiana, proposta da Thomas Pogge e da altri). L'idea di un'applicazione globale del contratto sociale, tale da coinvolgere l'intera popolazione mondiale, appare comunque profondamente irrealistica, oggi come in un prossimo futuro. Siamo qui in presenza di una lacuna istituzionale.*

Ciò che bisogna tenere ben presente, a ogni modo, è che il riconoscimento di questo rilevante ostacolo pratico non esclude necessariamente di potersi avvalere delle soluzioni e delle opportunità di una «riflessione pubblica strutturata» al di là dei confini, come quella che Smith, tra gli altri, ha cercato di proporre. L'importanza e l'influenza del dibattito globale non sono legate all'esistenza di

* Lo scetticismo di Thomas Nagel riguardo alla giustizia globale, espresso nel suo *The Problem of Global Justice* (in «Philosophy and Public Affairs», 33, 2005), sul quale mi sono soffermato nell'Introduzione, sembra quindi investire più la ricerca di un contratto sociale cosmopolita che la ricerca della giustizia globale attraverso la via smithiana dell'imparzialità aperta, assai meno ardua. Un contratto sociale cosmopolita, infatti, dipende dalle istituzioni globali assai più della «libera» via smithiana.

uno Stato globale, né a quella di un forum planetario organizzato per stringere accordi istituzionali di proporzioni globali.

In termini più immediati, anche nel mondo in cui viviamo, con le sue contrapposizioni politiche, dobbiamo riconoscere con più forza il fatto che le persone separate dalle frontiere non interagiscono soltanto attraverso le relazioni internazionali (o «tra popoli»). Il mondo è certamente suddiviso, ma lo è in vari modi, e la divisione della popolazione globale in «nazioni» o «popoli» non costituisce l'unico discrimine esistente.* La divisione in nazioni, anzi, non occupa nemmeno un posto preminente rispetto ad altre categorizzazioni (come invece presume implicitamente il «diritto dei popoli»).

Le relazioni interpersonali oltre i confini vanno per molti aspetti ben al di là delle interazioni degli Stati. Una «posizione originaria» delle nazioni o dei «popoli» sarebbe inevitabilmente condannata a trascurare molti degli effetti che l'azione umana determina oltre i confini. Se si vogliono analizzare e valutare gli effetti dell'attività delle grandi corporation internazionali, è necessario comprenderle per ciò che sono, e cioè compagnie che operano senza confini, che prendono decisioni strategiche sulla registrazione legale, le sedi fiscali, ecc. in base a ciò che conviene per i loro affari. È pertanto difficile inquadrarle nello schema in cui un «popolo» (o una «nazione») si relaziona con un altro.

Analogamente, i legami che collegano esseri umani al di là delle frontiere in rapporti improntati all'obbligo o all'aiuto non operano necessariamente *attraverso* le collettività delle rispettive nazioni.**

* È interessante che in molti confronti politici sia stata data priorità a una specifica partizione della popolazione mondiale, assegnando di volta in volta il posto d'onore a una delle *diverse* categorizzazioni. Un esempio di partizione alternativa è la categorizzazione sottintesa al cosiddetto «scontro di civiltà» (cfr. Samuel P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, trad. it. di S. Micucci, Milano, Garzanti, 1997 [ed. or. 1996]), perché le categorie inerenti alla nazionalità o alla società organizzata non coincidono con quelle inerenti alla cultura o alla civiltà. La coesistenza di queste prospettive concorrenti spiega perché nessuna di queste pretese partizioni fondamentali – tali le si vorrebbe per l'etica e per la politica – sia in grado di cancellare l'importanza delle altre e, di conseguenza, la necessità di considerare le varie forme in cui, a livello planetario, gli esseri umani possono identificarsi. Il tema è approfondito nel mio *Identità e violenza* (cit.).

** La varietà dei canali attraverso cui oggi la gente interagisce da un capo all'altro del pianeta e la loro rilevanza etica e politica sono brillantemente trattate da David Crocker nel suo *Ethics of Global Development: Agency, Capability and Deliberative Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

Così, un'attivista femminista americana che voglia fare qualcosa per migliorare un aspetto della condizione femminile, poniamo, in Sudan, sarà animata da un senso di affinità non per forza legato al senso di solidarietà della nazione americana per la situazione della nazione sudanese. È probabile che in quel particolare contesto la sua identità di donna solidale, o di persona (maschio o femmina) animata da preoccupazioni di matrice femminista, conti maggiormente della sua cittadinanza, ed è senz'altro possibile che in un esercizio di «imparzialità aperta» la prospettiva femminista entri in gioco senza dover «discendere» da qualche identità nazionale. Altre identità specifiche a cui potrebbe fare riferimento un esercizio di «imparzialità aperta» sono quelle di classe, lingua, cultura letteraria, professione, ecc., tutte in grado di offrire punti di vista alternativi rispetto alle politiche basate sulla nazione.

Perfino l'identità che consiste nell'appartenere al genere umano – forse la più elementare – può, se colta appieno, avere l'effetto di ampliare il nostro punto di vista. Non sempre gli imperativi che riconduciamo alla natura umana sono mediati dalla nostra appartenenza a collettività più ristrette, come un «popolo» o una «nazione». In realtà, il farsi guidare dall'«umanità» o dalla «benevolenza» è un aspetto normativo che può appunto basarsi sulla nostra appartenenza alla categoria degli esseri umani, senza riguardo alla nostra nazionalità, setta o affiliazione tribale (in senso tradizionale o moderno).*

I comportamenti legati al commercio globale, alla cultura globale, alla politica globale, alla filantropia globale e addirittura alla contestazione globale (come quella andata in scena nelle strade di Seattle, Washington, Melbourne, Praga, Québec o Genova) si basano su rapporti diretti tra esseri umani, con proprie convenzioni, proprie inclusioni e proprie priorità, riferibili a classificazioni di varia natura. Naturalmente queste prospettive etiche possono essere sostenute, valutate o criticate in vario modo, anche invocando relazioni intercomunitarie di altro tipo; ma in ogni caso non sono necessariamente limitate alla sfera delle relazioni internazionali (o del

* La riflessione identitaria – anche quella sulle identità di tipo più ampio, come l'appartenenza al genere umano – va peraltro distinta dalle argomentazioni che, pur non facendo riferimento a specifiche *appartenenze comuni*, si richiamano alle norme etiche (regole di cortesia, correttezza e umanità) a cui si presume il comportamento di ogni essere umano debba informarsi. È una distinzione che in questa sede, tuttavia, non approfondirò (rimando invece al mio *Identità e violenza*, cit.).

«diritto dei popoli»), né da essa governate. Vi è una sorta di tirannia concettuale nell'idea che i confini politici degli Stati (in primo luogo gli Stati nazionali) rappresentino in qualche modo il piano fondamentale, così come nell'idea che gli Stati non siano solo unità cui fare riferimento per ragioni pratiche, ma entità di rilevanza essenziale nell'ambito della filosofia politica e morale.* All'interno degli Stati coesistono moltissimi gruppi diversi, con identità che spaziano da quella di uomo d'affari o di lavoratore a quella di uomo o donna, di liberale, conservatore o socialista, di ricco o povero, di esponente di questa o quella categoria professionale (medici, avvocati, ecc.).** Possono, insomma, sorgere aggregazioni di diverso tipo. Per la giustizia globale, quindi, la giustizia internazionale non basta.

Questa situazione ha ricadute anche sul confronto a proposito dei diritti umani. Il concetto di diritti umani si fonda sulla nostra comune appartenenza al genere umano. Non si tratta di qualcosa che deriva dall'essere cittadino di questo o quello Stato, o membro di questa o quella nazione, ma di qualcosa la cui titolarità dovrebbe essere riconosciuta a ogni essere umano. Qualcosa di ben diverso dai diritti costituzionali propri di uno specifico popolo (gli americani, i francesi, ecc.). Il diritto di una persona a non venire torturata o a non subire attacchi terroristici, per esempio, viene affermato a prescindere dalla cittadinanza di quella persona e, per molti versi, indipendentemente da ciò che il governo di quella nazione – come di qualsiasi altra – stabilisce o sostiene.

Per superare l'«insufficienza da esclusione» si può ricorrere dell'idea di imparzialità aperta implicita in una prospettiva universalista non troppo dissimile dal concetto smithiano di spettatore imparziale. Alla luce di questa più ampia versione dell'imparzialità, risulta particolarmente chiaro perché le considerazioni che investono i diritti umani primari, tra i quali spicca la tutela delle libertà civili e politiche elementari, non possano essere subordinate

* Un'analoga tirannia è quella che consiste nel privilegiare una pretesa identità «culturale» o «razziale» rispetto ad altre identità o a questioni non legate a considerazioni identitarie. Su questo punto, cfr. Kwame Anthony Appiah e Amy Gutmann, *Color Conscious: the Political Morality of Race*, Princeton, Princeton University Press, 1996 e Susan Moller Okin (e interlocutori), *Diritti delle donne e multiculturalismo*, trad. it. di D. Borca, Milano, Raffaello Cortina, 2007 (ed. or. 1999).

** Allo stesso modo, gli attivisti delle ONG globali (come OXFAM, Amnesty International, Médecins sans Frontières, Human Rights Watch ecc.) professano esplicitamente forme di affiliazione e di associazione che trascendono i confini nazionali.

alla cittadinanza e alla nazionalità e non debbano essere lasciate al contratto sociale dei singoli paesi. Non c'è ragione, inoltre, di considerare indispensabile l'istituzione di un governo mondiale, né di invocare un ipotetico contratto sociale globale. Si può invece affermare che gli «obblighi imperfetti» connessi con il riconoscimento dei diritti umani competono a chiunque si trovi nella condizione di dare un contributo.*

Grazie alla portata liberatoria dell'imparzialità aperta è possibile prendere in considerazione prospettive distaccate e non pregiudicate di vario genere e avvantaggiarsi delle intuizioni che provengono dai punti d'osservazione dei diversi spettatori imparziali. Nel vagliare il complesso di tali intuizioni, può emergere con forza qualche idea condivisa, ma non c'è alcuna necessità di postulare la piena risoluzione di tutte le differenze che scaturiscono dai diversi punti di vista. Come ho già detto, una guida sistematica verso scelte ragionate può essere fornita anche da classificazioni incomplete, in cui si riflettono conflitti irrisolti. Recenti studi di «teoria della scelta sociale» (che ammette esiti «temperati», per esempio graduatorie parziali) hanno chiarito il fatto che il processo valutativo lascia non classificate molte coppie di opzioni e irrisolti molti conflitti, ma che questo non vanifica i giudizi sociali né li trasforma in problemi insolubili.[18]

Per arrivare a inquadrare con profitto molte questioni cruciali in materia di diritti e doveri (e anche di «giusto e sbagliato») non c'è bisogno di trovare a ogni costo un accordo su graduatorie complete, o su distinzioni esaustive e universalmente condivise circa ciò che è giusto e, su un versante nettamente distinto, ciò che invece è ingiusto. Per esempio, la volontà comune di contrastare le carestie, i genocidi, il terrorismo, la schiavitù, le discriminazioni di casta, l'analfabetismo, le epidemie, ecc. non presuppone inevitabilmente un accordo generale e particolareggiato sulla regolamentazione del diritto di successione, o delle imposte sul reddito, o dei minimi salariali, o delle leggi sul copyright. L'importanza fondamentale della pluralità dei punti di vista – alcuni convergenti, altri divergenti – di cui sono portatrici le persone che popolano il mondo (con tutta una varietà che contraddistingue noi esseri umani) rientra tra le acquisizioni che l'imparzialità aperta tende a favorire. Non c'è nulla di rinunciatario nel riconoscerlo.

* Per un approfondimento di questi temi, cfr. cap. XVII.

L'incoerenza relativa all'inclusione e la variabilità del gruppo coinvolto

Il fatto che nel processo contrattuale sia riconosciuto ai membri del gruppo interessato uno status di cui non godono i soggetti esterni pone dei problemi, anche qualora l'attenzione si concentri su una singola società o un singolo «popolo». La composizione e la consistenza della popolazione possono mutare con il variare delle politiche pubbliche (si tratti di politiche espressamente «demografiche» o no), e persino con il variare della «struttura di base» della società. Come Derek Parfit ha brillantemente illustrato, ogni intervento sulle istituzioni economiche, politiche o sociali (inclusa l'introduzione di regole come il «principio di differenza» rawlsiano) tende a produrre cambiamenti nell'ambito dei matrimoni, delle unioni, della coabitazione e degli altri parametri che riguardano la riproduzione, influenzando così la consistenza e la composizione del gruppo che ne scaturirà.[19] Il gruppo coinvolto nella scelta della «struttura di base» della società sarà a sua volta influenzato dall'esito della scelta stessa, con la conseguenza che la «chiusura» del gruppo può rivelarsi incoerente in relazione all'imparzialità chiusa.

Per illustrare il problema della variabilità del gruppo, ipotizziamo che ci siano due strutture istituzionali, A e B, che determinano rispettivamente una popolazione di 5 milioni e 6 milioni di persone. Potremmo immaginarle come due popolazioni completamente diverse ma, per mostrare quanto sia spinoso il problema anche a partire dai presupposti più favorevoli, poniamo che i 6 milioni di cui stiamo parlando includano gli stessi 5 milioni più un altro milione di persone. Chi, possiamo ora chiederci, entra a far parte della posizione originaria in cui vengono prese le decisioni sociali che, tra le altre cose, condizionano la scelta fra A e B, e di conseguenza le dimensioni e la composizione della popolazione di ciascun gruppo?

Per eludere tale difficoltà, supponiamo che il gruppo coinvolto nella posizione originaria sia il più ampio, quello di 6 milioni di persone, e che la struttura istituzionale infine scelta nella relativa posizione originaria sia A, in seguito alla quale la popolazione effettiva viene determinata in 5 milioni di persone. Ne risulta che il gruppo in oggetto è definito in modo errato. Possiamo poi chiederci: quale è stata la partecipazione alla posizione originaria dell'inesistente – anzi, *mai* esistito – milione in eccesso? Se,

per contro, si assume come gruppo coinvolto quello più ridotto, composto da 5 milioni di persone, che accade se la struttura istituzionale scelta nella corrispondente posizione originaria è B, in seguito alla quale viene a determinarsi una popolazione effettiva di 6 milioni di persone?

Ancora una volta risulterà che il gruppo in oggetto non è stato scelto in modo corretto. Il milione aggiuntivo, infatti, non avrà preso parte alla posizione originaria in cui sono state scelte le strutture istituzionali che tanta influenza avrebbero avuto sulla sua vita (non solo riguardo alla decisione se quelle persone dovessero nascere o no, ma anche ad altri aspetti della loro vita reale). Se le decisioni prese nella posizione originaria influiscono sulla composizione e sulla consistenza della popolazione, e se tale composizione e tale consistenza influiscono sulla natura della posizione originaria o sulle decisioni che vi sono assunte, allora è impossibile assicurare che il gruppo associato alla posizione originaria venga definito in modo coerente.

La medesima difficoltà si presenta anche nella cosiddetta versione «cosmopolita» o «globale» della «giustizia come equità» rawlsiana, nella quale l'intera popolazione mondiale è coinvolta in un ampio processo contrattuale (come propone, tra gli altri, Thomas Pogge). Il problema della variabilità della popolazione si propone sia per un singolo paese sia per l'intera popolazione mondiale.

Quando, poi, il sistema rawlsiano viene applicato a un «popolo» specifico nel contesto di un mondo più ampio, sorgono ulteriori problemi. Il fatto che nascite e morti risentano della struttura di base della società presenta tra l'altro analogie con l'influsso che tale struttura esercita sugli spostamenti delle persone da un paese all'altro.

Quest'ultimo problema generale richiama uno dei motivi dello scetticismo di David Hume sulla validità concettuale e l'efficacia storica del «contratto originario», di cui si dibatteva già ai suoi tempi:

> L'aspetto della terra muta continuamente per la trasformazione di piccoli regni in grandi imperi, per la fondazione di colonie, per la migrazione di popoli ... Dov'è il reciproco accordo, o associazione volontaria di cui si parla tanto?[20]

Qui, comunque, il punto in questione non è soltanto – o non anzitutto – che la consistenza e la composizione della popolazione

mutino continuamente (benché anche questo sia un problema importante), ma il fatto che questi mutamenti non sono indipendenti dalle strutture sociali che vengono individuate, nel dibattito contrattuale, mediante la posizione originaria.

Resta da chiarire se per la rawlsiana teoria della giustizia come equità la dipendenza del gruppo dalla struttura di base della società sia davvero un problema. Il gruppo coinvolto deve realmente determinare la struttura di base della società nella posizione originaria che gli compete? Se gli attori della posizione originaria coincidono esattamente con il gruppo coinvolto (cioè se *tutti* loro e *solo* loro sono membri della società o della comunità in oggetto), la risposta è ovviamente affermativa. Talvolta, però, Rawls parla della «posizione originaria» come di «un semplice strumento di rappresentazione».[21]

Si può quindi essere tentati di negare che ogni membro della società o comunità debba essere parte attiva nel contratto originario e, di conseguenza, affermare che la dipendenza del gruppo coinvolto dalle decisioni assunte nella posizione originaria non costituisce un problema.

Io, però, non credo che questa sia una soluzione soddisfacente al problema dell'incoerenza relativa all'inclusione, per almeno per due motivi. Anzitutto perché attraverso l'idea di «rappresentazione» Rawls non mette in campo, come parti in causa nella posizione originaria, un gruppo di persone (o di soggetti immaginari) del tutto nuovo, cioè diverso dalle persone che formano quella determinata comunità. Si tratta, semmai, di quelle stesse persone considerate sotto il «velo d'ignoranza» e viste come «rappresentanti» di se stesse (ma da dietro il «velo»). Ecco come Rawls spiega il passaggio: «In termini figurati, potremmo dire che le parti in causa sono dietro un velo d'ignoranza. La posizione originaria, insomma, è un semplice strumento di rappresentazione».[22] La giustificazione rawlsiana della necessità che vi sia un contratto – giustificazione che fa appello (come si è visto) all'idea di un «impegno a cui ciascuno si obbliga» – implica la concreta partecipazione (sia pure sotto il velo d'ignoranza) delle stesse persone coinvolte nel contratto originario.[23]

In secondo luogo, anche se i rappresentanti fossero persone (o soggetti immaginari) diversi, dovrebbero rappresentare il gruppo coinvolto (per esempio, attraverso il velo d'ignoranza costituito dalla possibilità che essi siano membri di tale gruppo). La variabilità del gruppo coinvolto, quindi, si rifletterebbe – o si tradurreb-

be – nella variabilità delle persone che i rappresentanti rappresentano nella posizione originaria.*

Questo non costituirebbe un problema se, in primo luogo, le dimensioni della popolazione non comportassero alcuna differenza riguardo al modo in cui la struttura di base della società può essere organizzata (totale invarianza di scala) e, in secondo luogo, ogni gruppo di individui fosse esattamente identico agli altri in termini di priorità e valori (totale invarianza di valori). Ma è assai difficile che queste due condizioni vengano soddisfatte senza imporre ulteriori restrizioni a una seria teoria della giustizia.** La variabilità del gruppo rimane quindi un problema nell'esercizio pratico dell'imparzialità chiusa, applicato a un gruppo di individui determinato.

Dobbiamo però chiederci se l'idea di Smith dello spettatore imparziale non sia anch'essa viziata da analoghi problemi di variabilità del gruppo o, in caso contrario, perché non lo è. In realtà non lo è, proprio perché lo spettatore imparziale non deve appartenere al gruppo coinvolto. L'«astratto e ideale spettatore» smithiano è, appunto, uno «spettatore», non un «protagonista» di esercizi come un contratto sociale di gruppo. Nella prospettiva di Smith non vi è alcun gruppo contraente, né si insiste sull'idea che i soggetti chiamati a valutare debbano coincidere con il gruppo interessato. Benché rimanga aperta la questione, assai spinosa, di come si

* Prevengo una possibile controbiezione sottolineando che la difficoltà, qui, non è di non riuscire a rappresentare i membri della generazione futura (visti come un *gruppo fisso*); anche questo è un aspetto che pone senz'altro dei problemi (per esempio fino a che punto possiamo articolare il ragionamento delle generazioni future, visto che non sono ancora tra noi), ma di ordine diverso. C'è differenza, infatti, tra il problema di quanto si possa dare per scontato il consenso delle generazioni future (intese come gruppo fisso) a farsi rappresentare e l'impossibilità di avere un gruppo fisso da rappresentare nel processo di scelta della struttura di base della società, quando perfino il gruppo delle persone già presenti varia in base alla struttura scelta.

** È importante anche evitare un equivoco con cui ho già dovuto misurarmi, nel presentare questi argomenti (nel mio *Open and Closed Impartiality*, in «Journal of Philosophy», 99, 2002), e cioè l'idea che per la posizione originaria rawlsiana il variare delle popolazioni non comporti alcuna differenza, perché dietro il «velo d'ignoranza» ogni individuo è esattamente come ogni altro. Va osservato che, sebbene il «velo d'ignoranza» ponga *i diversi individui di un dato gruppo* all'oscuro dei rispettivi interessi e valori (rendendo ciascuno più o meno identico a chiunque altro, nel processo deliberativo *virtualmente non pregiudicato* che riguarda un dato gruppo), ciò non implica in alcun modo che esso porti *diversi gruppi di individui* ad avere esattamente lo stesso insieme di interessi e valori. Più in generale, per svincolare del tutto l'esercizio dell'imparzialità chiusa dalla consistenza e dalla composizione del gruppo in questione, è necessario che la sostanziale portata di tale esercizio venga drasticamente depotenziata.

comporterebbe uno spettatore imparziale nel prendere decisioni in materie come il mutamento di consistenza della popolazione (una questione etica di grande complessità),* il problema delle incoerenze nella «chiusura relativa all'inclusione» della prassi contrattualista non ha un corrispettivo nella teoria dello spettatore imparziale.

Imparzialità chiusa e orizzonti ristretti

Abbiamo visto come, nella forma della posizione originaria, l'imparzialità chiusa rischia di imprigionare l'idea di fondo della giustizia – e i suoi principi – nel perimetro angusto delle prospettive e dei pregiudizi locali, di un gruppo o di un paese. Voglio ora aggiungere a questo proposito tre osservazioni specifiche.

In primo luogo, bisogna riconoscere che il provincialismo procedurale non è da considerare sempre e comunque un problema. Per certe teorie del giudizio sociale non è un punto di particolare interesse evitare le inclinazioni del gruppo, per altre sì. In alcune versioni del comunitarismo, per esempio, la natura «locale» di simili propensioni può essere perfino esaltata. Lo stesso vale in altre forme di giustizia locale.

Consideriamo un caso estremo. Quando, prima dell'intervento militare, i capi talebani dell'Afghanistan insistevano perché Osama bin Laden fosse processato esclusivamente da un gruppo di religiosi islamici fedeli alla *sharia*, l'esigenza di una qualche imparzialità (per non assicurare a bin Laden privilegi personali o un trattamento di favore) non era con ciò negata, almeno non in linea di principio.** Si proponeva, piuttosto, che i giudizi imparziali venissero pronunciati da un gruppo di persone chiuso, tutte accomunate dall'accettazione di un particolare codice etico e religioso. In casi del genere non c'è alcuna tensione interna tra l'imparzialità chiusa e le relative regole di affiliazione. Naturalmente restano altre e più gravi tensioni, e cioè se sia ammissibile limitare il campo a una riflessione confinata in una dimensione locale. E queste sono le difficoltà e i limiti presi in esame da Smith.

* La complessità risulterebbe ancora accresciuta se fosse inevitabile che tali giudizi assumessero la forma di graduatorie *complete*. Ma ciò, come abbiamo visto, non è necessario, né per rendere utile una riflessione pubblica strutturata né per operare scelte pubbliche basate sulla «massimalità» (per cui cfr., tra l'altro, il mio «Massimizzazione e atto di scelta», cit.).

** Ovviamente, il riferimento è qui solo ai principi di giustizia a cui i capi talebani si appellavano, non alla loro attuazione pratica.

Quando ci lasciamo alle spalle il mondo di un'etica segnata dall'orizzonte locale e cerchiamo di combinare una procedura a imparzialità chiusa con orientamenti di carattere universale, l'angustia della prospettiva non può non essere vista come una grave difficoltà. È questo, indubbiamente, il caso della rawlsiana «giustizia come equità». Malgrado gli intenti della teoria generale di Rawls, tutt'altro che angusti, il ricorso all'imparzialità chiusa della «posizione originaria» (con il suo programma in cui la valutazione imparziale è circoscritta ai membri del gruppo e agevolata dal «velo d'ignoranza» sugli interessi e gli obiettivi personali) non prevede, di fatto, alcuna garanzia procedurale contro il rischio di condizionamenti da parte dei pregiudizi del gruppo locale.

In secondo luogo, bisogna prestare particolare attenzione alla *procedura* della posizione originaria, e non soltanto alle intenzioni che possono cercare di distorcere le procedure prescritte. A dispetto del suo generale orientamento universalistico, il processo formale della posizione originaria proposto da Rawls tende a lasciare ben poco spazio a idee di provenienza esterna. Rawls, anzi, insiste sul fatto che il carattere chiuso della posizione originaria va, almeno in linea di principio, rafforzato:

> Assumo che la struttura di base sia quella di una società chiusa: una società, cioè, che dobbiamo considerare autosufficiente e priva di relazioni con altre società ... Il fatto di considerare chiusa una società è una forte astrazione, giustificabile solo perché ci permette di concentrarci su certi problemi primari senza farci distrarre da altri particolari. (*Liberalismo politico*, cit., p. 29)

Il punto è se le idee e le esperienze che giungono dall'esterno debbano davvero essere trattate alla stregua di «dettagli che rischiano di distrarre», che vanno perciò liquidati per non contaminare la purezza dell'esercizio dell'equità.

In terzo luogo, nonostante le consistenti ragioni in favore dell'imparzialità aperta, non si può escludere che sorga qualche seria difficoltà dalla limitatezza della mente umana e dalla nostra capacità di andare al di là del nostro orizzonte locale. La facoltà di comprendere e la riflessione normativa sono in grado di spingersi oltre i confini? Alcuni sono chiaramente propensi a credere che non ci può essere comprensione reciproca oltre i confini di una singola comunità, o di un certo paese, o di una specifica cultura (una tentazione alimentata soprattutto dalla popolarità di alcune versioni del separatismo comunitarista); non ci sono però particolari ragioni per

presumere che la comunicazione interattiva e il confronto pubblico debbano essere cercati solo entro confini siffatti (o entro i limiti di quello che possiamo considerare come «un popolo»).

Adam Smith sosteneva con forza l'idea che lo spettatore imparziale potesse arrivare a comprendere le persone lontane non meno di quelle vicine. Questa era una preoccupazione importante nell'orizzonte concettuale degli scrittori illuministi. La possibilità di comunicare e comprendere al di là dei confini non dovrebbe apparire più assurda oggi che nel mondo del XVIII secolo di Smith. Anche in assenza di uno Stato globale o di una democrazia globale, l'accento posto da Smith sullo spettatore imparziale ha conseguenze immediate sul ruolo della discussione pubblica globale nel mondo contemporaneo.

Nel mondo odierno il dialogo globale, di vitale importanza per la giustizia globale, avviene non solo attraverso istituzioni come le Nazioni Unite o la WTO, ma, e in misura molto maggiore, attraverso i media, il movimentismo politico, l'impegno delle organizzazioni di cittadini o le numerose ONG, attraverso un'attività sociale incardinata sulle identità nazionali così come su altre sfere di appartenenza comune, come i movimenti sindacali, le imprese cooperative, le campagne per i diritti umani, l'attivismo femminista. Nel mondo contemporaneo, insomma, la causa dell'imparzialità aperta non è del tutto trascurata.

Inoltre, in una fase in cui il mondo è impegnato a discutere sui modi e i mezzi per fermare un terrorismo che varca le frontiere (e in dibattiti sulle radici del terrorismo globale), nonché su come superare una crisi economica che sta condizionando la vita di miliardi di persone in tutto il pianeta, è difficile accettare l'idea che oltre i confini delle nostre comunità civili la comprensione reciproca sia impossibile.* C'è, piuttosto, la necessità di riaffermare la prospettiva risolutamente «aperta» dello «spettatore imparziale» smithiano. Da qui può trarre un apporto cruciale la nostra comprensione delle questioni sull'imparzialità, dibattute dalla filosofia morale e politica nel mondo interconnesso in cui viviamo.

* Negli studi sulle difficoltà della comunicazione interculturale, la mancanza di accordo è a volte confusa con la mancata comprensione. Si tratta, in realtà, di fenomeni piuttosto diversi. Un autentico disaccordo presuppone la comprensione di ciò intorno a cui si produce. Sul ruolo costruttivo svolto dalla comprensione per contrastare la violenza nel mondo contemporaneo cfr. il rapporto della Commonwealth Commission for Respect and Understanding, che ho avuto il privilegio di presiedere: *Civil Paths to Peace*, London, Commonwealth Secretariat, 2007.

Vita, libertà e capacità

Duemilacinquecento anni fa il giovane Gautama, più tardi chiamato il Buddha, turbato dalla vista della morte, della malattia e dell'infermità, lasciò il suo palazzo principesco ai piedi dell'Himalaya per mettersi in cerca dell'illuminazione. Era inoltre stato colpito dall'ignoranza in cui si era imbattuto. Per quanto le fonti dell'angoscia di Buddha – in particolare, le miserie e le incertezze della vita – siano piuttosto comuni e facili da comprendere, lo stesso non si può dire dell'analisi sull'essenza ultima dell'universo cui egli approdò per trovare una risposta ai propri turbamenti. Non è difficile cogliere la centralità della vita umana nelle riflessioni sul mondo in cui viviamo. Come abbiamo visto nell'Introduzione, si tratta di un elemento fondamentale della prospettiva del *nyāya*, contrapposto al legalismo della *nīti*, anche se la filosofia *nyāya* non è l'unica che considera la vita umana un fattore importante nella valutazione di una società.

Sulla condizione di vita degli individui si è, anzi, focalizzata l'attenzione degli studiosi della società nel corso dei secoli. Certo, l'abusato criterio della crescita economica, che si traduce in una profluvie di dati statistici pronti all'uso, tende a mettere in luce soprattutto l'incremento di beni di consumo inanimati (così, per esempio, il prodotto nazionale lordo, PNL, e il prodotto interno lordo, PIL, al centro di un'infinità di studi economici sul progresso); ma anche questo genere di attenzione trova la sua giustificazione ultima – ammesso che ne abbia una – solo nell'impatto che tali beni hanno sulle vite degli individui da essi direttamente o indirettamente influenzate. Comunque sia, è andata progressivamente affermandosi la necessità di ricorrere a indicatori diretti della qualità della vita, del ben-essere e delle libertà di cui l'esistenza degli individui può godere.[1]

Persino coloro che si applicano a calcolare in termini quantitativi il reddito nazionale, oggetto di tanta cura e dedizione, hanno cercato di spiegare che, in ultima analisi, il loro interesse riguarda il livello di ricchezza della vita dei singoli, benché il grosso dell'attenzione vada alla sua misurazione più che alla giustificazione delle sue ragioni. William Petty, pioniere seicentesco del calcolo del reddito nazionale (propose sistemi e strumenti per stimare il reddito nazionale ricorrendo sia al «metodo del reddito» sia al «metodo della spesa», come sono chiamati oggi), dichiarò, per esempio, di volere accertare se «i sudditi del re» versassero davvero «nelle pessime condizioni che qualche insoddisfatto attribuisce loro». Petty arrivò a illustrare i diversi fattori che determinano le condizioni degli individui, tra cui «la sicurezza comune» e «la specifica felicità di ciascun uomo».[2] Prendendo a cuore e a fine della propria indagine il calcolo dei mezzi di sostentamento, spesso l'analisi economica ha trascurato i legami con la sfera delle motivazioni. Ci sono ottime ragioni per non confondere i mezzi con i fini, e dunque per non assegnare a redditi e ricchezza un valore in sé, indipendentemente dal modo in cui possono essere impiegati, per esempio, in vista di una vita buona e agiata.*

È importante osservare che spesso benessere economico e piena libertà, per quanto correlati, non coincidono. Anche in termini di libertà di vivere una vita ragionevolmente lunga (libera dalle malattie che possono essere prevenute e dalle altre cause di morte prematura), colpisce che persino in paesi molto ricchi il livello di povertà dei gruppi sociali più svantaggiati sia paragonabile a quello delle economie in via di sviluppo. Negli Stati Uniti, per esempio, l'insieme degli afroamericani che risiedono nelle aree urbane ha un'aspettativa di vita non superiore, e spesso molto inferiore, a quella di chi nasce in paesi ben più poveri, come Costa Rica, Giamaica, Sri Lanka e in vaste zone della Cina e dell'India.[3] In generale, l'affrancamento dalla mortalità precoce è senz'altro legato a buone condizioni di reddito (questo è fuori questione); esso dipende però anche da molti altri elementi, soprattutto fattori relativi all'organizzazione della società, tra i quali la sanità pubblica, la garanzia di ricevere cure mediche, la qualità della formazione scolastica e dell'istruzione, il livello di coesione e di armonia sociale, e così via.* Una cosa è concentrarsi soltanto sui mezzi di sostentamento, altra invece guardare concretamente alla qualità della vita delle persone.[4]

Nel considerare le nostre esistenze, giustamente non prendiamo in esame solo il tipo di vita che riusciamo a condurre, ma anche la reale libertà di cui godiamo nello scegliere tra diversi stili di vita. E anzi, la libertà di determinare la natura delle nostre vite è uno degli aspetti dell'esistenza che abbiamo motivo di considerare più preziosi. Riconoscere il valore della libertà può inoltre ampliare l'orizzonte delle nostre idee e delle nostre iniziative. Possiamo scegliere di usare la nostra libertà per promuovere molti obiettivi che, in senso stretto, non rientrano nell'ambito della nostra vita (per esempio, la conservazione delle specie animali in pericolo di estinzione). È un aspetto importante quando si tratta di affrontare questioni come lo «sviluppo sostenibile» o le nostre responsabilità verso l'ambiente. Tornerò su questo punto più avanti, dopo una panoramica sul peso della libertà nella valutazione della vita degli individui.

Il valore della libertà

Il valore della libertà è stato per secoli, se non per millenni, terreno di scontro, con entusiasti sostenitori contrapposti a implacabili detrattori. Sicuramente la discriminante non è di ordine geografico, come talora è stato affermato. Non è questione di «valori asiatici» (per usare un'espressione ricorrente nelle discussioni contemporanee), interamente imperniati sull'autoritarismo, nonché sullo scetticismo verso l'importanza della libertà, e tradizionali «valori europei», tutti orientati alla libertà e ostili all'autoritarismo. È vero, molti «categorizzatori» contemporanei considerano la fede nella libertà individuale un importante indicatore della differen-

* L'istanza che anima la «teoria dello sviluppo umano» inaugurata da Mahbub ul Haq, visionario economista pachistano morto nel 1998 (al quale sono stato legato da profonda amicizia all'epoca in cui eravamo studenti), consiste nel passare – nella misura in cui i dati internazionali disponibili lo consentano – dalla prospettiva del prodotto interno lordo, incentrata sui mezzi, alla considerazione degli aspetti che investono la vita delle persone. Dal 1990 le Nazioni Unite pubblicano regolarmente Rapporti sullo sviluppo umano.

* Andando oltre le più dibattute applicazioni dell'approccio delle capacità, la riflessione incentrata sulle capacità può estendersi ad ambiti meno esplorati: per esempio, all'importanza di curare, nell'impianto architettonico delle città, la libertà implicita nella capacità di funzionare. Tutto ciò è stato ben spiegato dagli importanti e innovativi lavori di Romi Khosla e colleghi; cfr. Romi Khosla e Jane Samuels, *Removing Unfreedoms: Citizens as Agents of Change in Urban Development*, London, ITDG Publishing, 2004.

za tra «Occidente» e «Oriente»; e i fautori di questa classificazione provengono sia dalle file di coloro che custodiscono gelosamente l'unicità della «cultura occidentale» sia da quelle di coloro che esaltano a gran voce i cosiddetti «valori asiatici», i quali affermerebbero il primato della disciplina sulla libertà. Ma i fondamenti empirici per organizzare la storia di queste due posizioni secondo questo schema sono decisamente modesti.[5]

Nella storia del pensiero occidentale, la libertà ha avuto sia fautori sia detrattori (si confrontino, per esempio, Aristotele e Agostino), esattamente come avviene in tradizioni non occidentali (si pensi alla contrapposizione tra Aśoka e Kautilya presentata nel capitolo III). Naturalmente possiamo avventurarci in valutazioni comparative relative alla frequenza statistica con cui l'idea di libertà è evocata nelle varie regioni del mondo e nei diversi periodi della storia, e potremmo persino avere qualche interessante riscontro quantitativo, ma è assai improbabile che riusciremo a ridurre a una contrapposizione geografica la distinzione ideologica tra «favorevoli» e «contrari» alla libertà.

La libertà: opportunità e processi

La libertà è preziosa per almeno due ragioni. Anzitutto perché ci offre maggiori *opportunità* per perseguire i nostri obiettivi, ovvero ciò a cui diamo valore. Accresce, per esempio, la nostra facoltà di scegliere lo stile di vita che desideriamo e di realizzare i fini che vogliamo promuovere. Sotto questo aspetto la libertà riguarda la nostra capacità di raggiungere ciò che per noi ha valore, indipendentemente dal processo che ci porta a questa conquista. In secondo luogo, è possibile dare importanza anche al *processo* stesso della scelta: potremmo, per esempio, decidere di assicurarci che la condizione in cui ci troviamo non sia il frutto di un'imposizione esterna. La distinzione tra questi due aspetti della libertà, quello relativo all'«opportunità» e quello relativo al «processo», può essere, oltre che significativa, anche suscettibile di notevoli sviluppi.*

Vorrei in primo luogo proporre una semplice esemplificazione dei due risvolti in questione. Una domenica Kim decide di rimanere in casa, anziché uscire e dedicarsi a qualche attività. Se riuscirà a fare esattamente ciò che vuole, possiamo parlare di «scenario A». Definiremo invece «scenario B» la spiacevole situazione in cui sopraggiungono alcuni energumeni che interrompono la giornata di Kim, trascinandolo fuori e gettandolo in un canale. In un terzo caso, lo «scenario C», i teppisti ingiungono a Kim di non uscire di casa prospettandogli una dura punizione qualora non si attenga all'ordine ricevuto.

Come si può facilmente osservare, nello scenario B la libertà di Kim è seriamente compromessa: gli viene impedito di fare ciò che desidera (restare a casa) e nello stesso tempo gli viene preclusa la libertà di decidere autonomamente. In questo caso, dunque, la libertà viene colpita sia nell'aspetto relativo all'«opportunità» (le opportunità di Kim sono infatti drasticamente ridimensionate) sia in quello relativo al «processo» (Kim è messo nella condizione di non poter decidere da sé cosa fare).

E nello scenario C? Dal punto di vista del «processo», la libertà di Kim è senz'altro compromessa (anche se egli fa sotto costrizione ciò che avrebbe comunque fatto, questo non dipende più da una sua scelta): egli non può fare nient'altro senza incorrere in una dura punizione. La questione interessante è però quella che riguarda l'opportunità. Poiché nel primo e nel terzo caso Kim fa, liberamente o sotto costrizione, la stessa cosa, si può forse affermare che sotto il profilo dell'opportunità i due scenari sono identici?

Se il criterio di giudizio dell'opportunità di cui una persona gode consiste nel verificare se alla fine quella persona fa realmente ciò che sceglierebbe di fare in assenza di costrizioni, bisogna ammettere che tra lo scenario A e lo scenario C non ci sono differenze. Se si intende l'opportunità in questa accezione ristretta, dal punto di vista dell'opportunità la libertà di Kim rimane inalterata, dal momento che sia in un caso sia nell'altro egli può starsene, secondo i piani, a casa.

Ma questa concezione risponde davvero a quello che intendiamo con «opportunità»? Possiamo davvero giudicare le opportunità a nostra disposizione limitandoci a verificare che la condizione raggiunta corrisponda effettivamente a quella in cui avremmo voluto collocarci, a prescindere quindi dalla nostra facoltà di scegliere tra opzioni alternative? Pensiamo alla possibilità di uscire a fare una bella passeggiata, certo non l'opzione preferita da Kim per quella domenica, ma forse una prospettiva non priva di interesse, senz'altro più attraente di quella di essere gettati in un canale. E pensiamo all'opportunità di cambiare idea o – in termini for-

* È molto importante capire che il concetto di libertà presenta questi due diversi aspetti e che alcune prospettive di valutazione possono coglierne meglio l'uno o l'altro. Ho sviscerato le conseguenze di questa distinzione nelle mie Kenneth Arrow Lectures su «Libertà e scelta sociale», ora in *Razionalità e libertà*, cit., capp. XX-XXII.

se più immediati – all'opportunità di *scegliere liberamente* di stare a casa, in luogo dell'*opportunità* (pura e semplice) di stare a casa. Sotto questo riguardo tra lo scenario C e lo scenario A ci sono differenze anche dal punto di vista dell'opportunità. E se questo rilievo è fondato, si può affermare che nello scenario C la libertà di Kim è compromessa anche per quanto attiene all'opportunità, anche se non in modo così drastico come nello scenario B.

La già discussa distinzione tra «esito conclusivo» ed «esito comprensivo» assume qui pieno rilievo. In base a essa, infatti, l'aspetto della libertà relativo all'opportunità si prospetta in due modi diversi: se attribuiamo all'opportunità un significato particolarmente ristretto e consideriamo fattori irrilevanti l'esistenza di alternative e la libertà della scelta, lo si definirà solo in termini di opportunità in relazione agli «esiti conclusivi» (ciò che un individuo finisce per fare);[6] ma se riconosciamo all'opportunità il significato più ampio (e, a mio giudizio, più fondato), considereremo questo aspetto della libertà in termini di «esiti comprensivi», guardando cioè anche al *modo* in cui la persona perviene al risultato finale (per esempio, se attraverso una libera scelta o per imposizione altrui). In questo secondo caso, nello scenario C la libertà di Kim risulta chiaramente minacciata anche sotto il profilo dell'opportunità, perché egli rimane a casa per un'imposizione (non gli è dato di scegliere altro). Nello scenario A, di contro, Kim ha l'opportunità di considerare le varie alternative possibili e poi scegliere, se lo preferirà, di rimanere a casa: una libertà che nello scenario C gli è senza dubbio negata.

La distinzione tra la nozione ristretta di opportunità e quella più ampia rivelerà tutta la sua importanza quando passeremo dall'idea generale di libertà a concetti più specifici, come quello delle capacità di cui l'individuo può disporre: vedremo allora se la capacità di un individuo di condurre il tipo di vita che desidera debba essere valutata solo in relazione alla situazione finale cui egli di fatto approderà o anche alla luce di una visione più ampia, che tenga conto del processo di scelta attuato, in particolare delle altre opzioni che, nel quadro della sua effettiva facoltà di farlo, egli potrebbe scegliere.

L'approccio delle capacità

Ogni buona teoria etico-politica, in particolare ogni teoria della giustizia, deve procurarsi un focus informativo, deve cioè decidere su quali aspetti del mondo dobbiamo concentrarci quando giudichiamo una società e quando valutiamo la giustizia e l'ingiustizia.[7] A tale proposito è particolarmente importante avere un'idea di come calcolare il vantaggio generale di un individuo. L'approccio utilitarista inaugurato da Jeremy Bentham, per esempio, ritiene che il modo migliore per stimare il vantaggio di una persona e paragonarlo a quello delle altre sia focalizzarsi sulla felicità o sul piacere individuale (o su qualche altra interpretazione dell'«utilità» individuale). Un'altra impostazione, riscontrabile in molte applicazioni pratiche della teoria economica, calcola il vantaggio di un individuo in base al suo reddito, al suo patrimonio o alle sue risorse. Entrambe queste prospettive, basate rispettivamente sulle risorse e sull'utilità, si contrappongono all'approccio delle capacità, che si fonda invece sulla libertà.*

Diversamente dalle prospettive che si concentrano su utilità e risorse, l'approccio delle capacità misura il vantaggio individuale in ragione della capacità che ha la persona di fare quelle cose a cui, per un motivo o per l'altro, assegna un valore. Il vantaggio di un individuo in termini di opportunità è da considerarsi inferiore rispetto a quello di un altro se a tale individuo sono date minori capacità – minori opportunità effettive – di realizzare ciò cui attribuisce valore. L'attenzione va qui all'effettiva libertà della persona di fare o essere ciò che ritiene valga la pena di fare o essere. Ovviamente, le cose cui diamo valore sono quelle che ci sembra particolarmente importante realizzare. L'idea di libertà, però, contempla anche il nostro essere liberi di stabilire cosa volere, cosa investire di valore e cosa decidere di scegliere. Il concetto di capacità è quindi strettamente connesso con l'aspetto della libertà relativo all'opportunità, considerato in termini di opportunità «comprensive» e non di meri sbocchi «conclusivi».

È importante evidenziare e chiarire fin dall'inizio alcune caratteristiche di questo approccio, che a volte sono state fraintese o

* Ho iniziato il mio lavoro sull'approccio delle capacità per cercare di migliorare la teoria rawlsiana del vantaggio individuale, incentrata sui beni primari; cfr. il mio «Equality of What?», cit. Non tardai, quindi, ad accorgermi che la prospettiva poteva avere una portata più ampia; cfr. i miei *Commodities and Capabilities* (1985); *Well-being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984*, in «Journal of Philosophy», 82, 1985; *Il tenore di vita: tra benessere e libertà*, trad. it. di L. Piatti, Venezia, Marsilio, 1998 (ed. or. 1987); e *La diseguaglianza: un riesame critico*, cit. Il nesso di tale impostazione con le idee aristoteliche mi è stato poi segnalato da Martha Nussbaum, che ha dato in questo campo d'indagine, sempre più fecondo, una serie di innovativi contributi, non senza notevoli ripercussioni sullo sviluppo della prospettiva stessa. Cfr., tra l'altro, M. Nussbaum e A. Sen (a cura di), *The Quality of Life*, cit.

male interpretate. Anzitutto, nel calcolare e nel confrontare l'insieme dei vantaggi individuali l'approccio delle capacità fa riferimento a un *focus informativo*, senza con ciò proporre una formula specifica su come tali informazioni debbano essere usate. Queste possono quindi essere sfruttate in modo diverso, in base al tipo di questione in esame (per esempio, le politiche in materia di povertà, di disabilità, di libertà culturale, ecc.) e, più concretamente, in base alla disponibilità dei dati e del materiale informativo a cui si può attingere. Più che un «programma» specifico su come organizzare la società, l'approccio delle capacità è una teoria generale focalizzata sulle informazioni relative ai vantaggi individuali, concepiti in termini di opportunità. Sfruttando appieno le potenzialità di questa prospettiva, negli ultimi anni Martha Nussbaum e altri hanno prodotto numerosi e notevoli contributi su questioni legate all'analisi della società e alle politiche sociali. L'esaustività e la conclusività di questi studi devono tuttavia essere distinte dall'approccio informativo cui fanno riferimento.[8]

L'approccio delle capacità pone in luce l'importanza decisiva della disparità di capacità nel rilevamento delle diseguaglianze sociali, ma in sé non offre alcuna specifica indicazione sulle politiche da attuare. Così, diversamente da quanto vorrebbe un'interpretazione assai diffusa, avvalersi delle potenzialità analitiche espresse dall'approccio delle capacità non significa necessariamente sottoscrivere politiche sociali finalizzate a parificare le capacità di tutti, indipendentemente dalle conseguenze che ciò potrebbe comportare. Allo stesso modo, nel giudicare il processo di aggregazione di una società, l'approccio delle capacità assegnerà senz'altro grande importanza all'espansione delle capacità umane di tutti i membri della società, ma con questo non fornirà alcuna indicazione su come gestire gli eventuali conflitti tra, poniamo, considerazioni di ordine aggregativo e considerazioni di ordine distributivo (anche se le une e le altre saranno giudicate in termini di capacità). Ciononostante, la scelta di un certo focus informativo – la concentrazione sulle capacità – può rivestire notevole importanza per catalizzare l'attenzione sulle decisioni che dovrebbero essere prese e su un'analisi politica fondata su informazioni corrette. Le valutazioni delle società e delle loro istituzioni possono essere profondamente influenzate dal tipo di informazione su cui fa leva l'approccio delle capacità, ed è proprio questa la dimensione in cui esso può offrire il suo maggiore contributo.[9]

Un secondo punto da sottolineare è che l'approccio delle capacità riguarda inevitabilmente un'eterogenea molteplicità di aspetti della nostra vita e dei nostri interessi. I «funzionamenti» umani cui possiamo dare valore sono svariati: essere ben nutriti ed evitare una morte prematura, ma anche prendere parte alla vita della comunità e avere la facoltà di realizzare le ambizioni e i piani legati alla propria attività, ecc. Quando parlo di capacità, intendo quindi la nostra facoltà di realizzare diverse combinazioni di funzionamenti, che possiamo confrontare e valutare in relazione a tutte le altre sulla scorta di quanto, per qualche ragione, riteniamo importante.*

L'approccio delle capacità si concentra sulla vita umana e non su astratti oggetti di utilità – come il reddito o i beni di cui un individuo dispone – che spesso, soprattutto nelle analisi economiche, sono considerati il principale criterio con cui valutare il successo umano. Esso propone di spostare drasticamente l'attenzione dall'ambito dei *mezzi* a quello delle *effettive opportunità*, un passaggio che può anche contribuire all'evoluzione delle prospettive di valutazione incentrate sui mezzi (specie su quelli che Rawls chiama «beni primari», ossia quei mezzi di uso generale quali reddito e patrimonio, potere e prerogative di status, basi sociali dell'autostima, ecc.).

Se nella vita umana i beni primari sono, al massimo, mezzi per il conseguimento dei fini desiderati, nella formulazione rawlsiana dei principi di giustizia essi diventano gli elementi cruciali per giudicare l'equità distributiva. Come ho mostrato, si tratta di un errore, perché i beni primari sono soltanto strumenti finalizzati ad altro, in particolare alla libertà (se n'è accennato nel capitolo II). Affrontando la questione, ho peraltro osservato che l'impulso sotteso alla riflessione rawlsiana, in particolare la sua attenzione alla promozione della libertà umana, non impedisce affatto di concentrarsi direttamente sulla verifica della libertà, operazione da cui si può trarre maggiore profitto che dall'inventario dei mezzi per guada-

* Anche se in molti casi è più facile fare riferimento a capacità individuali (considerate come facoltà di raggiungere i corrispondenti funzionamenti individuali), è importante tenere presente che l'approccio delle capacità si occupa essenzialmente della facoltà di raggiungere *combinazioni* di funzionamenti considerati degni di valore. Tra la capacità di una persona di essere ben nutrita e la sua capacità di abitare in una buona dimora potrebbe, per esempio, emergere un *trade-off* (la povertà può rendere queste difficili scelte ineludibili); occorre quindi inquadrare la capacità complessiva della persona, guardando alle realizzazioni combinate che le sono possibili. Ciò detto, spesso è più comodo riferirsi a capacità *individuali* (presupponendo implicitamente il soddisfacimento di altri requisiti), come talora farò io stesso per semplicità espositiva.

gnare la libertà (per questo ritengo il contrasto meno essenziale di quanto appaia a prima vista). Su questi temi tornerò più diffusamente nel prossimo capitolo. L'approccio delle capacità punta soprattutto a correggere questa enfasi sui mezzi anziché sull'opportunità di realizzare i fini prefissati e sulla libertà necessaria per farlo.*

Non è difficile vedere quale significativo e costruttivo contributo sia in grado di dare il ragionamento su cui poggia questa decisione di mettere al centro le capacità; se, per esempio, un individuo dispone di un reddito elevato, ma è anche predisposto a contrarre malattie permanenti o soffre già di qualche grave menomazione fisica, probabilmente egli non dovrà essere ritenuto molto avvantaggiato solo perché il suo stipendio è alto. Indubbiamente è in possesso di uno dei mezzi che consentono di vivere bene (un reddito elevato), ma, a causa delle malattie o della menomazione fisica, tradurre il proprio reddito elevato in una vita buona (una vita di cui compiacersi) gli risulta difficile. Bisognerà perciò valutare in che misura egli sia effettivamente in grado di guadagnare, qualora lo voglia, una condizione di benessere e di buona salute sufficiente a permettergli di fare ciò che desidera. Capire che i *mezzi* necessari a una vita umana soddisfacente non coincidono con i *fini* di una vita buona consente di espandere in modo cospicuo la portata dell'analisi valutativa. L'utilità dell'approccio delle capacità parte da qui. Vari aspetti del contributo che tale prospettiva è in grado di offrire sono stati messi in luce dagli studi di numerosi specialisti, tra i quali Sabina Alkire, Enrica Chiappero-Martinetti, Flavio Comim, David A. Crocker, Reiko Gotoh, Mozaffar Qizilbash, Jennifer Prah Ruger, Ingrid Robeyns, Tania Burchardt e Polly Vizard.[10]

L'approccio delle capacità presenta anche altri aspetti su cui vale la pena soffermarsi (anche solo per evitare errate interpretazioni); essi riguardano: 1) la contrapposizione tra capacità e risultato; 2) la natura composita delle capacità e il ruolo della riflessione (inclusa la riflessione pubblica) nell'impiego dell'approccio delle capacità; 3) il posto degli individui e delle comunità, nonché della loro interrelazione, nel quadro delle capacità. Esaminerò ognuno di questi punti.

* L'importanza della «formazione della capacità umana» per la conquista della libertà mette in luce la necessità di elaborare nuove direttrici di ricerca, dedicate allo sviluppo delle facoltà cognitive e costruttive. Un importante primo passo si può rinvenire in James J. Heckman, *The Economics, Technology, and Neuroscience of Human Capability Formation*, in «Proceedings of the National Academy of Sciences», 106, 2007.

Dal risultato all'opportunità: perché?

L'approccio delle capacità non pone al centro del discorso soltanto ciò che una persona finisce effettivamente per fare, ma anche ciò che essa è in grado di fare, sia che si avvalga di tale opportunità sia che non se ne avvalga. Questo aspetto della teoria è stato preso in esame da numerosi critici (come Richard Arneson e Gerald Allan Cohen), che hanno presentato argomenti plausibili, almeno in apparenza, per concentrarsi sull'effettivo *risultato* dei funzionamenti (sottolineato anche da Paul Streeten e Frances Stewart), anziché sulla *capacità* di scegliere tra vari risultati.[11]

Alla radice di queste posizioni vi è perlopiù l'idea che la vita consista in ciò che accade realmente e non in ciò che sarebbe potuto accadere se gli individui in questione avessero scelto in modo diverso. È un'eccessiva semplificazione, perché la nostra libertà e le nostre scelte sono parte della nostra vita reale. Per tornare all'esempio di prima, se Kim resta a casa perché vi è costretto e non perché tra varie alternative ha scelto quella di stare a casa, la sua vita *ne risente*. Ciò detto, la critica frequentemente mossa all'approccio delle capacità in nome del risultato merita di essere vagliata con attenzione, poiché è nelle corde di molti ed è opportuno chiedersi se sia meglio fondare le valutazioni sociali dei vantaggi e degli svantaggi degli individui sui risultati cui essi sono effettivamente pervenuti anziché sulle rispettive capacità di pervenirvi.*

Risponderò a questa obiezione prendendo le mosse da un piccolo rilievo, piuttosto tecnico, che riveste una certa importanza metodologica, ma che molti critici potrebbero trovare troppo formale per essere davvero interessante. Le capacità sono determinate a partire dai funzionamenti e, tra gli altri elementi, includono tutte le informazioni relative alle combinazioni di funzionamento che un individuo può scegliere. L'insieme dei funzionamenti effettivamente selezionato rientra chiaramente tra le combinazioni possibili; perciò se vogliamo concentrare la nostra attenzione solo sui funzionamenti realizzati, nulla vieta di basare la valutazione di

* Una ragione pragmatica per dedicare speciale attenzione ai risultati effettivi si presenta quando ci sono dubbi sull'esistenza reale delle capacità attribuite a determinati individui. È una posizione che può assumere particolare rilievo nella valutazione della parità tra i sessi, dove mettere a fuoco qualche elemento concreto che attesti risultati di cruciale importanza può essere più rassicurante che credere nell'esistenza delle corrispondenti capacità. Su questo e su aspetti affini cfr. Anne Philips, *Engendering Democracy*, London, Polity Press, 1991.

un complesso di capacità sulla verifica della combinazione di funzionamenti che, tra quelle di tale complesso, è stata effettivamente scelta.[12] Se per il ben-essere di una persona la libertà avesse un mero valore *strumentale* e la facoltà di scelta fosse in sé irrilevante, l'analisi della capacità potrebbe pur sempre trovare terreno adeguato in questo nucleo informativo.

Identificare il valore dell'insieme di capacità con il valore della combinazione di funzionamenti scelta consente all'approccio delle capacità di attribuire un notevole peso – ed eventualmente *tutto* il peso – ai risultati effettivi. In termini di versatilità, l'approccio delle capacità è più evoluto – e, sotto il profilo delle informazioni, più inclusivo – di un'impostazione che faccia esclusivo riferimento ai funzionamenti realizzati. Almeno da questo punto di vista, affidandosi all'ampia base informativa delle capacità non si perde alcunché: essa infatti permette di limitarsi alla valutazione dei funzionamenti realizzati (qualora si scelga di procedere in tal modo), ma permette anche di condurre valutazioni incentrate su altre priorità, attribuendo importanza alle opportunità e alle scelte. Questa prima osservazione rappresenta, naturalmente, un argomento minimalista. L'importanza dell'approccio delle capacità e della libertà può essere sostenuta con ben altri argomenti, più positivi e costruttivi.

In primo luogo, persino una perfetta «corrispondenza» dei funzionamenti realizzati da due persone diverse può nascondere significative differenze tra i vantaggi dell'uno e dell'altro soggetto, alla luce delle quali potremmo appurare che l'uno era in realtà molto più «svantaggiato» dell'altro. Prendiamo il caso della fame o della denutrizione: una persona che, per ragioni politiche o religiose, digiuna volontariamente può mancare di cibo e nutrimento al pari di colui che è vittima di una carestia; l'evidente stato di denutrizione – il funzionamento conseguito – sarà più o meno simile in entrambi, ma la capacità del soggetto benestante che *sceglie* di digiunare sarà probabilmente più ricca di quella del soggetto che, a causa della povertà e dell'indigenza, patisce la fame senza volerlo. L'idea di capacità consente questa importante distinzione, dal momento che guarda alla libertà e alle opportunità, cioè all'effettiva capacità degli individui di scegliere tra vari tipi di vita a loro accessibili, e si limita a considerare ciò che possiamo definire l'esito ultimo – o il risultato – della scelta.

In secondo luogo, la capacità di scegliere tra diverse appartenenze nell'ambito della propria vita culturale può assumere rilievo sia dal punto di vista personale sia da quello politico. Consideriamo

la libertà degli immigrati provenienti da paesi non occidentali di conservare, dopo essersi stabiliti in un paese europeo o in America, elementi della tradizione culturale e dello stile di vita ancestrale cui attribuiscono valore: questa complessa materia non può essere adeguatamente inquadrata senza distinguere tra *fare* qualcosa ed essere *liberi* di fare quella cosa. La libertà degli immigrati di conservare almeno parzialmente la propria cultura ancestrale (per esempio, il modo di vivere la fede religiosa o l'attaccamento alla poesia e alla letteratura del paese d'origine) può essere sostenuta con buoni argomenti se da parte di tali immigrati gli aspetti in questione sono stati ritenuti validi alla luce di un confronto con i modelli di comportamento prevalenti nel nuovo paese e, in molti casi, alla luce di un confronto con le idee prevalenti in quel paese a proposito dell'ammissibilità di pratiche diverse.*

L'importanza di questa libertà culturale, comunque, non può essere sfruttata per sostenere che una persona deve attenersi al proprio stile di vita ancestrale *indipendentemente dal fatto che* abbia individuato buone ragioni per farlo. Il punto centrale qui è la libertà di *scegliere* come vivere – libertà che comprende l'opportunità di conservare, qualora lo si desideri, parti delle proprie abitudini ancestrali – e tale libertà non dev'essere trasformata in un argomento per affermare che quella persona deve seguire immancabilmente quei modelli di comportamento, a prescindere dal fatto che voglia o non voglia farlo, o dal fatto che veda o non veda la ragione per preservare quelle pratiche. Ciò che conta è l'importanza della capacità – in cui si riflettono opportunità e scelta –, e non l'esaltazione di un determinato stile di vita, senza riguardo per scelte e preferenze personali.

In terzo luogo, la distinzione tra capacità e risultati è importante anche per un motivo che si collega a una questione di natura poli-

* Spesso viene osservato che pratiche tradizionali tiranniche o ripugnanti, come la mutilazione genitale ai danni delle ragazze o le punizioni inflitte alle adultere, non dovrebbero essere consentite nei paesi di arrivo, perché esse risultano offensive per gli altri cittadini di quel paese. L'argomento decisivo contro tali pratiche, però, è che si tratta di pratiche sbagliate, indipendentemente dal paese in cui vengono attuate, e vanno assolutamente estirpate perché ledono la libertà di chi le subisce, indipendentemente dal fatto che i potenziali immigrati diventino o no immigrati effettivi. Il punto qui riguarda essenzialmente la libertà in generale, segnatamente quella delle donne in questione. Il fatto che certe pratiche offendano altre persone – i vecchi residenti – non è certo l'argomento più forte per contrastarle: l'accento va posto sulle vittime non sui vicini.

tica: quella delle responsabilità e degli obblighi della società, e degli altri in genere, nei confronti degli indigenti – un aspetto rilevante sia per quanto riguarda l'azione interna dei singoli Stati sia per quanto riguarda la causa generale dei diritti umani. Nel valutare i rispettivi vantaggi di soggetti adulti responsabili può essere opportuno considerare che forse il modo migliore per inquadrare le istanze dei membri della società è concepirle in termini di libertà da conseguire (dato un certo insieme di opportunità effettive) più che di conseguimenti realizzati. L'importanza di avere una copertura sanitaria elementare ha in primo luogo a che fare con la capacità di migliorare il proprio stato di salute. Se una persona ha l'opportunità di godere di assistenza sanitaria pubblica, ma decide scientemente di non avvalersene, è senz'altro possibile affermare che tale rinuncia non equivale allo scottante problema sociale della mancata opportunità di ricevere assistenza sanitaria.

Ci sono, quindi, molte ragioni valide per ricorrere all'approccio delle capacità e alla sua vasta riserva di informazioni, anziché limitarsi alla prospettiva dei funzionamenti effettivamente realizzati, ben più modesta sotto il profilo informativo.

Il timore della non-commensurabilità

Funzionamenti e capacità sono tra loro differenti, e non potrebbe essere altrimenti, visto che riguardano aspetti diversi della nostra vita e della nostra libertà. È indubbiamente scontato, anche se in certi settori della filosofia politica e del pensiero economico alligna l'antica tendenza a trattare un presunto elemento omogeneo (per esempio il reddito o l'utilità) come l'unico «fattore valido», massimizzabile senza sforzo (quanto più, tanto meglio), sicché dinanzi a un problema di valutazione che chiama in causa oggetti eterogenei, come le capacità – e i funzionamenti –, non manca un certo nervosismo.

La tradizione utilitarista, tesa a ridurre ogni elemento valutabile a un omogeneo – almeno nelle intenzioni – *quantum* di «utile», ha contribuito non poco a sviluppare un senso di fiducia nel «calcolo» esatto basato su un unico fattore («ce n'è di più o di meno?») e ha altresì contribuito a ingenerare sospetti circa la praticabilità di un «giudizio» relativo a combinazioni di più fattori distinti («questa combinazione è più o meno valida?»). Eppure, ogni seria questione relativa a giudizi di argomento sociale non può prescindere dalla considerazione della pluralità di valori, come hanno mostrato in particolare Isaiah Berlin e Bernard Williams.[13] Ridurre a un solo *quantum* omogeneo tutto ciò cui abbiamo motivo di dare valore non è possibile. E anche quando nelle valutazioni sociali si decida di trascurare tutti i fattori eccetto l'utilità, resta il fatto che quest'ultima è in sé alquanto diversificata (come notavano Aristotele e John Stuart Mill).*

Se la lunga tradizione dell'utilitarismo, assumendo il carattere omogeneo dell'utilità, ha contribuito a determinare questo senso di fiducia in una omogeneità commensurabile, una spinta nella stessa direzione è stata impressa anche dalla diffusissima pratica di guardare al prodotto interno lordo (PIL) come all'indicatore delle condizioni economiche di un paese. Le proposte di emancipare i criteri di valutazione economica dal riferimento esclusivo al PIL hanno per lo più suscitato la preoccupazione di dover rinunciare, con il moltiplicarsi dei criteri di valutazione, alla comoda misurazione della crescita, o decrescita, del PIL. Ma una seria valutazione del contesto sociale non può dispensarsi dal vagliare, in un modo o nell'altro, i diversi fattori che possono richiedere attenzione (e che in molti casi si integrano a vicenda). Se, come notava acutamente Thomas Stearns Eliot, «il genere umano / non può sopportare troppa realtà»,[14] è pur vero che il genere umano dovrebbe essere in grado di contemplare una realtà un po' più ampia di quella offerta dall'immagine di un mondo in cui esiste un unico fattore valido.

La questione è stata a volte ricondotta a quella della «non-commensurabilità», un concetto filosofico che sembra precipitare nell'ansia e nel panico certi esperti in materia di valutazione. Le capacità sono evidentemente non-commensurabili, dal momento che sono irriducibilmente eterogenee, ma questo ci rivela ben poco su quanto sia difficile – o facile – giudicare e comparare diverse combinazioni di capacità.[15]

Ma che cos'è esattamente la commensurabilità? Due oggetti distinti si dicono commensurabili quando si possono misurare con una stessa unità di misura (come due bicchieri di latte). Si parla invece di non-commensurabilità quando più dimensioni di valore non sono riducibili l'una all'altra. Nel caso in cui si tratti di giudicare una scelta, la commensurabilità richiede che, nel valutarne i risultati, siamo in grado di inquadrare i valori di tutti i risultati rile-

* Su questo punto (anche sul pluralismo in Aristotele e in Mill), cfr. il mio *Plural Utility*, in «Proceeding of the Aristotelian Society», 81, 1980-1981.

ilosofia morale

vanti secondo un'unica dimensione – misurando l'importanza dei vari esiti attraverso una scala comune –, così che, per individuare la soluzione migliore, non dobbiamo fare altro che «calcolare» il valore complessivo secondo quel metro omogeneo. Ridotti i risultati a un'unica dimensione, bisogna solo che quell'«unico fattore valido», cui ogni valore è stato ridotto, sia offerto da ciascuna opzione.

Naturalmente, non dovremmo avere grossi problemi nello scegliere tra due opzioni che offrano, sia pur in misura diversa, lo stesso fattore valido. Ma non dobbiamo per questo concludere che, qualora il problema posto dalla scelta non si presentasse in termini tanto scontati, andremmo necessariamente incontro a «gravi difficoltà». Infatti, se nel considerare diverse opzioni non potessimo fare altro che affidarci a un calcolo matematico, le scelte da operare in modo intelligente e ragionato sarebbero davvero poche.

Che si tratti di decidere se comprare questo o quel bene, di stabilire cosa fare durante le vacanze o di scegliere chi votare alle elezioni, siamo ineludibilmente chiamati a cimentarci con alternative che presentano aspetti non-commensurabili. Chiunque sia andato a fare la spesa sa cosa significa scegliere tra oggetti non-commensurabili: i mango non si contano come le mele e lo zucchero non si misura in unità di sapone (anche se certi genitori mi hanno detto che, se così fosse, sarebbe molto meglio). Nel mondo in cui viviamo la non-commensurabilità non è una sconvolgente novità, e non è affatto detto che renda necessariamente problematico compiere scelte sensate.

Subire un intervento chirurgico e fare un viaggio all'estero sono, per esempio, due prospettive non-commensurabili, ma una persona non dovrebbe avere troppe difficoltà a decidere quale sarà quella più confacente alle sue condizioni; e il suo giudizio potrà mutare in base alle informazioni sul suo stato di salute e sugli altri elementi che lo riguardano. Scegliere e ponderare può talora non essere facile, ma questo non comporta affatto la generale impossibilità di compiere scelte ragionate tra combinazioni di oggetti eterogenei.

Effettuare scelte con ripercussioni non-commensurabili è come parlare in prosa: in senso generale parlare in prosa non è particolarmente difficile (anche se nel *Borghese gentiluomo* di Molière il signor Jourdain si meraviglia della nostra capacità di compiere tale impresa). Ma con ciò non si può negare che a volte parlare può risultare molto difficile: non perché esprimersi in prosa sia in sé complicato, ma, per esempio, perché si è sopraffatti dall'emozione. La presenza di prospettive non-commensurabili indica solo che il processo

di scelta non sarà banale (riducibile, cioè, al calcolo del «più» e del «meno»), e non significa affatto che esso sia impossibile, né che in simili casi sia sempre molto difficile.

Valutazione e riflessione pubblica

Una valutazione ponderata esige non già un semplice conteggio, ma una riflessione capace di discernere ciò che è più o meno importante. È un'operazione che richiede costante impegno. A questa generale consapevolezza deve essere aggiunta quella della possibile rilevanza della riflessione pubblica come strumento per aumentare la portata e l'affidabilità delle valutazioni e renderle più solide. La necessità di un esame critico non costituisce soltanto un invito alla valutazione personale da parte dei singoli individui, ma rimanda anche alla fecondità di una discussione pubblica e di una riflessione interattiva: se affidate esclusivamente alla meditazione del singolo, le valutazioni relative alla società rischiano di mancare di informazioni utili e di argomenti validi. La discussione pubblica e le relative decisioni possono favorire una migliore comprensione del ruolo, della portata e dell'importanza dei singoli funzionamenti e delle loro combinazioni.

Per citare un esempio, in anni recenti il dibattito pubblico sulle discriminazioni ai danni delle donne in India ha contribuito a mettere in luce l'importanza di determinate libertà, che prima di allora non erano state adeguatamente riconosciute, tra cui la libertà di abbandonare ruoli familiari fissi e consolidati che limitano le opportunità sociali ed economiche delle donne o quella di emanciparsi da un sistema di valori sociali assai più sensibile alle difficoltà degli uomini che a quelle delle donne.* Simili casi di ataviche disparità tra i sessi nelle società notoriamente dominate dal maschio richiedono non soltanto l'attenzione dei singoli individui, ma anche il supplemento informativo del dibattito pubblico, e non di rado la pubblica mobilitazione.

Il legame tra la riflessione pubblica e la scelta e la stima delle capacità nella valutazione della società va adeguatamente sottolineato. Esso indica l'assurdità dell'argomento secondo il quale l'approccio delle capacità serve – e «funziona» – solo qualora si accompagni a una serie di pesi «assegnati» ai diversi funzionamenti in base a un

* Cfr. cap. XVI.

elenco prefissato di capacità ritenute rilevanti. La ricerca di pesi fissi e predeterminati non solo è concettualmente infondata, ma non tiene conto del fatto che i valori e i pesi da usare possono ragionevolmente essere influenzati dal nostro esame incessante, nonché dalla portata del dibattito pubblico:* una prospettiva poco compatibile con il rigido uso di pesi predeterminati in una forma non-contingente.**

Naturalmente può presentarsi il caso in cui l'accordo sui pesi da usare si riveli tutt'altro che unanime: a questo punto si potranno a buon diritto utilizzare pesi differenti su cui sia possibile trovare una relativa intesa. Con ciò la verifica dell'ingiustizia o l'elaborazione di una politica pubblica non saranno necessariamente compromesse, per le ragioni che abbiamo già esposto (a partire dall'Introduzione). Se si vuole, per esempio, mostrare che la schiavitù riduce drasticamente la libertà di chi è schiavo o che la mancanza di assistenza sanitaria danneggia in modo sostanziale il potenziale di vita degli individui, o ancora, che la denutrizione infantile – causa di immediata sofferenza, ma anche di mancato sviluppo delle facoltà cognitive, e quindi della capacità di ragionare – rappresenta una mancanza di giustizia, non è necessario ricondurre i vari aspetti implicati in simili valutazioni a un unico insieme di pesi. Può bastare una ricca serie di pesi non pienamente congruenti per fare emergere simili considerazioni generali.***

* Oltre alle generali alterazioni che possono derivare dalle circostanze sociali e dalle priorità politiche, ci sono altri buoni motivi per voler considerare nuovi e interessanti rilievi su quali elementi includere e quale peso assegnarvi. Recentemente, per esempio, sono state fatte importanti osservazioni sul particolare peso da attribuire a concetti come quello di «civiltà» nello sviluppo delle capacità umane di comprendere l'importanza della libertà e dell'universalità. Su questo punto, cfr. l'acuta analisi di Drucilla Cornell, «Developing Human Capabilities: Freedom, Universality, and Civility», in *Defending Ideals: War, Democracy, and Political Struggles*, New York, Routledge, 2004.

** Sulla scelta dei pesi, inoltre, può influire la natura dell'applicazione (per esempio, se stiamo adottando l'approccio delle capacità per valutare la povertà o per orientare le politiche sanitarie, o se invece lo stiamo adottando per valutare la disparità tra gli individui in termini di vantaggi complessivi). Le informazioni relative alle capacità possono essere usate per affrontare questioni di vario genere, e, in base al tipo di applicazione, la scelta dei pesi può, comprensibilmente, subire variazioni.

*** Dei risvolti analitici e matematici connessi con l'elaborazione di comuni ordinamenti parziali mediante il ricorso a diverse *serie* di pesi (anziché a un unico insieme di pesi) mi sono occupato in *Interpersonal Aggregation and Partial Comparability*, in «Econometrica», 38, 1970, e *On Economic Inequality*, cit. Cfr., inoltre, Enrica Chiappero-Martinetti, *A New Approach to the Evaluation of Well-being and Poverty by Fuzzy Set Theory*, in «Giornale degli economisti», 53, 1994.

L'approccio delle capacità è pienamente compatibile con il ricorso a gerarchie parziali e ad accordi limitati, sulla cui importanza si è già insistito nelle pagine precedenti. L'obiettivo principale è quello di arrivare a una soluzione attraverso giudizi comparativi ricavabili dalla riflessione personale e dalla discussione pubblica, anziché sentirsi in obbligo di esprimere un'opinione su ogni confronto possibile e immaginabile.

Capacità, individui e comunità

Vengo ora al terzo aspetto cui si è accennato sopra. Le capacità sono intese anzitutto come attributi individuali, e non collettivi (relativi, per esempio, a una comunità). Concepire le capacità in termini di gruppo, peraltro, non è affatto difficile. Se consideriamo, per esempio, la capacità dell'Australia di sconfiggere ogni altra nazionale di cricket (quando ho iniziato a scrivere questo libro le cose stavano così, oggi, forse, non più), il tema in questione sarà la capacità della squadra australiana, non quella di un singolo giocatore di cricket australiano. Oltre che delle capacità individuali, le riflessioni sulla giustizia dovrebbero tenere conto anche di queste capacità di gruppo?

Nel concentrarsi sulle capacità dei singoli, qualche critico dell'approccio delle capacità ha scorto l'influsso maligno di quello che è stato definito – e non in termini di elogio – «individualismo metodologico». Voglio perciò chiarire in via preliminare perché identificare l'approccio delle capacità con l'individualismo metodologico sarebbe un grave errore. Anche se quanto va sotto il nome di individualismo metodologico è stato definito in molti modi,* Frances Stewart e Séverine Deneulin pongono l'accento sulla convinzione che «per spiegare tutti i fenomeni sociali si debba fare riferimento a ciò che gli individui pensano, scelgono e fanno».[16] E non sono mancate scuole di pensiero concentrate sulle idee, le scelte e l'azione dei singoli, astratti dalla società di riferimento. L'approccio delle capacità non solo non fa sue queste astrazioni, ma la sua attenzione alla facoltà degli individui di vivere secondo lo stile di vita cui riconoscono valore chiama in causa l'influenza della società sia in riferimento ai valori (tra i quali può esservi,

* Sulla complessa identificazione dell'individualismo metodologico, cfr. di Steven Lukes, *Individualism*, Oxford, Blackwell, 1973 e *Methodological Individualism Reconsidered*, in «British Journal of Sociology», 19, 1968, nonché i riferimenti da lui menzionati.

per esempio, quello di «partecipare alla vita della comunità») sia in riferimento alle influenze che possono intervenire su tali valori (per esempio l'importanza della riflessione pubblica nelle valutazioni dell'individuo).

È difficile sostenere in modo convincente che gli individui di una società possano pensare, scegliere o agire senza essere condizionati, in un modo o nell'altro, dalla natura e dalle logiche del mondo in cui vivono. Quando, per esempio, le donne che vivono in società tradizionalmente maschiliste finiscono per accettare che la posizione della donna debba essere di norma inferiore a quella dell'uomo, questa idea – condivisa dalle singole donne sotto l'influenza della società – non è affatto indipendente dalle condizioni sociali.* Nell'elaborare un rifiuto ragionato di tale assunto, l'approccio delle capacità richiede un maggiore impegno pubblico sull'argomento. E anzi, tutta la teoria dello «spettatore imparziale», cui si richiama l'idea sviluppata in questo volume, è incentrata sull'importanza della società – e di soggetti vicini e lontani – nell'attività valutativa dei singoli. Le applicazioni dell'approccio delle capacità (per esempio quelle del mio *Lo sviluppo è libertà*) hanno mostrato, in modo piuttosto inequivocabile, come in tale orizzonte si sia ben lontani dall'abbracciare una concezione astratta dell'individuo che prescinda dalla società che lo circonda.

Forse l'errore di giudizio della critica precedente è imputabile alla sua riluttanza a operare un'adeguata distinzione tra le caratteristiche individuali, cui l'approccio delle capacità rivolge la sua attenzione, e le influenze che su di esse esercita la società. Sotto questo aspetto la critica si ferma troppo presto: rilevare il ruolo «delle idee, delle scelte e delle azioni» dei singoli non è che *incominciare* a riconoscere ciò che effettivamente accade (è ovvio che, in quanto individui, noi pensiamo, scegliamo e agiamo); ma non si può certo *concludere* prima di avere preso in considerazione la profonda e diffusa influenza che la società esercita sulle nostre «idee, scelte e azioni». Quando un individuo pensa, sceglie e fa qualcosa, indubbiamente è lui – non qualcun altro – ad agire. E tuttavia, risulta difficile capire per quale motivo e in quale modo egli agisca senza tenere conto delle sue relazioni sociali.

Il punto di fondo è stato illustrato con esemplare chiarezza ed efficacia da Karl Marx più di un secolo e mezzo fa: «Anzitutto bi-

* Per la discussione di questo argomento, cfr. cap. VII.

sogna evitare di fissare di nuovo la "società" come astrazione di fronte all'individuo».[17] La presenza di individui che pensano, scelgono e agiscono – un incontestabile dato di fatto – non basta a rendere metodologicamente individualista un approccio teorico. A determinare una spiacevole involuzione in tal senso sarebbe appunto l'appello alla presunta indipendenza delle idee e delle azioni degli individui rispetto alla società che li circonda.

Se l'accusa di individualismo metodologico è difficile da sostenere, ci si può tuttavia porre la seguente domanda: perché restringere le capacità rilevanti, quelle considerate significative, solo alle capacità individuali, escludendo quelle di gruppo? Dal punto di vista analitico non vi è in realtà alcun particolare motivo per escludere a priori le capacità di gruppo – la forza militare degli Stati Uniti o l'abilità dei cinesi nei giochi – dalla riflessione sulla giustizia e sull'ingiustizia nelle specifiche società, o nel mondo. Il motivo per non procedere in tal senso va ricercato nella natura della riflessione che sarebbe chiamata in causa.

Poiché il gruppo non è dotato della stessa facoltà di pensiero dell'individuo, l'importanza delle capacità di gruppo verrebbe considerata, per ragioni abbastanza evidenti, come la somma delle capacità dei singoli. Alla fine ci troveremmo a rimettere in primo piano la valutazione delle capacità individuali e a riconoscere, ancora una volta, la loro profonda dipendenza reciproca. La valutazione, quindi, sarebbe tendenzialmente basata sull'importanza che le persone assegnano alla propria capacità di fare determinate cose in collaborazione con gli altri.* Nel processo di valutazione della capacità di una persona di partecipare alla vita della società è implicita una valutazione della vita della società stessa: un aspetto piuttosto importante dell'approccio delle capacità.**

* C'è poi la possibilità di distinguere tra «colpa collettiva» e colpa degli individui che formano la collettività. E anche il «senso di colpa collettivo» può essere distinto dal senso di colpa dei singoli individui del gruppo; su questo punto, cfr. Margaret Gilbert, *Collective Guilt and Collective Guilt Feelings*, in «Journal of Ethics», 6, 2002.

** Non c'è alcun esplicito divieto di prendere in considerazione simili capacità, e anzi le ragioni per farlo sono piuttosto forti. James E. Foster e Christopher Handy hanno indagato con efficacia il ruolo e l'azione delle capacità interdipendenti nel loro *External Capabilities*, Vanderbilt University, gennaio 2008 (copia mimeografica). Cfr., inoltre, James E. Foster, *Freedom, Opportunity and Well-being*, Vanderbilt University, gennaio 2008 (copia mimeografica) e Sabina Alkire e James E. Foster, *Counting and Multidimensional Poverty Measurement*, OPHI Working Paper 7, Oxford University, 2007.

Ma c'è anche un'altra questione rilevante. Una persona appartiene a una molteplicità di gruppi diversi (in relazione al sesso, alla classe sociale, al gruppo linguistico, alla professione, alla nazionalità, alla comunità, alla razza, alla religione, ecc.): considerarla come membro di un unico gruppo specifico sarebbe una palese negazione della libertà individuale di decidere come concepire se stessi. La crescente tendenza a inquadrare le persone in base a una singola «identità» dominante («questo è il tuo dovere di americano», «in quanto musulmano devi compiere queste azioni», «come cinese sei chiamato a favorire questa impresa nazionale») non solo comporta l'imposizione di una priorità estrinseca e arbitraria, ma anche la negazione della fondamentale libertà dell'individuo di decidere riguardo alla propria fedeltà ai vari gruppi ai quali appartiene.

Karl Marx fu tra i primi a mettere in guardia dal trascurare la coappartenenza degli individui a più gruppi diversi. Nella *Critica al programma di Gotha* Marx sottolineò la necessità di spingersi, pur riconoscendone l'efficacia sociale, oltre l'analisi di classe (tema cui aveva dedicato, come si sa, notevolissimi contributi):

> Gli individui disuguali (e non sarebbero individui diversi se non fossero disuguali) sono misurabili con uguale misura solo in quanto vengono sottomessi a un uguale punto di vista, in quanto vengono considerati soltanto secondo un lato *determinato*: per esempio, in questo caso, *soltanto come operai*, e si vede in loro soltanto questo, prescindendo da ogni altra cosa.[18]

Credo che queste parole contro la prassi di considerare una persona solo in quanto membro di uno dei vari gruppi cui appartiene (Marx sta qui contestando il programma di Gotha del Partito operaio tedesco, che considerava gli operai «soltanto come operai») costituiscano un monito particolarmente importante nella temperie intellettuale odierna, segnata dalla tendenza a identificare gli individui come membri di una determinata categoria sociale, con l'esclusione di tutte le altre («si vede in loro soltanto questo»), per esempio come musulmani, cristiani o indù, come arabi o ebrei, come Hutu o Tutsi, o come esponenti della civiltà occidentale (che la si ritenga o no inesorabilmente in conflitto con altre civiltà). Gli individui umani, con le loro molteplici identità, plurime affiliazioni e svariate combinazioni associative, sono creature sociali per eccellenza e conoscono quindi numerosissimi tipi di interazione sociale. L'idea di considerare una persona solo in quanto membro di un gruppo sociale determinato si deve essenzialmente a un'inadeguata comprensione della ricchezza e della complessità che caratterizzano le società.*

Sviluppo sostenibile e ambiente

Termino questa riflessione sull'importanza della libertà e delle capacità con un'esemplificazione pratica che riguarda lo sviluppo sostenibile. Negli ultimi tempi si è giustamente dedicata molta attenzione ai pericoli che incombono sull'ambiente; urge però fare chiarezza sul modo in cui si vogliono pensare le sfide ambientali che il mondo contemporaneo è chiamato ad affrontare. Concentrarsi sulla qualità della vita può dare un contributo a tale chiarimento, gettando luce non solo sui requisiti di uno sviluppo sostenibile, ma anche sul contenuto e sulla rilevanza di quelle che possono essere identificate come «questioni ambientali».

A volte l'ambiente è assimilato (a mio avviso con eccessiva semplificazione) allo «stato di natura», con riferimento a parametri quali l'estensione della copertura forestale, la profondità della superficie freatica, il numero delle specie viventi, ecc. Se si assume che questa natura preesistente rimarrà intatta, a meno che non la contaminiamo con sostanze inquinanti, si potrebbe ritenere plausibile che il modo migliore per proteggere l'ambiente sia interferire il meno possibile con esso. Si tratta, però, di un'idea profondamente ingannevole, per due importanti ragioni.

Anzitutto il valore dell'ambiente non può essere ridotto agli elementi che lo compongono, ma consiste anche nelle opportunità che esso offre alle persone. Quando si prende in considerazione il valore dell'ambiente, l'impatto che esso ha sulla vita dell'uomo deve essere uno dei primi aspetti cui guardare. Ricorrendo a un esempio un po' estremo, per comprendere perché nessuno pensa che avere debellato il vaiolo abbia comportato un impoverimento della natura (nessuno dirà: «L'ambiente è più povero perché il virus del vaiolo è scomparso») – a differenza che se parlassimo della distruzione di foreste importanti per l'ecosistema – non si può prescindere dal fare riferimento alla vita in generale e alla vita umana in particolare.

* Cfr. al riguardo Kwame Anthony Appiah, *The Ethics of Identity*, Princeton, Princeton University Press, 2005 e A. Sen, *Identità e violenza*, cit.

Nessuna sorpresa, quindi, che la sostenibilità ambientale sia stata considerata essenzialmente in termini di tutela e sviluppo della qualità della vita umana. Il giustamente elogiato Rapporto Brundtland, pubblicato nel 1987, definiva «sostenibile» uno «sviluppo che soddisfa i bisogni della generazione attuale senza compromettere la capacità delle future generazioni di soddisfare i propri».[19] Resta da chiarire se le idee della Commissione Brundtland su ciò che si dovrebbe fare siano davvero quelle giuste. A breve dirò qualcosa in più sulla formula specifica proposta dalla stessa Gro Brundtland, ma intanto desidero ricordare il nostro debito nei suoi confronti, e nei confronti della commissione da lei coordinata, per aver promosso l'idea che il valore dell'ambiente non è separabile da quello della vita delle creature viventi.

In secondo luogo, quella dell'ambiente non è solo una questione di conservazione, ma anche di intervento attivo. Malgrado molte attività umane finalizzate allo sviluppo possano avere conseguenze devastanti, l'uomo ha anche il potere di sviluppare e migliorare l'ambiente in cui viviamo. Quando riflettiamo su che cosa si potrebbe fare per fermare il deterioramento dell'ambiente, dovremmo considerare anche il potenziale costruttivo dell'intervento umano. La nostra capacità di intervenire in modo ragionato ed efficace può essere significativamente accresciuta dallo sviluppo stesso. Un aumento dell'istruzione e dell'occupazione femminile, per esempio, può contribuire ad abbassare il tasso di fertilità, riducendo così, a lungo termine, uno dei fattori che incidono sul riscaldamento globale e sulla distruzione degli habitat naturali. Nello stesso tempo, una maggiore diffusione dell'istruzione scolastica e un miglioramento della sua qualità possono accrescere la nostra coscienza ambientale; migliori mezzi di comunicazione, con media meglio informati, possono renderci più consapevoli della necessità di elaborare un pensiero orientato all'ambiente. Individuare altre applicazioni positive di questo tipo è tutt'altro che difficile. Se poi si concepisce lo sviluppo come una crescita dell'effettiva libertà dell'uomo, allora la costruttiva azione di persone impegnate in attività rispettose dell'ambiente diventa a pieno titolo fattore di sviluppo.

Lo sviluppo è fondamentalmente un processo di accrescimento delle potenzialità, e il potere che ne deriva può essere usato per preservare e arricchire l'ambiente, non solo per deteriorarlo. Di fronte all'ambiente, quindi, il nostro pensiero non dev'essere soltanto quello di conservare le condizioni naturali preesistenti: nella nozione di ambiente possono rientrare anche i frutti dell'opera

creatrice dell'uomo. La depurazione dell'acqua è un esempio dei miglioramenti che possiamo apportare al mondo in cui viviamo. L'eliminazione delle epidemie contribuisce sia allo sviluppo sia al miglioramento della qualità ambientale.

Ciò detto, non si è ancora chiusa la questione su quali debbano essere le caratteristiche di uno sviluppo sostenibile. Il Rapporto Brundtland, come abbiamo visto, ne ha dato una definizione che ha indubbiamente prodotto ottimi frutti. Tuttavia dobbiamo chiederci se la concezione dell'uomo implicita in questa idea di sostenibilità risponda a una visione dell'umanità sufficientemente ampia. Le persone hanno dei bisogni, è vero, ma hanno anche dei valori, e soprattutto tengono alla propria facoltà di ragionare, valutare, scegliere, partecipare e agire. Considerando gli esseri umani solo sotto il profilo dei loro bisogni si ottiene una visione dell'umanità piuttosto limitata.

Il concetto di sostenibilità proposto dalla Brundtland è stato raffinato ed elegantemente ampliato da uno dei più importanti economisti contemporanei, Robert Solow, in un volume monografico dal titolo *An Almost Practical Step toward Sustainability*.[20] Nella formulazione di Solow la sostenibilità esige che alla prossima generazione sia lasciato «tutto ciò che è necessario per avere uno standard di vita almeno pari al nostro e per tutelare la generazione successiva in base a questo stesso principio». Questa formula presenta notevoli elementi d'interesse. Anzitutto, ponendo al centro l'idea di preservare lo standard di vita – che rappresenta la ragione per difendere l'ambiente – Solow va oltre l'attenzione della Brundtland per il soddisfacimento dei bisogni. Grazie alla struttura ricorsiva della formula, inoltre, gli interessi di tutte le generazioni future ricevono la dovuta considerazione attraverso le «scorte» che ciascuna generazione mette a disposizione di quella successiva. C'è un'ammirevole lungimiranza nella cooperazione tra generazioni prevista da Solow.

Ma la riformulazione del concetto di sviluppo sostenibile proposta da Solow risponde a una visione dell'umanità sufficientemente ampia? L'attenzione alla difesa degli standard di vita ha evidenti pregi (c'è qualcosa di profondamente affascinante nel tentativo solowiano di assicurare che le future generazioni possano «avere uno standard di vita almeno pari al nostro»), ma ci si può ancora domandare se l'ambito coperto dagli standard di vita sia adeguatamente comprensivo. In particolare, tutelare gli standard di vita non equivale a tutelare la libertà e la capacità delle persone di ottenere – e di salvaguardare – ciò a cui danno valore e a cui, per qualche

ragione, attribuiscono importanza. La ragione per cui diamo valore a determinate opportunità non si esaurisce necessariamente nel contributo che esse recano ai nostri standard di vita o, più in generale, ai nostri interessi.*

Per esemplificare, consideriamo il nostro senso di responsabilità verso il futuro delle specie a rischio di estinzione. Possiamo dare importanza alla conservazione delle specie non solo perché – e nella misura in cui – la loro presenza accresce i nostri standard di vita. Una persona può ritenere che dovremmo fare tutto il possibile per garantire la sopravvivenza di certe specie animali – l'allocco maculato, poniamo –, e non ci sarebbe alcuna contraddizione se quella persona dicesse: «Che l'allocco maculato sopravviva o si estingua, i miei standard di vita non ne risentirebbero granché, anzi per nulla, ma sono fermamente convinto che non dobbiamo permettere l'estinzione di questo volatile, per ragioni che non hanno nulla a che vedere con gli standard di vita dell'uomo».**

L'argomento addotto da Gautama Buddha nel *Sutta Nipata* (di cui si è discusso nel capitolo IX) assume qui diretta e immediata rilevanza. Poiché siamo più potenti delle altre specie, abbiamo nei loro confronti qualche responsabilità, derivante da questa asimmetria di potere. Alla base dei nostri sforzi in favore della conservazione dell'ambiente possono esserci svariati motivi, non tutti riconducibili ai nostri standard di vita (o al soddisfacimento dei nostri bisogni) e in qualche caso connessi con il nostro senso dei valori e al riconoscimento della nostra responsabilità sociale.

Se l'importanza della vita umana non risiede soltanto nei nostri standard di vita e nel soddisfacimento dei nostri bisogni, ma anche nella libertà di cui godiamo, l'idea di sviluppo sostenibile deve essere adeguatamente riformulata. Diventa allora necessario pensare non soltanto ad assicurare il soddisfacimento dei nostri bisogni, ma, con una visione più ampia, a garantire – o a espandere – la nostra libertà (inclusa quella di soddisfare i nostri bisogni). Così ridefinito, il concetto di libertà sostenibile è in grado di dilatare le

* Cfr. cap. VIII.

** Occorre guardare oltre le motivazioni egoistiche per comprendere gli sforzi che molta gente profonde per proteggere le popolazioni esposte a calamità ambientali, anche se la loro vita non ne è direttamente minacciata. Il pericolo di inondazioni che incombe sulle Maldive o sul Bangladesh a causa dell'innalzamento dei livelli marini, per esempio, può influenzare la riflessione e l'azione di molte persone non esposte ai rischi che gravano invece sulle popolazioni situate in quei luoghi.

formule proposte dalla Brundtland e da Solow fino a comprendere la tutela – e, se possibile, lo sviluppo – delle libertà e delle capacità essenziali dell'uomo di oggi «senza compromettere la capacità delle future generazioni» di avere altrettanta – o maggiore – libertà.

Per ricorrere a una distinzione in uso nel Medioevo, non siamo soltanto *patientes*, i cui bisogni esigono considerazione, ma anche *agentes*, la cui libertà di decidere a che cosa attribuire valore e in che modo cercare di arrivarvi può andare ben al di là dei nostri interessi e dei nostri bisogni. Il significato delle nostre vite non si può esaurire nel ristretto orizzonte delineato dai nostri standard di vita o dal soddisfacimento dei nostri bisogni. Gli evidenti bisogni del *patiens*, per quanto importanti, non possono eclissare la straordinaria rilevanza dei valori ponderati dell'*agens*.

V.
La giustizia oltre la giustizia

FM 2018-19

Il lavoro alienato

[*XXII*] Siamo partiti dai presupposti dell'economia politica. Abbiamo accettato il suo linguaggio e le sue leggi. Abbiamo presupposto cosí la proprietà privata, la separazione di lavoro, capitale, terra e parimente di salario, profitto del capitale e rendita fondiaria, come abbiamo presupposto la divisione del lavoro, la concorrenza, il concetto del valore di scambio, eccetera. Con l'economia politica stessa, con le sue proprie parole, abbiamo mostrato che l'operaio decade a merce, la piú miserabile merce; che la miseria dell'operaio sta in rapporto inverso alla potenza e grandezza della sua produzione; che il risultato inevitabile della concorrenza è l'accumulazione del capitale in poche mani, dunque una restaurazione piú spaventosa del monopolio; e che infine scompare la distinzione fra capitalista e proprietario fondiario, come quella fra contadino e operaio di fabbrica, e l'intera società deve sfasciarsi nelle due classi dei *possidenti* e dei *lavoratori* senza possesso.

L'economia politica parte dal fatto della proprietà privata. Non ce la spiega. Essa esprime il processo *materiale* della proprietà privata, il processo da questa compiuto in realtà, in formule generali, astratte, che essa poi fa valere come *leggi*. Essa non *comprende* queste leggi, cioè non mostra come esse risultino dall'essenza della proprietà privata. L'economia politica non ci dà alcun chiarimento della ragione della divisione di lavoro e capitale, di capitale e terra. Quando, per esempio, determina il rapporto del salario al profitto del capitale, vale per essa come ultima ragione l'interesse del capitalista: cioè suppone ciò che deve spiegare. Parimente la concorrenza entra dappertutto: essa viene spiegata con condizioni esterne. Come queste condizioni esterne, apparentemente accidentali, siano soltanto l'espressione di uno sviluppo necessario, questo, l'economia politica non ce lo dice. Abbiamo visto come lo scambio stesso le appaia un fatto accidentale.

FM 2018-19

Le uniche ruote che l'economia politica mette in movimento sono la *cupidigia* e la *guerra fra cupidi, la concorrenza.*

Proprio perché l'economia politica non comprende la coerenza del movimento [economico] essa poté contrapporre, per esempio, la dottrina della concorrenza alla dottrina del monopolio, la dottrina del libero mestiere alla dottrina della corporazione, la dottrina della divisione della proprietà fondiaria alla dottrina della grande proprietà fondiaria. Giacché concorrenza, libertà di mestiere, divisione della proprietà fondiaria, furono spiegate e comprese soltanto come conseguenze accidentali, volute e violente, non come conseguenze necessarie, inevitabili, naturali, del monopolio, della corporazione e della proprietà feudale.

Ora dobbiamo comprendere il nesso essenziale fra la proprietà privata, la cupidigia, la divisione di lavoro, capitale e proprietà fondiaria, di scambio e concorrenza, di valore e disvalore dell'uomo, di monopolio e concorrenza ecc., e di tutta questa alienazione col sistema del *denaro*.

Evitiamo di trasferirci come l'economista politico, quando vuole spiegarsi, in un inventato stato originario. Un tale stato originario non spiega niente. Sposta semplicemente la questione in una grigia nebulosa lontananza. L'economista presuppone cosí nella forma di un fatto, di un accadimento, quel che deve dedurre, cioè il rapporto necessario fra due cose, per esempio, fra divisione del lavoro e scambio. Cosí la teologia spiega l'origine del male con la caduta del primo uomo: cioè anche l'economista presuppone come un fatto, nella forma della storia, ciò che deve spiegare.

Noi partiamo da un fatto economico, *attuale*.

L'operaio diventa tanto piú povero quanto piú produce ricchezza, quanto piú la sua produzione cresce in potenza e estensione. L'operaio diventa una merce tanto piú a buon mercato quanto piú crea delle merci. Con la *messa in valore* del mondo delle cose cresce in rapporto diretto la *svalutazione* del mondo degli uomini. Il lavoro non produce soltanto merci; esso produce se stesso e il lavoratore come una *merce*, precisamente nella proporzione in cui esso produce merci in genere.

Questo fatto non esprime nient'altro che questo: che l'oggetto, prodotto dal lavoro, prodotto suo, sorge di fronte al lavoro come un *ente estraneo*, come una *potenza indipendente* dal producente. Il prodotto del lavoro è il lavoro che si è fissato in un oggetto, che si è fatto oggettivo: è l'*oggettivazione* del lavoro. La realizzazione del lavoro è la sua oggettivazione. Questa realizzazione del lavoro appare, nella condizione descritta dall'economia politica, come *privazione* dell'operaio, e l'oggettivazione appare come *perdita e schiavitú dell'oggetto*, e l'appropriazione come *alienazione*, come *espropriazione*.

La realizzazione del lavoro si palesa tale privazione che l'operaio è spogliato fino alla morte per fame. L'oggettivazione si palesa tale perdita dell'oggetto che l'operaio è derubato non solo degli oggetti piú necessari alla vita, ma anche degli oggetti piú necessari del lavoro. Già, lo stesso lavoro diventa un oggetto di cui egli può impadronirsi solo con lo sforzo piú grande e le interruzioni piú irregolari. L'appropriazione dell'oggetto prodotto si palesa tale estraniazione che piú oggetti l'operaio produce, meno può possederne e tanto piú cade sotto il dominio del suo prodotto, del capitale.

Tutte queste conseguenze si trovano nella determinazione: che l'operaio sta in rapporto al *prodotto del suo lavoro* come ad un oggetto *estraneo*. Poiché è chiaro, per questo presupposto, che quanto piú l'operaio lavora tanto piú acquista potenza il mondo estraneo, oggettivo, ch'egli si crea di fronte, e tanto piú povero diventa egli stesso, il suo mondo interiore, e tanto meno egli possiede. Come nella religione. Piú l'uomo mette in Dio e meno serba in se stesso. L'operaio mette nell'oggetto la sua vita, e questa non appartiene piú a lui, bensí all'oggetto. Piú è grande questa sua facoltà e piú l'operaio diventa senza oggetto. Ciò ch'è il prodotto del suo lavoro, esso non lo è. Quanto maggiore dunque questo prodotto, tanto minore è egli stesso. L'*espropriazione* dell'operaio nel suo prodotto non ha solo il significato che il suo lavoro diventa un oggetto, un'*esterna* esistenza, bensí che esso esiste *fuori di lui*, indipendente, estraneo a lui, come una potenza indipendente di fronte a lui, e che la vita, da lui data all'oggetto, lo confronta estranea e nemica.

[*XXIII*] Consideriamo piú da vicino l'*oggettivazione*, la produzione dell'operaio, ed in essa l'*alienazione*, la *perdita* dell'oggetto, del suo prodotto.

L'operaio non può fare nulla senza la *natura*, senza il *mondo esterno sensibile*. La natura è il materiale su cui il suo lavoro si realizza, in cui esso è attivo, da cui e mediante cui esso produce.

Ma come la natura fornisce l'*alimento* del lavoro, nel senso che il lavoro non può *sussistere* senza oggetti, sui quali esercitarsi, cosí essa fornisce d'altra parte anche gli *alimenti* in senso stretto, cioè i mezzi per la sussistenza fisica dell'*operaio* stesso.

Dunque, quanto piú l'operaio si *appropria* col suo lavoro il mondo esterno, la natura sensibile, tanto piú si priva di *alimento*, nel duplice senso: ché, in primo luogo, il sensibile mondo esteriore cessa

FM 2018-19

sempre piú di esser un oggetto appartenente al suo lavoro, un *alimento* del suo lavoro e, in secondo luogo, esso mondo sensibile cessa sempre piú di esser *alimento* nel senso immediato di mezzo per la sussistenza fisica dell'operaio.

Sotto questo duplice aspetto, dunque, l'operaio diventa uno schiavo del suo oggetto: primieramente in quanto egli riceve un *oggetto di lavoro*, cioè *lavoro*, e secondariamente in quanto riceve *mezzi di sussistenza*. Primieramente, dunque, in quanto può esistere come *lavoratore*, secondariamente in quanto può esistere come *soggetto fisico*. L'apice di questa schiavitú è che egli solo in quanto è piú che *operaio* può conservarsi come *soggetto fisico* e che solo in quanto è piú che *soggetto fisico* egli è operaio.

(L'alienazione dell'operaio nel suo oggetto si esprime, secondo le leggi dell'economia politica, in modo che, quanto piú l'operaio produce, tanto meno ha da consumare, e quanto piú crea dei valori e tanto piú egli è senza valore e senza dignità, e quanto piú il suo prodotto ha forma e tanto piú l'operaio è deforme, e quanto piú è raffinato il suo oggetto e tanto piú è imbarbarito l'operaio, e quanto piú è potente il lavoro e tanto piú impotente diventa l'operaio, e quanto piú è spiritualmente ricco il lavoro e tanto piú l'operaio è divenuto senza spirito e schiavo della natura).

L'economia politica occulta l'alienazione ch'è nell'essenza del lavoro per questo: ch'essa non considera l'immediato rapporto fra l'operaio (il lavoro) *e la produzione*. Certamente il lavoro produce meraviglie per i ricchi, ma produce lo spogliamento dell'operaio. Produce palazzi, ma caverne per l'operaio. Produce bellezza, ma deformità per l'operaio. Esso sostituisce il lavoro con le macchine, ma respinge una parte dei lavoratori ad un lavoro barbarico, e riduce a macchine l'altra parte. Produce spiritualità, e produce la imbecillità, il cretinismo dell'operaio.

L'immediato rapporto del lavoro ai suoi prodotti è il rapporto dell'operaio agli oggetti di sua produzione. Il rapporto del facoltoso agli oggetti della produzione e a questa stessa è soltanto una *conseguenza* di questo primo rapporto. E ne è la conferma. Considereremo piú tardi quest'altro lato.

Se ci chiediamo dunque quale sia il rapporto essenziale ch'è il lavoro, ci chiediamo del rapporto dell'*operaio* con la produzione.

Abbiamo finora considerato l'alienazione, l'espropriazione dell'operaio solo secondo un lato: quello del suo *rapporto coi prodotti del suo lavoro*. Ma l'alienazione non si mostra solo nel risultato, bensí anche nell'*atto della produzione*, dentro la stessa *attività producente*.

Come potrebbe l'operaio confrontarsi come un estraneo col prodotto della sua attività, se egli non si è estraniato da se stesso nell'atto della produzione stessa? Il prodotto non è che il résumé dell'attività, della produzione. Se, dunque, il prodotto del lavoro è la espropriazione, la stessa produzione dev'essere espropriazione in atto, o espropriazione dell'attività, o attività di espropriazione. Nell'alienazione dell'oggetto del lavoro si riassume soltanto l'alienazione, l'espropriazione, dell'attività stessa del lavoro.

In che consiste ora l'espropriazione del lavoro?

Primieramente in questo: che il lavoro resta *esterno* all'operaio, cioè non appartiene al suo essere, e che l'operaio quindi non si afferma nel suo lavoro, bensí si nega, non si sente appagato ma infelice, non svolge alcuna libera energia fisica e spirituale, bensí mortifica il suo corpo e rovina il suo spirito. L'operaio si sente quindi con se stesso soltanto fuori del lavoro, e fuori di sé nel lavoro. Come a casa sua è solo quando non lavora e quando non lavora non lo è. Il suo lavoro non è volontario, bensí forzato, è *lavoro costrittivo*. Il lavoro non è quindi la soddisfazione di un bisogno, bensí è soltanto un *mezzo* per soddisfare dei bisogni esterni a esso. La sua estraneità risalta nel fatto che, appena cessa di esistere una costrizione fisica o d'altro genere, il lavoro è fuggito come una peste. Il lavoro esterno, il lavoro in cui l'uomo si espropria, è un lavoro-sacrificio, un lavoro mortificazione. Finalmente l'esteriorità del lavoro al lavoratore si palesa in questo: che il lavoro non è cosa sua ma di un altro; che non gli appartiene, e che in esso egli non appartiene a sé, bensí a un altro. Come nella religione l'attività spontanea dell'umana fantasia, dell'umano cervello e del cuore umano, opera indipendentemente dall'individuo, cioè come un'attività estranea, divina o diabolica, cosí l'attività del lavoratore non è attività spontanea. Essa appartiene ad un altro, è la perdita del lavoratore stesso.

Il risultato è che l'uomo (il lavoratore) si sente libero ormai soltanto nelle sue funzioni bestiali, nel mangiare, nel bere e nel generare, tutt'al piú nell'aver una casa, nella sua cura corporale etc., e che nelle sue funzioni umane si sente solo piú una bestia. Il bestiale diventa l'umano e l'umano il bestiale.

Il mangiare, il bere, il generare etc., sono in effetti anche schiette funzioni umane, ma sono bestiali nell'astrazione che le separa dal restante cerchio dell'umana attività e ne fa degli scopi ultimi e unici.

Abbiamo considerato da due lati l'atto di alienazione dell'attività pratica umana, del lavoro. 1) Il rapporto dell'operaio col *prodotto del lavoro* come oggetto estraneo e avente un dominio su di lui. Rapporto

FM 2018-19

ch'è contemporaneamente rapporto col mondo sensibile, cogli oggetti naturali, come mondo che gli sta di fronte estraneo, nemico. 2) Il rapporto dell'operaio con l'*atto di produzione* nel *lavoro*. Rapporto ch'è il rapporto dell'operaio con la sua propria attività come estranea, non sua, l'attività come passività, la forza ch'è debolezza, la generazione ch'è impotenza, l'energia fisica e spirituale *propria* dell'operaio, la sua vita personale — che cos'è la vita se non attività — come un'attività rivolta contro lui stesso, e da lui indipendente, a lui non appartenente. L'*autoalienazione*; come vedemmo sopra l'alienazione della *cosa*.

[*XXIV*] Abbiamo ancora da trarre dalle precedenti una terza caratteristica del *lavoro alienato*.

L'uomo è un ente generico non solo in quanto egli praticamente e teoricamente fa suo oggetto il genere, sia il proprio che quello degli altri enti, ma anche — e questo è solo un altro modo di esprimer la stessa cosa — in quanto egli si comporta con se stesso come col genere presente e vivente; in quanto si comporta con se stesso come con un ente *universale*[1] e però libero.

La vita del genere, tanto dell'uomo che delle bestie, consiste sotto l'aspetto fisico anzitutto in questo: che l'uomo (come la bestia) vive della natura inorganica, e quanto piú universalmente ne vive l'uomo della bestia, tanto piú universale è l'ambito della natura inorganica di cui egli vive. Come le piante, gli animali, le pietre, l'aria, la luce etc., formano una parte della coscienza umana teoretica, sia in quanto oggetti delle scienze naturali che in quanto oggetti dell'arte — formano la sua spirituale natura inorganica, gli alimenti spirituali, ch'egli deve soltanto preparare per goderne e digerirli; cosí anche praticamente essi formano una parte della vita umana e dell'attività umana. Fisicamente l'uomo vive solo di questi prodotti, appaiano essi nella forma di alimenti, riscaldamento, vestimenti, abitazione etc. L'universalità dell'uomo si manifesta praticamente proprio nell'universalità per cui l'intera natura è fatta suo corpo *inorganico*, 1) in quanto questa è un immediato alimento, [2)] in quanto essa è la materia, l'oggetto e lo strumento dell'attività vitale dell'uomo. La natura è il *corpo inorganico* dell'uomo: cioè la natura che non è essa stessa corpo umano. Che l'uomo *vive* della natura significa: che la natura è il suo *corpo*, rispetto a cui egli deve rimanere in continuo progresso, per non morire. Che la vita fisica e spirituale dell'uomo è congiunta con la natura, non ha altro significato se non che la natura si congiunge con se stessa, ché l'uomo è una parte della natura.

Poiché il lavoro alienato 1) aliena all'uomo la natura, e 2) aliena all'uomo se stesso, la sua attiva funzione, la sua attività vitale, aliena cosí all'uomo il *genere*; gli riduce cosí la *vita generica*[1] ad un mezzo della vita individuale. In primo luogo estrania l'una all'altra la vita generica e la vita individuale, in secondo luogo fa di quest'ultima nella sua astrazione lo scopo della prima, parimente nella sua forma astratta e alienata.

Giacché primieramente il lavoro, l'*attività vitale*, la *vita produttiva*, appare all'uomo solo come un *mezzo* per la soddisfazione di un bisogno, del bisogno di conservazione dell'esistenza fisica. Ma la vita produttiva è la vita generica. È la vita generante la vita. Nel modo dell'attività vitale si trova l'intero carattere di una specie, il suo carattere specifico. E la libera attività consapevole è il carattere specifico dell'uomo. Ma la vita stessa appare, nel lavoro alienato, soltanto *mezzo di vita*.

L'animale fa immediatamente uno con la sua attività vitale, non si distingue da essa, è *essa*. L'uomo fa della sua attività vitale stessa l'oggetto del suo volere e della sua coscienza. Egli ha una cosciente attività vitale: non c'è una sfera determinata con cui immediatamente si confonde. L'attività vitale consapevole distingue l'uomo direttamente dall'attività vitale animale. Proprio solo per questo egli è un ente generico[2]. Ossia è un ente consapevole, cioè ha per oggetto la sua propria vita, solo perché è precisamente un ente generico. Soltanto per questo la sua attività è libera attività. Il lavoro estraniato sconvolge la situazione in ciò: che l'uomo, precisamente in quanto è un ente consapevole, fa della sua attività vitale, della sua *essenza*, solo un mezzo per la sua *esistenza*.

La pratica produzione di un *mondo oggettivo*, la *lavorazione* della natura inorganica è la conferma dell'uomo come consapevole ente generico, cioè ente che si rapporta al genere come al suo proprio essere ossia si rapporta a sé come ente generico. Invero anche l'animale produce: esso si costruisce un nido, delle abitazioni, come le api, i castori, le formiche etc. Ma esso produce soltanto ciò di cui abbisogna immediatamente per sé o per i suoi nati; produce parzialmente, mentre l'uomo produce universalmente; produce solo sotto il dominio del bisogno fisico immediato, mentre l'uomo produce an-

[1] *universellen*.

[1] *Gattungsleben*: ossia la « vita del genere ».
[2] *Gattungswesen*.

FM 2018-19

che libero dal bisogno fisico e produce veramente soltanto nella libertà dal medesimo. L'animale produce solo se stesso, mentre l'uomo riproduce l'intera natura; il prodotto dell'animale appartiene immediatamente al suo corpo fisico, mentre l'uomo confronta libero il suo prodotto. L'animale forma cose solo secondo la misura e il bisogno della specie cui appartiene; mentre l'uomo sa produrre secondo la misura di ogni specie e dappertutto sa conferire all'oggetto la misura inerente, quindi l'uomo forma anche secondo le leggi della bellezza.

Proprio soltanto nella lavorazione del mondo oggettivo l'uomo si realizza quindi come un *ente generico*. Questa produzione è la sua attiva vita generica. Per essa la natura si palesa opera *sua*, dell'uomo, e sua realtà. L'oggetto del lavoro è quindi l'*oggettivazione della vita generica dell'uomo*: poiché egli si sdoppia non solo intellettualmente, come nella coscienza, bensí attivamente, realmente, e vede se stesso in un mondo fatto da lui. Allorché, dunque, il lavoro alienato sottrae all'uomo l'oggetto della sua produzione, è la sua *vita generica* che gli sottrae, la sua reale oggettività di specie, e cosí trasforma il suo vantaggio sull'animale nello svantaggio della sottrazione del suo corpo inorganico, della natura.

Egualmente, quando il lavoro alienato abbassa la spontaneità, la libera attività, ad un mezzo, fa della vita generica dell'uomo il mezzo della sua esistenza fisica.

La coscienza che l'uomo ha del suo genere si trasforma dunque, attraverso l'alienazione, in ciò: che la vita generica gli diventa mezzo.

Il lavoro alienato fa dunque:

3) della *specifica essenza dell'uomo*, tanto della natura che dello spirituale potere di genere, un'essenza a lui *estranea*, il mezzo della sua *individuale esistenza*; estrania all'uomo il suo proprio corpo, come la natura di fuori, come il suo spirituale essere, la sua *umana* essenza;

4) che un'immediata conseguenza, del fatto che l'uomo è estraniato dal prodotto del suo lavoro, dalla sua attività vitale, dalla sua specifica essenza, è lo *straniarsi dell'uomo* dall'*uomo*. Quando l'uomo sta di fronte a se stesso, gli sta di fronte l'*altro* uomo. Ciò che vale del rapporto dell'uomo al suo lavoro, al prodotto del suo lavoro e a se stesso, ciò vale del rapporto dell'uomo all'altro uomo, e al lavoro e all'oggetto del lavoro dell'altro uomo.

In generale, il dire che la sua essenza specifica è estraniata dall'uomo significa che un uomo è estraniato dall'altro, come ognuno di essi dall'essenza umana.

L'alienazione dell'uomo, e in genere ogni rapporto in cui l'uomo si trovi con se stesso, si realizza soltanto ed esprime nel rapporto nel quale l'uomo sta con gli altri uomini.

Dunque, nel rapporto del lavoro alienato ogni uomo considera gli altri secondo la misura e il rapporto in cui si trova egli stesso come lavoratore.

[*XXV*] Siamo partiti da un fatto dell'economia politica, dell'alienazione dell'operaio e della sua produzione. Abbiamo espresso il concetto di questo fatto: il lavoro *alienato, espropriato*. Abbiamo analizzato questo concetto: abbiamo cosí analizzato semplicemente un fatto economico.

Vediamo ora dell'altro: come il concetto del lavoro alienato, espropriato, possa esprimersi e presentarsi nella realtà.

Se il prodotto del lavoro mi è estraneo, e mi sta di fronte come una potenza straniera, a chi esso appartiene allora?

Se la mia propria attività non mi appartiene, ma è un'estranea e coartata attività, a chi appartiene allora?

A un ente *altro* da me.

Chi è questo ente?

La *Divinità*? Certamente nei primi tempi la produzione principale, ad es. la costruzione di templi etc., in Egitto, in India, al Messico, appare al servizio degli Dei e anche il prodotto appartiene agli Dei. Ma gli Dei non furono mai i soli padroni del lavoro. Tanto meno la *natura*. E quale contraddizione sarebbe anche che, vieppiú l'uomo si sottomette la natura col suo lavoro, e vieppiú i prodigi degli Dei sono resi superflui grazie ai prodigi dell'industria, l'uomo debba rinunciare per amore di tali potenze alla gioia della produzione e al godimento del prodotto.

L'ente *estraneo*, al quale appartiene il lavoro e il prodotto del lavoro, al servizio del quale sta il lavoro e per il godimento del quale sta il prodotto del lavoro, può esser soltanto l'*uomo* stesso.

Quando il prodotto del lavoro non appartiene all'operaio, e gli sta di fronte come una potenza estranea, ciò è solo possibile in quanto esso appartiene a un *altro uomo estraneo all'operaio*. Quando la sua attività gli è penosa, essa dev'essere *godimento* per un altro, gioia di vivere di un altro. Non gli Dei, non la natura, soltanto l'uomo stesso può esser questa potenza estranea sopra l'uomo.

Si rifletta ancora al principio stabilito prima: che il rapporto dell'uomo a se stesso è *oggettivo* e *reale* soltanto per il rapporto dell'uomo agli altri uomini.

Quando egli sta in rapporto, dunque, al prodotto del suo lavoro, al suo lavoro oggettivato, come ad un oggetto *estraneo*, nemico, pos-

FM 2018-19

sente, da lui indipendente, sta in rapporto ad esso cosí perché un altro uomo, a lui estraneo e nemico, possente, indipendente da lui, è il padrone di questo oggetto. Quando egli si riferisce alla sua propria attività come ad un'attività non libera, si riferisce a essa come ad un'attività al servizio, sotto il dominio, la costrizione e il giogo di un altro uomo.

Ogni autoalienazione dell'uomo a se stesso e alla natura si palesa nel rapporto, ch'egli stabilisce, di sé e della natura, con un altro uomo, distinto da lui. Perciò l'autoalienazione religiosa si palesa necessariamente nel rapporto del laico col sacerdote, o anche, poiché si tratta qui del mondo intellettuale, con un mediatore, etc. E nel mondo pratico e reale l'autoalienazione può palesarsi soltanto nel rapporto pratico e reale con altri uomini. Il mezzo con cui procede l'alienazione è esso stesso un mezzo *pratico*. Attraverso il lavoro alienato l'uomo non istituisce, dunque, soltanto il suo rapporto con l'oggetto e con l'atto della produzione come con un uomo estraneo e nemico, ma istituisce anche il rapporto in cui altri uomini stanno con la sua produzione e il suo prodotto, ed il rapporto in cui egli sta con questi altri uomini. Come egli genera la produzione sua per la propria privazione, per la propria pena, e il suo prodotto quale perdita, quale prodotto non appartenente a lui, cosí egli genera il dominio di chi non produce sulla produzione e il prodotto. Come egli si aliena la sua propria attività, attribuisce cosí all'estraneo la attività non propria.

Abbiamo considerato fino ad ora il rapporto solo dal lato del lavoratore, lo considereremo poi anche dal lato del non-lavoratore.

Dunque, nel *lavoro alienato, espropriato*, l'operaio produce il rapporto a questo lavoro da parte di un uomo estraneo e che sta fuori. Il rapporto dell'operaio col lavoro genera il rapporto del capitalista — o come altrimenti si voglia chiamare il padrone del lavoro — col medesimo lavoro. La *proprietà privata* è dunque il prodotto, il risultato, la necessaria conseguenza del *lavoro espropriato*, del rapporto estrinseco dell'operaio alla natura e a se stesso.

La *proprietà privata* risulta cosí dall'analisi del concetto del *lavoro espropriato*, cioè dell'uomo *espropriato*, del lavoro alienato, della vita alienata, dell'uomo *alienato*.

Abbiamo certamente ricavato il concetto del *lavoro espropriato* (della *vita espropriata*) dall'economia politica come risultato del *movimento della proprietà privata*. Ma nell'analisi di questo concetto si mostra che, mentre la proprietà privata appare come ragione e causa del lavoro espropriato, essa è piuttosto una conseguenza di quest'ultimo, cosí come gli Dei sono *in origine* non causa ma bensí effetto

dello smarrimento dell'intelletto umano. Poi questo rapporto si rovescia in un effetto reciproco.

Solo all'ultimo punto culminante dello sviluppo della proprietà privata questa mostra di nuovo in risalto il suo segreto: cioè che, da una parte, essa è il *risultato* del lavoro espropriato, e secondariamente ch'essa è il *mezzo* col quale il lavoro si espropria, la *realizzazione di questa espropriazione*.

Questo sviluppo illumina subito diverse collisioni finora insolute.

1) L'economia politica parte dal lavoro come anima autentica della produzione, e tuttavia al lavoro non dà nulla e alla proprietà privata dà tutto. Proudhon da questa contraddizione ha concluso a favore del lavoro contro la proprietà. Ma noi comprendiamo che questa speciosa contraddizione è la contraddizione del *lavoro alienato* con se stesso e che l'economia politica ha espresso soltanto le leggi del lavoro estraniato.

Noi quindi comprendiamo anche che *salario* e *proprietà privata* sono identici: ché il salario, in quanto retribuisce il prodotto, l'oggetto del lavoro, il lavoro stesso, è solo una necessaria conseguenza dell'alienazione del lavoro, cosí come nel salario il lavoro non si palesa fine unico, bensí mezzo che serve al salario. Concluderemo su ciò piú tardi, ora traiamo soltanto ancora alcune conseguenze [*XXVI*].

Un forzato *aumento del salario* (prescindendo da tutte le altre difficoltà, prescindendo dal fatto che, essendo un'anomalia, esso potrebbe anche esser mantenuto soltanto con la forza) non sarebbe dunque altro che una *migliore paga di schiavi* e non sarebbe la conquista né per il lavoratore né per il lavoro della loro umana vocazione e dignità.

Sí, anche l'*eguaglianza dei salari*, come l'esige Proudhon, trasforma soltanto il rapporto dell'odierno operaio al suo lavoro in un rapporto di tutti gli uomini al lavoro: e la società è allora concepita come un astratto capitalista.

Il salario è un'immediata conseguenza del lavoro alienato, e il lavoro alienato è la causa immediata della proprietà privata. Con un aspetto deve, quindi, cadere anche l'altro.

2) Dal rapporto del lavoro alienato alla proprietà privata consegue inoltre che l'emancipazione della società dalla proprietà privata etcetera, dalla servitú, si esprime, nella forma *politica* dell'*emancipazione operaia*, non come se si trattasse soltanto dell'emancipazione dell'operaio, bensí, poiché nell'emancipazione di questo è implicita la generale emancipazione umana, anche questa vi è contenuta, in quanto l'intera servitú umana è coinvolta nel rapporto dell'operaio alla pro-

FM 2018-19

duzione, e tutti i rapporti di servitú sono soltanto modificazioni e conseguenze di questo rapporto.

FM 2018-19

[Bisogno, produzione e divisione del lavoro]

[*XIV*] 7) Abbiamo visto quale significato abbia, nella ipotesi del socialismo, la *ricchezza* di bisogni umani, e quindi tanto *un nuovo modo di produzione* che un nuovo *oggetto* di produzione: nuova realizzazione della forza sostanziale *umana* e nuovo arricchimento dell'ente *umano*. Il significato inverso all'interno della proprietà privata. Ogni uomo spera di creare all'altro un ***nuovo*** bisogno, per costringerlo a un nuovo sacrificio, per ridurlo in una nuova dipendenza e indurlo a un nuovo modo di ***godimento*** e però di rovina economica. Ognuno cerca di creare sopra l'altro un'*estranea* forza sostanziale, per trovare in ciò la soddisfazione del suo egoistico bisogno. Con la massa degli oggetti cresce, quindi, il regno degli enti estranei cui l'uomo è sottomesso, e ogni nuovo prodotto è una nuova *potenza* di reciproco inganno e reciproco spogliamento. L'uomo diventa sempre piú povero come uomo, egli abbisogna sempre piú di *denaro* per impossessarsi di un ente ostile, e la forza del suo *denaro* cade precisamente in ragione inversa della massa della produzione, cioè cresce la sua indigenza col crescere della *potenza* del denaro. — Il bisogno di denaro è quindi il vero bisogno prodotto dall'economia politica e l'unico ch'essa produca. — La *quantità* del denaro diviene vieppiú il solo attributo di forza di esso; e cosí come il denaro riduce alla propria astrazione ogni ente, riduce anche se stesso, nel suo movimento, alla *quantità*. Sua vera misura diventa la *smisuratezza*, la *sregolatezza*. Sotto l'aspetto soggettivo ciò si presenta come segue. Da un lato, l'espansione dei prodotti e dei bisogni diventa schiava *ingegnosa* e sempre *calcolatrice* di appetiti disumani, raffinati, innaturali e *immaginari*; la proprietà privata non sa fare del rozzo bisogno un bisogno *umano*; il suo *idealismo* è *presunzione*, *arbitrio*, *capriccio*. E un eunuco non lusinga piú bassamente il suo despota, e non cerca con dei mezzi piú infami di eccitarne la ottusa facoltà di godimento, per carpirgli un favore, di come l'eunuco dell'industria, il produttore, per carpire la moneta d'argento o cavar fuori l'uccellino d'oro dalle tasche del prossimo cristianamente amato (ogni prodotto è un'esca con cui si vuole attirare la sostanza dell'altro, il suo denaro, ogni reale o possibile bisogno è una debolezza che condurrà la mosca nella colla: generale sfruttamento dell'essere umano comune, ché, come ogni imperfezione dell'uomo è un legame col cielo, un lato per cui il suo cuore diventa accessibile al prete, ogni suo bisogno è un'occasione per abbordare, con la piú amabile apparenza, il proprio prossimo e dirgli: amico caro, io ti dò quanto di cui abbisogni, ma tu conosci la conditio sine qua non, tu sai con quale inchiostro hai da impegnarti con me, io ti scortico quando ti procuro un godimento), si piega ai capricci piú bassi dell'altro, fa da mezzano fra questi e il suo bisogno, eccita in lui desiderî morbosi, spia ogni sua debolezza, per poi chiedere il compenso per questo affettuoso servizio. — Dall'altro lato, questa alienazione si mostra nel fatto che il raffinamento dei bisogni, e dei mezzi relativi, di una parte produce la demoralizzazione bestiale, la completa semplicità rozza e astratta del bisogno, dell'altra parte; o piuttosto essa alienazione riproduce se stessa semplicemente in senso contrario. Persino il bisogno di aria libera cessa, per l'operaio, di esser un bisogno; l'uomo torna ad abitar caverne, ma che sono ora avvelenate dai mefitici miasmi della civiltà e ch'egli occupa ormai soltanto *precariamente*, in quanto gli sono qualcosa di estraneo che gli vien meno da un giorno all'altro e da cui può esser espulso, se [*XV*] non paga, da un giorno all'altro. Questo sepolcro deve *pagarlo*. La *luminosa* dimora, che Prometeo designa in Eschilo come uno dei maggiori doni con cui ha fatto uomo il selvaggio, non c'è piú per l'operaio. La luce, l'aria etc., la piú elementare pulizia *animale* cessa di essere un bisogno per l'uomo. Il *sudiciume*, questa depravazione e corruzione dell'uomo, la *fogna* (alla lettera) della civiltà gli diventa l'*elemento in cui vive*. L'incuria totale, *innaturale*, la natura corrotta, gli diventa suo *elemento vitale*. Nessuno dei suoi sensi c'è piú, non solo nella sua guisa umana, ma nemmeno in una guisa *disumana*, cioè *bestiale*. I piú rozzi *procedimenti* (e *strumenti*) del lavoro umano riappaiono: cosí il verricello degli schiavi romani è diventato un modo di produzione e di esistenza di molti lavoratori inglesi. Non solo l'uomo non ha piú bisogni umani, anche i bisogni *animali* cessano in lui. L'irlandese conosce solo il bisogno di *mangiare*, e veramente *mangiar patate* e anzi soltanto *patate con polmone*, la peggior specie di patate. Ma Inghilterra e Francia hanno già in ogni città industriale una *piccola* Irlanda. Il selvaggio, la bestia, hanno tuttavia il bisogno della caccia, del movimento etc., della socievolezza. — La semplifi-

FM 2018-19

cazione propria della macchina e il lavoro servono a trasformare in operaio l'uomo in procinto di diventar uomo, l'uomo non ancora interamente costituito, il *fanciullo,* come l'operaio è diventato un fanciullo guastato. La macchina si adatta alla *debolezza* dell'uomo, per far dello stesso uomo *debole* una macchina. —

Come l'aumento dei bisogni e dei mezzi di soddisfarli generi la mancanza di bisogni e la mancanza di mezzi, questo lo dimostra l'economista (e il capitalista: noi in genere parliamo sempre degli *empirici* uomini di affari quando ci rivolgiamo agli economisti, che ne sono la testimonianza e sussistenza *scientifica*), lo dimostra 1) quando riduce il bisogno dell'operaio al sostentamento piú indispensabile e miserabile della vita fisica, e la sua attività al movimento meccanico piú astratto, e però dice: l'uomo non ha alcun altro bisogno né di attività né di consumo; giacché *anche* una vita cosiffatta egli la dichiara vita e esistenza *umana*; 2) quando *calcola* come norma, generale, la vita (l'esistenza) la piú *indigente* possibile: come norma generale, in quanto valida per la massa degli uomini; e fa dell'operaio un essere insensibile e senza bisogni, come fa della sua attività una mera astrazione da ogni attività, e ogni *lusso* dell'operaio gli appare riprovevole, e gli sembra un lusso tutto ciò che oltrepassa il bisogno piú astratto, si tratti di manifestazione spirituale passiva o attiva. L'economia politica, questa scienza della *ricchezza*, è quindi a un tempo la scienza della rinuncia, della penuria, del *risparmio*, e giunge in effetti a *risparmiare* all'uomo persino il *bisogno d'aria pura o di movimento* fisico. Questa scienza della mirabile industria è a un tempo scienza di *ascesi*, e il suo vero ideale è l'avaro *ascetico* ma *usuraio* e lo schiavo *ascetico* ma *produttivo*. Il suo ideale morale è l'*operaio* che porta alla cassa di risparmio parte del suo salario, ed essa ha trovato per questa sua idea favorita persino un'*arte* servile: si è portato tutto questo in modo sentimentale sulle scene. L'economia è perciò — malgrado il suo aspetto mondano e voluttuario — una scienza realmente morale, la scienza la piú morale! La volontaria rinuncia, la rinuncia alla vita e a ogni umano bisogno, è il suo assioma capitale. Meno tu mangi, bevi, compri libri, vai a teatro, al ballo, alla birreria, pensi, ami, teorizzi, canti, dipingi, fai scherma etc., e piú tu risparmi, *piú grande* fai il tuo *tesoro*, che né tarme né polvere consumano, il tuo *capitale*. Meno tu sei, meno esprimi la tua vita, e piú tu *hai*; piú è *espropriata* la tua vita, piú tesaurizzi la tua essenza alienata. Tutto [*XVI*] quanto l'economista ti toglie di vita e umanità, te lo restituisce in *denaro* e *ricchezza*, e ciò che tu non puoi lo può il tuo denaro: può mangiare, bere, andare al ballo e al teatro, si intende di arte, di scienza, di curiosità storiche, di potere politico, può viaggiare, *può* farti possessore di tutto questo, può comprare tutto questo; è la vera *potenza*.

Ma esso, ch'è tutto questo, non *può* che produrre se stesso, comprar se stesso, ché tutto il resto gli è già asservito, e quando tengo il padrone tengo il suo servo, non abbisogno del suo servo. Ogni passione, ogni attività, deve dunque finire nella *cupidigia*. All'operaio è concesso di avere solo tanto di che vivere, e di voler vivere solo per avere.

Certo, si solleva ora una controversia sul terreno dell'economia politica. Una parte (Lauderdale, Malthus etc.) raccomanda il *lusso* ed esecra il risparmio; l'altra (Say, Ricardo etc.) raccomanda il risparmio ed esecra il lusso. Ma l'una confessa che vuole il lusso per produrre *lavoro* (cioè il risparmio assoluto), e l'altra confessa che raccomanda il risparmio per produrre *ricchezza*, cioè il lusso. La prima ha l'idea *romantica* che non l'avarizia soltanto debba determinare il consumo da parte dei ricchi, e contraddice le sue proprie leggi quando spaccia immediatamente la *prodigalità* per un mezzo di arricchimento; e dall'altra parte le viene dimostrato seriamente e particolareggiatamente che, con la prodigalità, io riduco il mio *avere* e non lo aumento.

L'altra parte commette l'ipocrisia di non confessare che proprio l'umore, l'idea capricciosa, decide la produzione; essa dimentica i « bisogni raffinati »; dimentica che senza consumo non sarebbe prodotto nulla, dimentica che la produzione per la concorrenza non può diventare che produzione vieppiú multiforme e di generi di lusso; dimentica che, per lei, è l'uso che determina il valore della cosa, e che è la moda che determina l'uso; ed essa, che desidera di veder prodotto solo « qualcosa di utile », dimentica tuttavia che la produzione di troppe cose utili genera troppa popolazione *inutile*. Entrambe le parti si dimenticano che prodigalità e risparmio, lusso e privazione, ricchezza e povertà si equivalgono.

Ma non soltanto i tuoi sensi immediati del mangiare etc., tu devi risparmiare: anche la partecipazione a interessi generali, la pietà, la confidenza etc., anche tutto questo devi risparmiarti, se vuoi esser uomo economico; se non vuoi andar in malora dietro illusioni.

Tu devi render *venale*, cioè utile, tutto ciò ch'è tuo. Quando io chiedo all'economista se obbedisco alle leggi economiche quando traggo denaro dall'abbandono o messa in vendita del mio corpo al piacere di estranei (l'operaio delle fabbriche francesi chiama ennesima ora di lavoro la prostituzione della moglie e della figlia, com'è

FM 2018-19

letteralmente vero), o se agisco economicamente allorché vendo un amico ai marocchini (in tutti i paesi civili ha luogo la vendita diretta di uomini nella forma di commercio dei coscritti etc.), l'economista mi risponde: tu non agisci contro le mie leggi, ma vedi che cosa dice la mia signora cugina la morale e che cosa dice la cugina la religione; la mia morale e la mia religione *economiche* non hanno nulla da obiettarti, ma —. Ma a chi devo ormai credere? All'economia o alla morale? La morale dell'economia è il *guadagno*, il lavoro e la parsimonia, la sobrietà, ma l'economia politica mi promette di soddisfare i miei bisogni. L'economia della morale è la ricchezza di coscienza, di virtú etc.: ma come posso esser virtuoso se io non sono? come posso avere una buona coscienza se io non so? L'alienazione, nella sua essenza, implica che ogni sfera mi imponga una norma diversa e antitetica, una la morale, un'altra l'economia politica, perché ciascuna è una determinata alienazione dell'uomo e [*XVII*] fissa una particolare cerchia dell'attività sostanziale estraniata e si comporta come estranea rispetto all'altra estraniazione. Cosí il sig. *Michel Chevalier* rinfaccia a Ricardo di astrarre dalla morale. Ma Ricardo lascia che l'economia politica parli la propria lingua, e se questa non è morale Ricardo non ci ha colpa. Il sig. Chevalier astrae dall'economia politica, in quanto moraleggia; ma astrae necessariamente e realmente dalla morale, in quanto fa dell'economia politica. Tuttavia, la relazione dell'economia politica alla morale, se non è arbitraria, accidentale, e quindi infondata e ascientifica, se non è ridotta a un'*apparenza,* ma bensí intesa come *essenziale*, può esser soltanto la relazione delle leggi dell'economia politica alla morale. Se questa relazione non ha luogo, o piuttosto ha luogo il contrario, che colpa ne ha Ricardo? Del resto, l'antitesi di economia politica e morale è solo un'*apparenza*, ed è un'antitesi e non lo è. L'economia politica le leggi morali le esprime semplicemente a *sua guisa*.

La mancanza di bisogni, in quanto principio dell'economia politica, si mostra *nel modo piú luminoso* nella *teoria della popolazione*. Ci sono *troppi* uomini. Persino l'esistenza umana è un puro lusso, e se l'operaio è *morale* (Mill [1] propone degli elogi pubblici per coloro che si mostrano continenti sotto il rispetto sessuale, e dei biasimi pubblici per quelli che peccano contro questa infecondità del matrimonio...: e non è questa una morale ascetica?), l'operaio sarà *economo* nel generare. La produzione di uomini appare una calamità pubblica. —

Il significato che la produzione ha per i ricchi si mostra *palesemente* nel significato ch'essa ha per i poveri; in alto la espressione ne è sempre delicata, dissimulata, ambigua, un'apparenza; in basso è grossolana, aperta, schietta, sostanziale. E il *rozzo* bisogno dell'operaio è una fonte assai maggiore di profitto che quello *delicato* del ricco. Le abitazioni-sottosuolo londinesi rendono ai loro proprietari piú dei palazzi, cioè sono una *ricchezza maggiore*, e dunque, per parlare il linguaggio dell'economia politica, una maggiore ricchezza *sociale*. —

E come l'industria specula sul raffinamento dei bisogni, specula parimente sulla loro *grossolanità*, sulla loro grossolanità prodotta artificialmente, il cui vero spirito quindi è l'*autostordimento*, questa *apparente* soddisfazione del bisogno, questa civiltà *dentro* la rozza barbarie del bisogno: le liquorerie inglesi sono perciò *simboliche* rappresentazioni della proprietà privata. Il loro *lusso* è indice del vero rapporto del lusso industriale, e della ricchezza, con l'uomo. A ragione sono anche gli unici divertimenti domenicali popolari trattati dalla polizia inglese almeno con indulgenza.

Abbiamo già veduto come l'economista stabilisca l'unità di lavoro e capitale in vario modo: 1) Il capitale è *lavoro accumulato*; 2) la determinazione del capitale entro la produzione: in parte, riproduzione del capitale con profitto; in parte capitale come materia prima (materiali del lavoro); in parte come *strumento lavorativo* esso stesso — ché la macchina è capitale identificato immediatamente col lavoro — esso è *lavoro produttivo*; 3) l'operaio è un capitale; 4) il salario dell'operaio fa parte del costo del capitale; 5) rispetto all'operaio il lavoro è la riproduzione del suo capitale vitale; 6) rispetto al capitalista è un momento dell'attività del suo capitale.

Infine 7) l'economista suppone un'unità primitiva dei due come unità di capitalista e operaio, e questo è il paradisiaco stato originario. Come questi due momenti [*XIX*] si scontrino, quasi persone, ciò è per l'economista un fatto *accidentale* e però spiegabile solo esteriormente. (Vedi Mill) [1]. —

Le nazioni che sono ancora abbagliate dello splendore materiale dei metalli nobili, e perciò sono feticiste della valuta metallica, non sono ancora perfette nazioni capitalistiche. Contrasto fra Francia e

[1] James Mill, *Eléments d'économie politique* [trad. franc. di J. T. Parisot], Paris, 1823, p. 10 sgg.

[1] Op. cit., p. 59 sgg.

FM 2018-19

Inghilterra. Nel *feticismo*, ad es., si mostra quanto la soluzione di un enigma teorico sia còmpito della pratica, e sia praticamente mediata, e come la vera pratica sia la condizione di una reale e positiva teoria. La coscienza sensibile del feticista è diversa da quella del greco, perché la sua esistenza sensibile è ancora diversa. L'astratta inimicizia fra sensi e spirito è inevitabile fintanto che non si produca dal lavoro proprio dell'uomo il senso umano per la natura, il senso umano della natura, dunque anche il senso *naturale* dell'*uomo*.

L'*eguaglianza* non è altro che il tedesco Io = Io, tradotto in forma francese, cioè politica. L'eguaglianza come *fondamento*[1] del comunismo è la sua fondazione *politica*, ed è lo stesso che se il tedesco giustificasse il comunismo in quanto concezione dell'uomo quale *generale autocoscienza*. S'intende che la soppressione dell'estraniazione accade sempre partendo dalla forma di estraniazione ch'è la potenza *dominante*; in Germania l'*autocoscienza*, in Francia l'*eguaglianza* perché [domina] la politica, in Inghilterra è il reale, materiale, bisogno *pratico*, che si commisura solo a se stesso. Da questo punto è da criticare e legittimare Proudhon.

Quando noi designiamo ancora il *comunismo* stesso, perché negazione della negazione, come appropriazione dell'essenza umana, che si media seco stessa attraverso la negazione della proprietà privata, e quindi non ancora *vera* posizione, cominciante da se stessa, ma cominciante piuttosto dalla proprietà privata [.....][2].

L'alienazione della vita umana resta, e resta un'alienazione tanto piú grande quanto piú si abbia coscienza di essa come tale: se può esser consumata, lo è soltanto mediante il comunismo messo in opera.

Per sopprimere il *pensiero* della proprietà privata basta del tutto il comunismo *pensato*. Per sopprimere la reale proprietà privata ci vuole una *reale* azione comunista. La storia la recherà, e quel movimento, che nel *pensiero* sappiamo già come tale che sopprime se stesso, nella realtà percorrerà un processo molto aspro e lungo. Ma dobbiamo considerare come un reale progresso il fatto di aver acquistato, fin dal principio, coscienza tanto del limite che dello scopo del movimento storico, e una coscienza che sorpassa esso movimento. — —

Quando *operai* comunisti si riuniscono, loro scopo è innanzi tutto la dottrina, la propaganda etc. Ma al tempo stesso acquistano con ciò un nuovo bisogno, il bisogno della società, e quel che appare un mezzo diventa uno scopo. Questo movimento pratico lo si vede nei suoi risultati piú splendidi quando si osservano degli ouvriers socialisti francesi riuniti. Fumare, bere, mangiare etc., non sono piú ivi mezzi di unione o associativi: la società, l'unione, la conversazione, che la loro società ha per scopo, bastano loro, la fraternità umana non è una frase, ma la verità presso di loro, e la nobiltà dell'umanità ci splende incontro da quelle figure indurite dal lavoro.

[1] *Grund.*

[2] La pagina è in gran parte lacerata e restano frammenti di frasi che non dànno un senso coerente (v. p. 134 della *Gesamtausgabe*).

[1] *Stand.*

FM 2018-19

GLOSSE MARGINALI AL PROGRAMMA
DEL PARTITO OPERAIO TEDESCO

I

1. «Il lavoro è la fonte di ogni ricchezza e di ogni civiltà *e poiché* un lavoro utile è possibile solo nella società e mediante la società, il reddito del lavoro appartiene integralmente, a ugual diritto, a tutti i membri della società.»

Prima parte del paragrafo: «Il lavoro è la fonte di ogni ricchezza e di ogni civiltà».

Il lavoro *non è la fonte* di ogni ricchezza. La *natura* è la fonte dei valori d'uso (e in questi consiste la ricchezza effettiva!) altrettanto quanto il lavoro, che, a sua volta, è soltanto la manifestazione di una forza naturale, la forza-lavoro umana.

Quella frase si trova in tutti i sillabari, e in tanto è giusta, in quanto è *sottinteso* che il lavoro si esplica con i mezzi e con gli oggetti che si convengono. Ma un programma socialista non può permettere a tali espressioni borghesi di sottacere le *condizioni* che sole dànno loro un senso. E il lavoro dell'uomo diventa fonte di valori d'uso, e quindi anche di ricchezza, in quanto l'uomo è fin dal principio in rapporto, come proprietario, con la natura, fonte di tutti i mezzi e oggetti di lavoro, e li tratta come cosa che gli appartiene. I borghesi hanno buoni motivi per attribuire al lavoro una *forza creatrice soprannaturale*; perché proprio dal fatto che il lavoro ha nella natura la sua condizione deriva che l'uomo, il quale non ha altra proprietà all'infuori della sua forza-lavoro, deve essere, in

FM 2018-19

tutte le condizioni di società e di civiltà, lo schiavo degli altri uomini che si sono resi proprietari delle condizioni materiali del lavoro. Egli può lavorare solo col loro permesso, e quindi può vivere solo col loro permesso.

Lasciamo ora la proposizione come sta e come corre, o piuttosto come zoppica. Che cosa se ne sarebbe atteso come conseguenza? Evidentemente questo:

«Poiché il lavoro è la fonte di ogni ricchezza, anche nella società nessuno si può appropriare ricchezza se non come prodotto del lavoro. Se dunque non lavora egli stesso, vuol dire che vive del lavoro altrui e che si appropria anche la sua *cultura* a spese del lavoro altrui».

Invece di questo, col giro di parole «*e poiché*» viene aggiunta una seconda proposizione per trarre una conclusione da essa e non dalla prima.

Seconda parte del paragrafo: «Un lavoro utile è possibile solo nella società e mediante la società».

Secondo la prima proposizione il lavoro era la fonte di ogni ricchezza e di ogni civiltà, e quindi nessuna società era possibile senza lavoro. Ora veniamo a sapere, viceversa, che nessun lavoro «utile» è possibile senza società.

Si sarebbe potuto dire a egual ragione che solo nella società un lavoro inutile, e persino dannoso alla società stessa, può diventare un cespite di guadagno, che solo nella società si può vivere di ozio, ecc. ecc.; si sarebbe potuto, in breve, copiare tutto Rousseau.

E che cosa è lavoro «utile»? Solo il lavoro che porta l'effetto utile voluto, s'intende. Un selvaggio – e l'uomo è un selvaggio, appena ha cessato di essere una scimmia – che abbatte un animale con un sasso, che raccoglie frutti, ecc., compie un lavoro «utile».

In terzo luogo: la conclusione: «E poiché un lavoro utile è possibile solo nella società e mediante la società, il frutto del lavoro appartiene integralmente, a ugual diritto, a tutti i membri della società».

Bella conclusione! Se il lavoro utile è possibile solo nella società e mediante la società, il frutto del lavoro appartiene alla società, e al singolo lavoratore ne tocca solo quel tanto che non è necessario per mantenere la «condizione» del lavoro, la società.

Infatti questa proposizione è stata sostenuta in ogni tempo *dai difensori del regime sociale di volta in volta esistente*. In prima linea vengono le pretese del governo, con tutto ciò che gli sta appiccicato, perché esso è l'organo della società per il mantenimento dell'ordine sociale; indi vengono le pretese delle diverse specie di proprietà privata, poiché le diverse specie di proprietà privata sono le basi della società, e così via. Si vede che simili frasi vuote si possono girare e rigirare come si vuole.

La prima e la seconda parte del paragrafo hanno qualche costrutto sensato solo in questa redazione:

«Il lavoro diventa fonte della ricchezza e della civiltà solo come lavoro sociale» o, ciò che è lo stesso, «nella società e mediante la società».

Questa proposizione è indiscutibilmente esatta, perché se anche il lavoro isolato (premesse le sue condizioni oggettive) può creare valori d'uso, esso non può creare né ricchezza né civiltà.

Ma ugualmente inoppugnabile è l'altra proposizione:

«Nella misura in cui il lavoro si sviluppa socialmente e mediante tale sviluppo diviene fonte di ricchezza e di civiltà, si sviluppano povertà e abbandono dal lato dell'operaio, ricchezza e civiltà dal lato di chi non lavora».

Questa è la legge di tutta la storia sinora decorsa. Quindi, invece di fare delle frasi generiche su «*il* lavoro» e su «*la* società», bisogna dimostrare qui concretamente come nell'odierna società capitalistica si sono finalmente costituite le condizioni materiali ecc. che abilitano e obbligano gli operai a spezzare quella maledizione sociale.

Ma in realtà l'intero paragrafo, sbagliato nella forma e nel contenuto, è stato inserito soltanto per poter iscrivere come parola d'ordine in cima alla bandiera del partito la formula di Lassalle sul «reddito integrale del lavoro». Tornerò in seguito sul «reddito del lavoro», sull'«uguale diritto», ecc., poiché la stessa cosa ritorna in forma un po' diversa.

2. «Nella società presente i mezzi di lavoro sono monopolio della classe dei capitalisti. La dipendenza della classe operaia da ciò determinata è la causa della miseria e dell'asservimento in tutte le forme.»

Questa proposizione, presa dallo statuto internazionale è, in questa edizione «corretta», errata.

Nella società presente i mezzi di lavoro sono monopolio dei proprietari fondiari (il monopolio della proprietà fondiaria è anzi

FM 2018-19

base del monopolio del capitale) *e* dei capitalisti. Lo statuto internazionale non menziona nel passo relativo né l'una né l'altra classe dei monopolizzatori. Esso parla del «*monopolio dei mezzi di lavoro, cioè delle fonti dell'esistenza*». L'aggiunta «*fonti dell'esistenza*» mostra a sufficienza che la terra è inclusa nei mezzi di lavoro.

La correzione fu apportata perché Lassalle, per ragioni ora universalmente note, attaccava *solo* la classe dei capitalisti, non i proprietari fondiari. In Inghilterra il capitalista, per lo più, non è neppure proprietario del terreno su cui sorge la sua fabbrica!

3. «L'emancipazione del lavoro richiede la elevazione dei mezzi di lavoro a proprietà comune della società e l'organizzazione collettiva di tutto il lavoro con giusta ripartizione del reddito del lavoro.»

«Elevazione dei mezzi di lavoro a proprietà comune» vorrà certo dire «trasformazione in proprietà comune»; ma la cosa è d'importanza secondaria.

Che cosa è «*reddito del lavoro*»? Il prodotto del lavoro o il suo valore? E, nell'ultimo caso, il valore complessivo del prodotto o solo quella parte di valore, che il lavoro ha aggiunto al valore dei mezzi di produzione consumati?

«Reddito del lavoro» è una rappresentazione vaga, che Lassalle ha messo al posto di concetti economici determinati.

Che cosa è «giusta ripartizione»?

Non affermano i borghesi che l'odierna ripartizione è «giusta»? E non è essa in realtà l'unica ripartizione «giusta» sulla base dell'odierno modo di produzione? Sono i rapporti economici regolati da concetti giuridici oppure non derivano, al contrario, i rapporti giuridici da quelli economici? Non hanno forse i membri delle sètte socialiste le più diverse concezioni della «giusta» ripartizione?

Per sapere che cosa si deve intendere in questo caso sotto la frase «giusta ripartizione», dobbiamo considerare il primo paragrafo insieme a questo. Quest'ultimo paragrafo suppone una società in cui «i mezzi di lavoro sono proprietà comune e tutto il lavoro complessivo è organizzato su una base collettiva», e nel primo paragrafo vediamo che «il reddito integrale del lavoro appartiene integralmente, a ugual diritto, a tutti i membri della società».

«A tutti i membri della società»? Anche a quelli che non lavorano? E dove rimane allora il «reddito integrale del lavoro»? Solo

ai membri della società che lavorano? E dove rimane, allora, «l'ugual diritto» di tutti i membri della società?

Ma «tutti i membri della società» e «l'ugual diritto» sono evidentemente solo modi di dire. Il nocciolo sta nel fatto che in questa società comunista ogni operaio deve ricevere un lassalliano «reddito del lavoro» «integrale».

Se prendiamo, in primo luogo, la parola «reddito del lavoro» nel senso del prodotto del lavoro, il reddito collettivo del lavoro è il *prodotto sociale complessivo.*

Ma da questo si deve detrarre:

Primo: la copertura per reintegrare i mezzi di produzione consumati.

Secondo: una parte supplementare per l'estensione della produzione.

Terzo: un fondo di riserva o di assicurazione contro infortuni, danni causati da avvenimenti naturali, ecc.

Queste detrazioni dal «reddito integrale del lavoro» sono una necessità economica, e la loro entità deve essere determinata in base ai mezzi e alle forze presenti, in parte con un calcolo di probabilità, ma non si possono in alcun modo calcolare in base alla giustizia.

Rimane l'altra parte del prodotto complessivo, destinata a servire come mezzo di consumo.

Prima di arrivare alla ripartizione individuale, anche qui bisogna detrarre:

Primo: *le spese generali d'amministrazione che non sono pertinenti alla produzione.*

Questa parte è ridotta sin dall'inizio nel modo più considerevole, in confronto alla società attuale, e si ridurrà nella misura in cui la nuova società si verrà sviluppando.

Secondo: *ciò che è destinato alla soddisfazione collettiva di bisogni*, come scuole, istituzioni sanitarie, ecc.

Questa parte aumenta sin dall'inizio notevolmente rispetto alla società attuale e aumenterà nella misura in cui la nuova società si verrà sviluppando.

Terzo: *un fondo per gli inabili al lavoro*, ecc., in breve ciò che oggi appartiene alla cosiddetta assistenza ufficiale dei poveri.

Soltanto ora arriviamo a quella «ripartizione», che è la sola che, sotto l'influenza di Lassalle, grettamente viene presa in considera-

FM 2018-19

zione dal programma, cioè a quella parte dei mezzi di consumo che viene ripartita tra i produttori individuali della comunità.

Il «reddito integrale del lavoro» si è già nel frattempo cambiato nel reddito del lavoro «ridotto», benché ciò che viene sottratto al produttore nella sua qualità di individuo privato gli torni a vantaggio direttamente o indirettamente nella sua qualità di membro della società.

Come è scomparsa la frase del «reddito integrale del lavoro», scompare ora la frase del «reddito del lavoro» in generale.

All'interno della società collettivista, fondata sulla proprietà comune dei mezzi di produzione, i produttori non scambiano i loro prodotti; tanto meno il lavoro trasformato in prodotti appare qui *come valore* di questi prodotti, come una proprietà oggettiva da essi posseduta, poiché ora, in contrapposto alla società capitalistica, i lavori individuali non esistono più come parti costitutive del lavoro complessivo attraverso un processo indiretto, ma in modo diretto. L'espressione «reddito del lavoro», che anche oggi è da respingere a causa della sua ambiguità, perde così ogni senso.

Quella con cui abbiamo da far qui, è una società comunista, non come si *è sviluppata* sulla propria base, ma viceversa, come *emerge* dalla società capitalistica; che porta quindi ancora sotto ogni rapporto, economico, morale, spirituale, le «macchie» della vecchia società dal cui seno essa è uscita. Perciò il produttore singolo riceve – dopo le detrazioni – esattamente ciò che le dà. Ciò che egli ha dato alla società è la sua quantità individuale di lavoro. Per esempio: la giornata di lavoro sociale consta della somma delle ore di lavoro individuale; il tempo di lavoro individuale del singolo produttore è la parte della giornata di lavoro sociale fornita da lui, la sua partecipazione alla giornata di lavoro sociale. Egli riceve dalla società uno scontrino da cui risulta che egli ha prestato tanto lavoro (dopo la detrazione del suo lavoro per i fondi comuni), e con questo scontrino egli ritira dal fondo sociale tanti mezzi di consumo quanto costa il lavoro corrispondente. La stessa quantità di lavoro che egli ha dato alla società in una forma, la riceve in un'altra.

Domina qui evidentemente lo stesso principio che regola lo scambio delle merci in quanto è scambio di cose di valore uguale. Contenuto e forma sono mutati, perché, cambiate le circostanze, nessuno può dare niente all'infuori del suo lavoro, e perché d'altra parte niente può passare in proprietà del singolo all'infuori dei mezzi di consumo individuali. Ma per ciò che riguarda la ripartizione di questi ultimi tra i singoli produttori, domina lo stesso principio che nello scambio di equivalenti di merci: si scambia una quantità di lavoro in una forma contro una uguale quantità in un'altra.

L'*uguale diritto* è qui perciò ancora sempre, secondo il principio, il *diritto borghese*, benché principio e pratica non si azzuffino più, mentre lo scambio di equivalenti, nello scambio merci, esiste solo *nella media*, non per il caso singolo.

Nonostante questo progresso, questo *ugual diritto* reca ancor sempre un limite borghese. Il diritto dei produttori è *proporzionale* alle loro prestazioni di lavoro, l'uguaglianza consiste nel fatto che esso viene misurato con *una misura uguale*, il lavoro.

Ma l'uno è fisicamente o moralmente superiore all'altro, e fornisce quindi nello stesso tempo più lavoro, oppure può lavorare durante un tempo più lungo; e il lavoro, per servire come misura, dev'essere determinato secondo la durata o l'intensità, altrimenti cesserebbe di essere misura. Questo diritto *uguale* è un diritto disuguale per lavoro disuguale. Esso non riconosce nessuna distinzione di classe, perché ognuno è soltanto operaio come tutti gli altri, ma riconosce tacitamente la ineguale attitudine individuale, e quindi capacità di rendimento, come privilegi naturali. *Esso è perciò, pel suo contenuto, un diritto della disuguaglianza, come ogni diritto.* Il diritto può consistere soltanto, per sua natura, nell'applicazione di una uguale misura; ma gli individui disuguali (e non sarebbero individui diversi se non fossero disuguali) sono misurabili con uguale misura solo in quanto vengono sottomessi a un uguale punto di vista, in quanto vengono considerati soltanto secondo un lato *determinato*: per esempio, nel caso dato, *soltanto come operai*, e si vede in loro soltanto questo, prescindendo da ogni altra cosa. Inoltre: un operaio è ammogliato, l'altro no; uno ha più figli dell'altro, ecc. ecc. Supposti uguali il rendimento e quindi la partecipazione al fondo di consumo sociale, l'uno riceve dunque più dell'altro, l'uno è più ricco dell'altro e così via. Per evitare tutti questi inconvenienti, il diritto, invece di essere uguale, dovrebbe essere disuguale.

Ma questi inconvenienti sono inevitabili nella prima fase della società comunista, quale è uscita, dopo i lunghi travagli del parto,

FM 2018-19

dalla società capitalistica. Il diritto non può essere mai più elevato della configurazione economica e dello sviluppo culturale, da essa condizionato, della società.

In una fase più elevata della società comunista, dopo che è scomparsa la subordinazione asservitrice degli individui alla divisione del lavoro, e quindi anche il contrasto fra lavoro intellettuale e fisico; dopo che il lavoro non è divenuto soltanto mezzo di vita, ma anche il primo bisogno della vita; dopo che con lo sviluppo onnilaterale degli individui sono cresciute anche le forze produttive e tutte le sorgenti della ricchezza collettiva scorrono in tutta la loro pienezza, solo allora l'angusto orizzonte giuridico borghese può essere superato, e la società può scrivere sulle sue bandiere: Ognuno secondo le sue capacità; a ognuno secondo i suoi bisogni!

Mi sono occupato ampiamente del «reddito integrale del lavoro» da una parte e dall'altra parte dell'«ugual diritto», della «giusta ripartizione», per mostrare che delitto si compie allorché, da un lato, si vogliono nuovamente imporre come dogmi al nostro partito concetti, che in un certo momento avevano un senso, ma ora sono diventati rigatteria di frasi antiquate; e, dall'altro lato, quanto la concezione realistica, così faticosamente fatta acquisire al partito ma che ora si è radicata in esso, viene di nuovo deformata con fandonie ideologiche di carattere giuridico e simili, così correnti tra i democratici, e fra i socialisti francesi.

Prescindendo da quanto si è detto sin qui, era soprattutto sbagliato fare della cosiddetta *ripartizione* l'essenziale e porre su di essa l'accento principale.

La ripartizione degli oggetti di consumo è ogni volta soltanto conseguenza della ripartizione delle condizioni di produzione. Ma quest'ultima ripartizione è un carattere del modo stesso di produzione. Il modo di produzione capitalistico, per esempio, poggia sul fatto che le condizioni oggettive della produzione sono a disposizione dei non operai sotto forma di proprietà del capitale e proprietà della terra, mentre la massa è soltanto proprietaria della condizione personale della produzione, della forza-lavoro. Essendo gli elementi della produzione così ripartiti, ne deriva da sé l'odierna ripartizione dei mezzi di consumo. Se le condizioni di produzione oggettive sono proprietà collettiva degli operai stessi, ne deriva ugualmente una ripartizione dei mezzi di consumo diversa dall'attuale. Il socialismo volgare ha preso dagli economisti bor-

ghesi (e, a sua volta, una parte della democrazia l'ha ripresa dal socialismo volgare) l'abitudine di considerare e trattare la distribuzione come indipendente dal modo di produzione, e perciò di rappresentare il socialismo come qualcosa che si muova principalmente sul perno della distribuzione. Dopo che il rapporto reale è stato da molto tempo messo in chiaro, perché ritornare indietro?

4. «L'emancipazione del lavoro dev'essere l'opera della classe operaia, di fronte alla quale tutte le altre classi costituiscono *soltanto una massa reazionaria.*»

La prima strofe è presa dalle parole introduttive degli statuti internazionali, ma in forma «corretta». Ivi si dice: «L'emancipazione della classe operaia, dev'essere opera degli operai stessi». Qui invece «la classe operaia» ha da liberare... che cosa? «Il lavoro.» Capisca chi può.

In cambio l'antistrofe è una citazione lassalliana della più bell'acqua: «di fronte alla quale (alla classe operaia) tutte le altre classi costituiscono *soltanto una massa reazionaria*».

Nel *Manifesto comunista* si dice:

«Di tutte le classi, che oggi stanno di fronte alla borghesia, solo il proletariato è una *classe veramente rivoluzionaria*. Le altre classi decadono e periscono con la grande industria, mentre il proletariato ne è il prodotto più genuino».

La borghesia è concepita qui come classe rivoluzionaria – in quanto organizzatrice della grande industria – rispetto alle classi feudali e ai ceti medi, i quali vogliono difendere tutte le posizioni sociali che sono l'immagine di modi di produzione antiquati. Queste ultime classi non costituiscono dunque *insieme alla borghesia* solo una massa reazionaria.

D'altra parte il proletariato è rivoluzionario rispetto alla borghesia, perché, cresciuto egli stesso sul terreno della grande industria, si sforza di strappare alla produzione il carattere capitalistico, che la borghesia cerca di eternare. Ma il *Manifesto* aggiunge che «i ceti medi... diventano rivoluzionari in vista del loro imminente passaggio al proletariato».

Anche da questo punto di vista è dunque un assurdo affermare che essi costituiscano insieme alla borghesia e, per giunta, ai feudali «solo una massa reazionaria» rispetto alla classe operaia.

FM 2018-19

Nelle ultime elezioni si è forse detto agli artigiani, ai piccoli industriali, ecc. e ai *contadini*: di fronte a noi voi costituite insieme ai borghesi e ai feudali soltanto una massa reazionaria?

Lassalle sapeva a memoria il *Manifesto comunista*, come i suoi fedeli le scritture sacre redatte da lui. Se egli dunque lo ha falsato in modo così grossolano, ciò è stato fatto soltanto allo scopo di giustificare la sua alleanza con gli avversari assolutisti e feudali contro la borghesia.

Nel paragrafo che stiamo esaminando, inoltre, il suo aforisma viene tirato per i capelli, senza alcun nesso con la citazione caricaturale dello statuto internazionale. Si tratta dunque qui semplicemente di un'impertinenza, e tale da non dispiacere al signor Bismarck; una di quelle sguaiataggini a buon mercato, che sono la merce del Marat di Berlino.

5. «La classe operaia opera per la propria liberazione anzitutto *nell'ambito dell'odierno Stato nazionale*, consapevole che il necessario risultato del suo sforzo, che è comune ai lavoratori di tutti i paesi civili, sarà l'affratellamento internazionale dei popoli.»

In opposizione al *Manifesto comunista* e a tutto il socialismo precedente, Lassalle aveva concepito il movimento operaio dal più angusto punto di vista nazionale. Lo si segue in questo, e dopo l'azione dell'Internazionale! S'intende da sé, che per poter avere, in genere, la possibilità di combattere, la classe operaia si deve organizzare nel proprio paese, in casa propria, *come classe*, e che l'interno di ogni paese è il campo immediato della sua lotta. Per questo la sua lotta di classe è nazionale, come dice il *Manifesto comunista*, non per il contenuto, ma «per la forma». Ma «l'ambito dell'odierno Stato nazionale», per esempio del Reich tedesco, si trova, a sua volta, economicamente «nell'ambito» del mercato mondiale, politicamente «nell'ambito» del sistema degli Stati. Anche il primo commerciante che capiti sa che il commercio tedesco è al tempo stesso commercio estero, e la grandezza del signor Bismarck consiste appunto in una specie di politica *internazionale*.

E a che cosa il Partito operaio tedesco riduce il suo internazionalismo? Alla coscienza che il risultato del suo sforzo «sarà l'*affratellamento internazionale dei popoli*», frase presa a prestito dalla borghese Lega per la libertà e per la pace, e che deve passare co-

me equivalente dell'affratellamento internazionale delle classi operaie nella lotta comune contro le classi dominanti e i loro governi. Nemmeno una parola, dunque, *delle funzioni internazionali* della classe operaia tedesca! E a questo modo essa dovrebbe render la pariglia alla propria borghesia, già affratellata, contro di essa, con la borghesia di tutti gli altri paesi, e alla politica di cospirazione internazionale del signor Bismarck.

In realtà la professione di fede internazionalista del programma è *infinitamente* al di sotto perfino di quella del partito del libero scambio. Anche questo partito sostiene che il risultato del suo sforzo è «l'affratellamento internazionale dei popoli». Ma esso *fa* anche qualche cosa per rendere internazionale il commercio e non si accontenta affatto della consapevolezza che tutti i popoli, nel proprio paese, a casa loro, fanno del commercio.

L'attività internazionale delle classi lavoratrici non dipende in alcun modo dall'esistenza della *Associazione internazionale degli operai*. Questa fu soltanto il primo tentativo di creare un organo centrale di quella attività; tentativo che, per l'impulso che dette, ebbe un risultato permanente, ma, nella *sua prima forma storica*, non poteva più essere continuato a lungo dopo la caduta della Comune di Parigi.

La *Norddeutsche*[1] di Bismarck aveva completamente ragione quando annunciava, a soddisfazione del suo padrone, che il Partito operaio tedesco aveva abiurato, nel nuovo programma, l'internazionalismo.

II

«Prendendo le mosse da questi princìpi, il Partito operaio tedesco si sforza di raggiungere con tutti i mezzi legali lo *Stato libero* – e – la società socialista; abolizione del sistema del salario *con la legge bronzea del salario* – e – dello sfruttamento sotto ogni aspetto; l'eliminazione di ogni disuaglianza sociale e politica.»

Sullo Stato «libero» ritornerò più tardi.

Dunque, per l'avvenire, il Partito operaio tedesco dovrà credere alla «legge bronzea del salario» di Lassalle! Perché essa non va-

[1] [Quotidiano filogovernativo pubblicato a Berlino.]

FM 2018-19

da perduta, si commette l'assurdo di parlare della «eliminazione del sistema del salario» (e si doveva dire: sistema del lavoro salariato) «*con* la legge bronzea del salario». Se elimino il lavoro salariato, elimino naturalmente anche le sue leggi, siano esse «bronzee» o spugnose. Ma la lotta di Lassalle contro il lavoro salariato si aggira quasi esclusivamente attorno a questa cosiddetta legge. Ma per provare, dunque, che la setta lassalliana ha vinto, si deve eliminare il «sistema del salario *con* la legge bronzea del salario» e non senza di essa.

Della «legge bronzea del salario», com'è noto, a Lassalle non appartiene che la parola «bronzea», che egli ha preso a prestito dalle «eterne, bronzee, grandi leggi» di Goethe. La parola *bronzea* è un sigillo con cui gli ortodossi si riconoscono tra di loro. Ma se accetto la legge con l'impronta di Lassalle, e perciò nel senso che egli le ha dato, debbo accettarla anche con la sua giustificazione. E quale è questa giustificazione? Come ha dimostrato Lange subito dopo la morte di Lassalle, è la teoria della popolazione di Malthus (predicata dallo stesso Lange). Ma se questo è esatto io *non* posso eliminare la legge, se anche elimino cento volte il sistema del lavoro salariato, perché in questo caso la legge non regola soltanto il sistema del lavoro salariato, ma *ogni* sistema sociale. Ed è precisamente poggiandosi su questo che gli economisti hanno dimostrato da cinquant'anni e più che il socialismo non può eliminare la miseria essendo questa di *origine naturale*, ma può solo *renderla generale*, distribuirla contemporaneamente su tutta la superficie della società!

Ma tutto questo non è la cosa principale. *Prescindendo* completamente dalla *errata* formulazione della legge da parte di Lassalle, il vero rivoltante regresso consiste in questo:

Dopo la morte di Lassalle si è fatta strada nel *nostro* partito la cognizione scientifica che il *salario* non è ciò che *sembra* essere, cioè il *valore* e rispettivamente il *prezzo del lavoro*, ma solo una forma mascherata del *valore*, rispettivamente del *prezzo della forza-lavoro*. Con ciò tutta la vecchia concezione borghese del salario, come la critica finora diretta contro di essa, è stata una volta per sempre gettata a mare e si è messo in chiaro che l'operaio salariato ha il permesso di lavorare per la sua propria vita, cioè di *vivere*, solo in quanto lavora, per un certo tempo, gratuitamente, per il capitalista (e quindi anche per quelli che insieme col capitalista consumano il plusvalore); che tutto il sistema di produzione capitalistico muove attorno al problema di prolungare questo lavoro gratuito prolungando la giornata di lavoro o sviluppando la produttività, cioè con una maggiore tensione della forza-lavoro, ecc.; che dunque il sistema del lavoro salariato è un sistema di schiavitù, e di una schiavitù che diventa sempre più dura nella misura in cui si sviluppano le forze produttive sociali del lavoro, tanto se l'operaio è pagato meglio, quanto se è pagato peggio. E dopo che questo criterio si è fatto sempre più strada nel nostro partito, si ritorna ai dogmi di Lassalle, benché ormai si debba sapere che Lassalle *non sapeva* che cosa fosse il salario, ma, seguendo gli economisti borghesi, prendeva la parvenza per la sostanza della cosa.

È come se tra gli schiavi venuti finalmente a capo del mistero della schiavitù e diventati ribelli, uno schiavo prigioniero di concetti antiquati scrivesse nel programma della ribellione: la schiavitù dev'essere abolita, perché il sostentamento degli schiavi nel sistema della schiavitù non può sorpassare un certo massimo poco elevato!

Il semplice fatto che i rappresentanti del nostro partito sono stati capaci di commettere un così enorme attentato alle convinzioni diffuse nella massa del partito, mostra da solo con quale insolente leggerezza, con quale mancanza di coscienza essi si sono accinti alla redazione del programma di compromesso!

Invece dell'indeterminata frase conclusiva del paragrafo «l'eliminazione di ogni disuaglianza politica e sociale», si doveva dire: che con l'abolizione delle differenze di classe, scompaiono da sé tutte le disuguaglianze sociali e politiche che ne derivano.

III

«Il Partito operaio tedesco, *per avviare la soluzione della questione sociale*, chiede l'istituzione di cooperative di produzione con *l'assistenza dello Stato, sotto il controllo democratico del popolo lavoratore*. Le cooperative di produzione *si debbono creare*, per l'industria e l'agricoltura, in tali proporzioni *che da esse sorga l'organizzazione socialista del lavoro complessivo*.»

Dopo la «legge bronzea del salario» di Lassalle, lo specifico del profeta. La via viene «spianata» in degna maniera. In luogo della

FM 2018-19

esistente lotta di classe, subentra una frase da gazzettiere: «la *questione* sociale» di cui «è avviata» la «*soluzione*». Invece che da un processo di trasformazione rivoluzionaria della società, l'«organizzazione socialista del lavoro complessivo» «sorge» dall'«assistenza dello Stato», che lo Stato dà a cooperative di produzione, che *esso*, e non l'operaio, «*crea*». Che si possa costruire con l'assistenza dello Stato una nuova società, come si costruisce una nuova ferrovia, è degno della fantasia di Lassalle.

Per un resto di pudore l'«assistenza dello Stato» viene posta sotto il controllo democratico del «popolo lavoratore».

In primo luogo, «il popolo lavoratore» in Germania consta nella sua maggioranza di contadini e non di proletari.

In secondo luogo, «democratico» in tedesco significa «di potere del popolo». Ma che cosa vuol dire «il controllo di potere del popolo», del popolo lavoratore? E poi proprio per un popolo di lavoratori, il quale ponendo allo Stato queste rivendicazioni dimostra di avere piena coscienza di non essere al potere e di non essere maturo per il potere!

È superfluo qui scendere ai particolari nella critica della ricetta prescritta da Buchez sotto Luigi Filippo, in *antitesi* ai socialisti francesi e accettata dagli operai reazionari dell'*Atelier*[2]. La cosa principale inoltre non consiste nell'avere fatto entrare nel programma questa specifica cura miracolosa, ma in generale nell'essere ritornati indietro, dal punto di vista del movimento di classe, a quello del movimento di sètte.

Il fatto che gli operai vogliono instaurare le condizioni della produzione collettiva su scala sociale e, per cominciare, nel loro paese, su scala nazionale, significa soltanto che essi lavorano alla trasformazione delle attuali condizioni di produzione, e non ha niente di comune con la fondazione di società cooperative assistite dallo Stato. Ma, per ciò che riguarda le odierne società cooperative, esse hanno valore *soltanto* in quanto sono creazioni operaie indipendenti non protette né dai governi né dai borghesi.

[2] [Rivista operaia pubblicata a Parigi dal 1840 al 1848, organo di socialisti cattolici.]

IV

Vengo ora al capitolo democratico.

A. «Base liberale dello Stato.»

In primo luogo, secondo il II capitolo, il Partito operaio tedesco mira allo «Stato libero».

Stato libero, che cosa è?

Non è affatto scopo degli operai, che si sono liberati dal gretto spirito di sudditanza, rendere libero lo Stato. Nel Reich tedesco lo «Stato» è «libero» quasi come in Russia: la libertà consiste nel mutare lo Stato da organo sovrapposto alla società in organo assolutamente subordinato ad essa, e anche oggigiorno le forme dello Stato sono più o meno libere nella misura in cui limitano la «libertà dello Stato».

Il Partito operaio tedesco – almeno se fa proprio questo programma – mostra come le idee socialiste non gli siano penetrate nemmeno sottopelle; perché, invece di considerare la società presente (e ciò vale anche per ogni società futura) come *base* dello *Stato* esistente (e futuro per la futura società), considera piuttosto lo Stato come un ente autonomo, che possiede le sue proprie «*basi spirituali, morali, liberali*».

E ora veniamo allo sciagurato abuso che il programma fa delle parole «*Stato odierno*», «*società odierna*» e al malinteso ancora più sciagurato che esso crea circa lo Stato a cui dirige le sue rivendicazioni!

La «società odierna» è la società capitalistica, che esiste in tutti i paesi civili, più o meno libera di aggiunte medioevali, più o meno modificata dallo speciale svolgimento storico di ogni paese, più o meno evoluta. Lo «Stato odierno», invece, muta con il confine di ogni paese. Nel Reich tedesco-prussiano esso è diverso che in Svizzera; in Inghilterra è diverso che negli Stati Uniti. «*Lo* Stato odierno» è dunque una finzione.

Tuttavia i diversi Stati dei diversi paesi civili, malgrado le loro variopinte differenze di forma, hanno tutti in comune il fatto che stanno sul terreno della moderna società borghese, che è soltanto più o meno evoluta dal punto di vista capitalistico. Essi hanno perciò in comune anche alcuni caratteri essenziali. In questo senso si

FM 2018-19

può parlare di uno «Stato odierno», in contrapposto al futuro, in cui la presente radice dello Stato, la società borghese, sarà perita.

Si domanda quindi: quale trasformazione subirà lo Stato in una società comunista? In altri termini: quali funzioni sociali persisteranno ivi ancora, che siano analoghe alle odierne funzioni statali? A questa questione si può rispondere solo scientificamente, e componendo migliaia di volte la parola popolo con la parola Stato non ci si avvicina alla soluzione del problema neppure di una spanna.

Tra la società capitalistica e la società comunista vi è il periodo della trasformazione rivoluzionaria dell'una nell'altra. Ad esso corrisponde anche un periodo politico di transizione, il cui Stato non può essere altro che *la dittatura rivoluzionaria del proletariato*.

Ma il programma non ha niente a che fare né con questa ultima né col futuro Stato della società comunista.

Le sue rivendicazioni politiche non contengono nulla oltre all'antica litania democratica nota in tutto il mondo: suffragio universale, legislazione diretta, diritto del popolo, armamento del popolo, ecc. Esse sono una pura eco del partito popolare borghese, della Lega per la pace e la libertà. Sono tutte rivendicazioni che, nella misura in cui non sono esagerate in una rappresentazione fantastica, sono già *realizzate*. Ma lo Stato in cui esse sono realizzate non si trova entro i confini del Reich tedesco, ma nella Svizzera, negli Stati Uniti, ecc. Questa specie di «Stato futuro» è uno *Stato odierno* benché esistente fuori «dell'ambito» del Reich tedesco.

Si è però dimenticata una cosa. Poiché il Partito operaio tedesco dichiara espressamente di muoversi entro l'«odierno Stato nazionale» e quindi entro il suo Stato, entro il Reich prussiano-tedesco – altrimenti le sue rivendicazioni sarebbero in massima parte prive di senso, perché si rivendica solo ciò che non si ha – esso non dovrebbe dimenticar la cosa principale, e cioè che tutte quelle belle cosette poggiano sul riconoscimento della cosiddetta sovranità del popolo e perciò sono a posto solo in una *repubblica democratica*.

Poiché non si ha il coraggio – e saviamente, giacché le circostanze impongono prudenza – di esigere la repubblica democratica, come fecero i programmi operai francesi sotto Luigi Filippo e sotto Luigi Napoleone, non si sarebbe dovuto ricorrere alla finta, che non è né «onesta»[3] né «dignitosa», di richiedere cose, che han-

[3] [Gioco di parole: *ehrlich* (onesti) si chiamavano gli eisenachiani.]

no senso solo in una repubblica democratica, a uno Stato che non è altro se non un dispotismo militare guarnito di forme parlamentari, mescolato con appendici feudali, già influenzato dalla borghesia, tenuto assieme da una burocrazia, tutelato da una polizia; e per giunta assicurare a questo Stato che ci si immagina di potergli imporre cose del genere con «mezzi legali».

La stessa democrazia volgare, che vede nella repubblica democratica il millennio e non si immagina nemmeno che proprio in questa ultima forma statale della società borghese si deve definitivamente decidere combattendo la lotta di classe, la stessa democrazia volgare sta ancora infinitamente al di sopra di questa specie di democratismo entro i confini di ciò che è permesso dalla polizia e non è permesso dalla logica.

Che, in realtà, s'intende per «Stato» la macchina del governo, ossia lo Stato in quanto costituisce un organismo a sé, separato dalla società in seguito ad una divisione del lavoro, lo mostrano già le parole: «Il Partito operaio tedesco richiede *come base economica dello Stato*: un'imposta progressiva unica sul reddito, ecc.». Le imposte sono la base economica della macchina governativa e niente altro. Nello Stato dell'avvenire, esistente in Svizzera, questa rivendicazione è quasi soddisfatta. Una imposta sul reddito presuppone le diverse fonti di reddito delle diverse classi sociali, quindi la società capitalistica. Non vi è quindi nulla di sorprendente nel fatto che i fautori della riforma finanziaria di Liverpool – borghesi col fratello di Gladstone alla testa – avanzino la stessa rivendicazione.

B. «Il Partito operaio tedesco chiede come base spirituale e morale dello Stato:

1. «*Educazione popolare* generale ed *uguale per tutti* da parte dello Stato. Istruzione obbligatoria generale, insegnamento gratuito.»

Educazione popolare uguale per tutti? Che cosa ci s'immagina con queste parole? Si crede forse che nella società odierna (e solo di essa si tratta) l'educazione possa essere *uguale* per tutte le classi? Oppure si vuole che anche le classi superiori debbano essere coattivamente ridotte a quel minimo di educazione – la scuola elementare – che solo è compatibile con le condizioni economiche, non soltanto dei lavoratori salariati, ma anche dei contadini?

«Istruzione obbligatoria generale. Insegnamento gratuito.» La

FM 2018-19

prima esiste anche in Germania, il secondo nella Svizzera e negli Stati Uniti per le scuole elementari. Se in alcuni Stati dell'America del Nord anche gli istituti di istruzione superiore sono «gratuiti», in linea di fatto ciò significa soltanto che si sopperisce alle spese per l'educazione delle classi superiori coi mezzi forniti dalla cassa generale delle imposte. Lo stesso vale, sia detto di passaggio, per l'«assistenza giuridica gratuita» richiesta al paragrafo A.5. La giustizia penale è dappertutto gratuita. La giustizia civile si aggira quasi esclusivamente su conflitti di proprietà: tocca quindi quasi esclusivamente le classi possidenti. Debbono esse fare le loro cause a spese del popolo?

Il paragrafo sulle scuole avrebbe dovuto per lo meno chiedere scuole tecniche (teoriche e pratiche) collegate alla scuola elementare.

È assolutamente da respingere una «*educazione popolare da parte dello Stato*». Fissare con una legge generale i mezzi delle scuole elementari, la qualifica del personale insegnante, i rami d'insegnamento, ecc., e, come accade negli Stati Uniti, sorvegliare per mezzo di ispettori dello Stato l'adempimento di queste prescrizioni legali, è qualcosa di affatto diverso dal nominare lo Stato educatore del popolo! Sono invece da escludere tanto il governo che la Chiesa da ogni influenza nella scuola. Nel Reich prussiano-tedesco (e non si ricorra alla magra scusa di dire che si parla di uno «Stato futuro»; abbiamo veduto come stanno le cose a questo proposito) è lo Stato, al contrario, che ha bisogno di un'assai rude educazione da parte del popolo.

Ma l'intero programma, nonostante tutta la fanfara democratica, è completamente ammorbato dalla fede del suddito verso lo Stato, propria della setta lassalliana, e, cosa che non è certo migliore, dalla fede democratica nei miracoli, o è piuttosto un compromesso tra queste due specie di fede nei miracoli, entrambe ugualmente lontane dal socialismo.

«*Libertà della scienza*», dice un paragrafo della Costituzione prussiana. Perché dunque parlarne qui?

«*Libertà di coscienza*»! Se in questo periodo di *Kulturkampf*[4] si voleva rammentare al liberalismo le sue vecchie parole d'ordine,

[4] [Battaglia per la cultura, è la campagna condotta da Bismarck per limitare i poteri della Chiesa cattolica.]

ciò si poteva fare solo in questa forma: Ognuno deve poter soddisfare tanto i suoi bisogni religiosi quanto i suoi bisogni corporei senza che la polizia vi ficchi il naso. Ma il partito operaio doveva pure in questa occasione esprimere la sua consapevolezza che la «libertà di coscienza» borghese non è altro che la tolleranza di ogni specie possibile di *libertà di coscienza religiosa*, e che il partito operaio si sforza, invece, di liberare le coscienze dallo spettro della religione. Ma si preferisce non andare oltre il livello «borghese».

Sono giunto alla fine, perché l'appendice che ora segue nel programma non ne costituisce un elemento *caratteristico*. Perciò mi esprimerò qui assai brevemente.

2. «*Giornata lavorativa normale.*»

Nessun partito operaio di nessun altro paese si è limitato ad una tale rivendicazione indeterminata, ma tutti hanno sempre fissato la durata della giornata lavorativa, che considerano normale nelle circostanze del momento.

3. «Limitazione del lavoro delle donne e divieto del lavoro dei fanciulli.»

Il regolamento della giornata lavorativa deve già includere la limitazione del lavoro delle donne, per tutto ciò che in quel regolamento si riferisce a durata, interruzione, ecc. della giornata di lavoro; altrimenti può solo significare esclusione del lavoro delle donne da rami di lavoro che sono specialmente nocivi per l'organismo femminile e incompatibili col sesso femminile per ragioni morali. Se si intendeva questo bisognava dirlo.

«*Divieto del lavoro dei fanciulli*»! Qui era assolutamente necessario dare i *limiti d'età*.

Il *divieto generale* del lavoro dei fanciulli è incompatibile con l'esistenza della grande industria, ed è perciò un vano, pio desiderio.

La sua attuazione – quando fosse possibile – sarebbe reazionaria, perché se si regola severamente la durata del lavoro secondo le diverse età e si prendono altre misure precauzionali per la protezione dei fanciulli, una combinazione tempestiva tra il lavoro produttivo e l'istruzione è uno dei più potenti mezzi di trasformazione della odierna società.

FM 2018-19

4. «Sorveglianza da parte dello Stato dell'industria di fabbrica, artigiana e domestica.»

Poiché si ha di fronte lo Stato prussiano-tedesco, si doveva chiedere concretamente che gli ispettori possano venir licenziati solo per via giudiziaria, che ogni operaio possa denunziarli ai tribunali per violazione del loro dovere; che debbano appartenere alla categoria dei medici.

5. «Regolamento del lavoro carcerario.»

Domanda meschina in un programma generale operaio. In ogni caso bisognava dire chiaramente che non si vuole, per paura della concorrenza, che i delinquenti comuni siano trattati come bestie e che si tolga loro l'unico mezzo di correggersi, il lavoro produttivo. Eppure questo era il meno che ci si potesse attendere da socialisti.

6. «Una efficace legge sulla responsabilità.»

Si doveva dire che cosa s'intende per legge «efficace» sulla responsabilità per gli infortuni.

Si osservi inoltre come, trattando della giornata normale di lavoro, si è trascurata quella parte della legislazione di fabbrica che riguarda le misure sanitarie e la protezione contro i pericoli, ecc. La legge sulla responsabilità entra in azione soltanto quando vengono violate queste prescrizioni.

In breve, anche quest'appendice si distingue per la sua redazione trasandata.

Dixi et salvavi animam meam.

FM 2018-19

V. 3. *Le due ingiustizie*
[da Lenin, *Stato e rivoluzione*]

Le basi economiche dell'estinzione dello Stato

Lo studio più approfondito di questo problema lo troviamo in Marx, nella sua Critica del programma di Gotha (lettera a Bracke del 5 maggio 1875, pubblicata soltanto nel 1891 nella Neue Zeit, IX, l, e di cui apparve una edizione separata in russo). La parte polemica di questa importante opera, che contiene la critica del lassallismo, ha lasciato per così dire nell'ombra la parte positiva, cioè l'analisi della connessione tra lo sviluppo del comunismo e l'estinzione dello Stato.

l. L'impostazione della questione in Marx

Se si sottopongono a un superficiale confronto la lettera di Marx a Bracke del 5 maggio 1875 e la lettera del 28 marzo 1875 di Engels a Bebel, può sembrare che Marx sia molto più "statalista" di Engels e che la differenza fra le concezioni dei due scrittori sullo Stato sia molto notevole. Engels invita Bebel a smetterla con le chiacchiere sullo Stato, a bandire completamente dal programma la parola "Stato" e a sostituirla con la parola "Comune"; Engels dichiara persino che la Comune non era più uno Stato nel senso proprio della parola. Marx invece parla del "futuro Stato della società comunista", cioè sembra ammettere la necessità dello Stato anche in regime comunista. Ma una tale interpretazione sarebbe profondamente errata. Un più attento esame mostra che le idee di Marx e di Engels sullo Stato e sull'estinzione dello Stato coincidono perfettamente e che l'espressione di Marx citata si riferisce appunto all'organizzazione statale in via di estinzione. Non è possibile evidentemente determinare il momento in cui avverrà questa futura "estinzione", soprattutto perché essa sarà inevitabilmente un processo di lunga durata. L'apparente differenza tra Marx ed Engels si spiega con la differenza degli argomenti trattati e degli scopi da essi perseguiti. Engels si propone di dimostrare a Bebel, in modo clamoroso, incisivo, a grandi linee, tutta l'assurdità dei pregiudizi correnti (condivisi in gran parte da Lassalle) sullo Stato. Marx sfiora soltanto questo problema; un altro argomento l'interessa: lo sviluppo della società comunista. Tutta la teoria di Marx è l'applicazione al capitalismo contemporaneo della teoria dell'evoluzione, nella sua forma più conseguente e completa, meditata e ricca di contenuto. Si comprende quindi che Marx abbia visto il problema dell'applicazione di questa teoria all'imminente fallimento del capitalismo e al futuro sviluppo del futuro comunismo. Su quali dati ci si può dunque basare nel porre la questione del futuro sviluppo del futuro comunismo? Sul fatto che il comunismo è generato dal capitalismo, si sviluppa storicamente dal capitalismo, è il risultato dell'azione di una forza sociale prodotta dal capitalismo. In Marx non vi è traccia del tentativo di inventare delle utopie, di fare vane congetture su quel che non si può sapere. Marx pone la questione del comunismo come un naturalista porrebbe, per esempio, la questione dell'evoluzione di una nuova specie biologica, una volta conosciuta la sua origine e la linea precisa della sua evoluzione. Marx respinge innanzitutto la confusione in cui cade il programma di Gotha nella questione dei rapporti tra lo Stato e la società. «...La "società odierna" - egli scrive, - è la società capitalistica, che esiste in tutti i paesi civili, più o meno libera di aggiunte medioevali, più o meno modificata dallo speciale svolgimento storico di ogni paese, più o meno evoluta. Lo "Stato odierno", invece, muta con il confine di ogni paese. Nel Reich tedesco-prussiano esso è diverso che in Svizzera; in Inghilterra è diverso che negli Stati Uniti. Lo "Stato odierno" è dunque una finzione. Tuttavia i diversi Stati dei diversi paesi civili, malgrado le loro variopinte

FM 2018-19

differenze di forma, hanno tutti in comune il fatto che stanno sul terreno della moderna società borghese, che è soltanto più o meno evoluta dal punto di vista capitalistico. Essi hanno perciò in comune anche alcuni caratteri essenziali. In questo senso si può parlare di uno "Stato odierno", in contrapposto al futuro, in cui la presente radice dello Stato, la società borghese, sarà perita. Si domanda quindi: quale trasformazione subirà lo Stato in una società comunista? In altri termini: quali funzioni sociali persisteranno ivi ancora. che siano analoghe alle odierne funzioni statali? A questa questione si può rispondere solo scientificamente, e componendo migliaia di volte la parola popolo con la parola Stato non ci si avvicina alla soluzione del problema neppure di una spanna...» Avendo così ridicolizzato tutte le chiacchiere sullo "Stato popolare", Marx mostra come si deve impostare la questione, e avverte che non le si può dare in qualche modo una risposta scientifica se non basandosi su dati scientifici solidamente stabiliti. Il primo punto, stabilito con la massima precisione da tutta la teoria dell'evoluzione e, in generale, da tutta la scienza - punto che gli utopisti dimenticavano e che dimenticano gli opportunisti odierni, i quali temono la rivoluzione sociale - è il seguente: è storicamente certo che fra il capitalismo e il comunismo dovrà necessariamente esserci uno stadio particolare o una tappa particolare di transizione.

2. La transizione dal capitalismo al comunismo

«...Tra la società capitalistica e la società comunista, - prosegue Marx, - vi è il periodo della trasformazione rivoluzionaria dell'una nell'altra. Ad esso corrisponde anche un periodo politico di transizione, il cui Stato non può essere altro che la dittatura rivoluzionaria del proletariato...». Questa conclusione si basa, in Marx, sull'analisi della funzione che il proletariato ha nella società capitalistica odierna, sui dati dello sviluppo di questa società e sulla inconciliabilità degli opposti interessi del proletariato e della borghesia. Prima la questione veniva posta in tal modo: per ottenere la sua emancipazione il proletariato deve rovesciare la borghesia, conquistare il potere politico, stabilire la sua dittatura rivoluzionaria. Ora la questione si pone in modo un po' diverso: il passaggio dalla società capitalistica, che si sviluppa in direzione del comunismo, alla società comunista è impossibile senza un «periodo politico di transizione», e lo Stato di questo periodo non può esser altro che la dittatura rivoluzionaria del proletariato. Ma qual è l'atteggiamento di questa dittatura verso la democrazia? Il Manifesto del Partito comunista pone semplicemente uno accanto all'altro i due concetti: "trasformazione del proletariato in classe dominante" e "conquista della democrazia". Tutto ciò che precede permette di determinare nel modo più preciso le modificazioni che subirà la democrazia nella transizione dal capitalismo al comunismo. La società capitalistica, considerata nelle sue condizioni di sviluppo più favorevoli, ci offre nella repubblica democratica una democrazia più o meno completa. Ma questa democrazia è sempre limitata nel ristretto quadro dello sfruttamento capitalistico, e rimane sempre, in fondo, una democrazia per la minoranza, per le sole classi possidenti, per i soli ricchi. La libertà, nella società capitalistica, rimane sempre più o meno quella che fu nelle repubbliche dell'antica Grecia: la libertà per i proprietari di schiavi. Gli odierni schiavi salariati, in conseguenza dello sfruttamento capitalistico, sono talmente soffocati dal bisogno e dalla miseria, che "hanno altro pel capo che la democrazia", "che la politica", sicché, nel corso ordinario e pacifico degli avvenimenti, la maggioranza della popolazione si trova tagliata fuori dalla vita politica e sociale. L'esattezza di questa affermazione è confermata, forse con la maggiore evidenza, dall'esempio della Germania, perché è proprio in questo paese che la legalità costituzionale si mantenne, per quasi mezzo secolo (1871-1914), con una costanza e una durata sorprendenti. e durante questo periodo la socialdemocrazia seppe, molto più che negli altri paesi, "usufruire della legalità" e organizzare in un partito politico una parte di operai molto più grande che in qualsiasi altro paese del mondo. Quale è dunque questa parte - la più elevata fra quelle che si osservano nella società capitalistica - degli schiavi salariati politicamente coscienti e attivi? Un milione di membri del partito socialdemocratico su 15 milioni di operai salariati! Tre milioni di operai organizzati nei sindacati su 15 milioni di operai! Democrazia per un'infima minoranza,

FM 2018-19

democrazia per i ricchi: questo è il sistema democratico della società capitalistica. Se osserviamo più da vicino il meccanismo della democrazia capitalistica, si vedranno sempre dovunque - sia nei "piccoli" (i pretesi piccoli) particolari della legislazione elettorale (durata della residenza, esclusione delle donne, ecc.), sia nel funzionamento delle istituzioni rappresentative, sia negli ostacoli di fatto al diritto di riunione (gli edifici pubblici non sono per i "poveri"!), sia nell' organizzazione puramente capitalistica della stampa quotidiana, ecc. - si vedranno restrizioni su restrizioni al sistema democratico. Queste restrizioni, eliminazioni, esclusioni, intralci per i poveri sembrano piccoli soprattutto a coloro che non hanno mai conosciuto il bisogno e non hanno mai avvicinato le classi oppresse né la vita delle masse che le costituiscono (e sono i nove decimi, se non i novantanove centesimi dei pubblicisti e degli uomini politici borghesi), ma, sommate, queste restrizioni escludono i poveri dalla politica e dalla partecipazione attiva alla democrazia. Marx afferrò perfettamente questa caratteristica essenziale della democrazia capitalistica, quando, nella sua analisi dell'esperienza della Comune, disse: agli oppressi è permesso di decidere, una volta ogni qualche anno, quale fra i rappresentanti della classe dominante li rappresenterà e li opprimerà in Parlamento! Ma l'evoluzione da questa democrazia capitalistica - inevitabilmente ristretta, che respinge in modo dissimulato i poveri, e quindi profondamente ipocrita e bugiarda - "a una democrazia sempre più perfetta", non avviene così semplicemente, direttamente e senza scosse come immaginano i professori liberali e gli opportunisti piccolo-borghesi. No. Lo sviluppo progressivo, cioè l'evoluzione verso il comunismo, avviene passando per la dittatura del proletariato e non può avvenire altrimenti, poiché non v'è nessun'altra classe e nessun altro mezzo che possa spezzare la resistenza dei capitalisti sfruttatori. Ora, la dittatura del proletariato, vale a dire l'organizzazione dell'avanguardia degli oppressi in classe dominante per reprimere gli oppressori, non può limitarsi a un puro e semplice allargamento della democrazia. Insieme a un grandissimo allargamento della democrazia, divenuta per la prima volta una democrazia per i poveri, per il popolo, e non una democrazia per i ricchi, la dittatura del proletariato apporta una serie di restrizioni alla libertà degli oppressori, degli sfruttatori, dei capitalisti. Costoro noi li dobbiamo reprimere, per liberare l'umanità dalla schiavitù salariata; si deve spezzare con la forza la loro resistenza; ed è chiaro che dove c'è repressione, dove c'è violenza, non c'è libertà, non c'è democrazia. Engels lo ha espresso in modo mirabile nella sua lettera a Bebel scrivendo che «finché il proletariato ha ancora bisogno dello Stato, ne ha bisogno non nell'interesse della libertà, ma nell'interesse dell'assoggettamento dei suoi avversari, e quando diventa possibile parlare di libertà, allora lo Stato come tale cessa di esistere». Democrazia per l'immensa maggioranza del popolo e repressione con la forza, vale a dire esclusione dalla democrazia, per gli sfruttatori, gli oppressori del popolo: tale è la trasformazione che subisce la democrazia nella transizione dal capitalismo al comunismo. Soltanto nella società comunista, quando la resistenza dei capitalisti è definitivamente spezzata, quando i capitalisti sono scomparsi e non esistono più classi (non v'è cioè più distinzione fra i membri della società secondo i loro rapporti coi mezzi sociali di produzione), soltanto allora "lo Stato cessa di esistere e diventa possibile parlare di libertà". Soltanto allora diventa possibile e si attua una democrazia realmente completa, realmente senza alcuna eccezione. Soltanto allora la democrazia comincia a estinguersi, per la semplice ragione che, liberati dalla schiavitù capitalistica, dagli innumerevoli orrori, barbarie, assurdità, ignominie dello sfruttamento capitalistico, gli uomini si abituano a poco a poco a osservare le regole elementari della convivenza sociale, da tutti conosciute da secoli, ripetute da millenni in tutti i comandamenti, a osservarle senza violenza, senza costrizione, senza sottomissione, senza quello speciale apparato di costrizione che si chiama Stato. L'espressione: "lo Stato si estingue" è molto felice in quanto esprime al tempo stesso la gradualità del processo e la sua spontaneità. Soltanto l'abitudine può produrre un tale effetto, e senza dubbio lo produrrà, poiché noi osserviamo attorno a noi milioni di volte con quale facilità gli uomini si abituano a osservare le regole per loro indispensabili della convivenza sociale, quando non vi è sfruttamento e quando nulla provoca l'indignazione, la protesta, la rivolta e rende necessaria la repressione. La società capitalistica non ci offre dunque che una democrazia tronca, miserabile, falsificata, una democrazia per i soli ricchi, per la sola minoranza. La dittatura del proletariato,

FM 2018-19

periodo di transizione verso il comunismo, istituirà per la prima volta una democrazia per il popolo, per la maggioranza, accanto alla repressione necessaria della minoranza, degli sfruttatori. Solo il comunismo è in grado di dare una democrazia realmente completa; e quanto più sarà completa, tanto più rapidamente diventerà superflua e si estinguerà da sé. In altri termini: noi abbiamo, nel regime capitalistico, lo Stato nel vero senso della parola, una macchina speciale per la repressione di una classe da parte di un'altra e per di più della maggioranza da parte della minoranza. Si comprende come per realizzare un simile compito - la sistematica repressione della maggioranza degli sfruttati da parte di una minoranza di sfruttatori - siano necessarie una crudeltà e una ferocia di repressione estreme: fiumi di sangue attraverso cui l'umanità prosegue il suo cammino, sotto il regime della schiavitù, della servitù della gleba e del lavoro salariato. In seguito, nel periodo di transizione dal capitalismo al comunismo, la repressione è ancora necessaria, ma è già esercitata da una maggioranza di sfruttati contro una minoranza di sfruttatori. Lo speciale apparato, la macchina speciale di repressione, lo "Stato", è ancora necessario, ma è già uno Stato transitorio, non più lo Stato propriamente detto, perché la repressione di una minoranza di sfruttatori da parte della maggioranza degli schiavi salariati di ieri è cosa relativamente così facile, semplice e naturale, che costerà molto meno sangue di quello che è costata la repressione delle rivolte di schiavi, di servi e di operai salariati, costerà molto meno caro all'umanità. Ed essa è compatibile con una democrazia che abbraccia una maggioranza della popolazione così grande che comincia a scomparire il bisogno di una macchina speciale di repressione. Gli sfruttatori non sono naturalmente in grado di reprimere il popolo senza una macchina molto complicata destinata a questo compito; il popolo, invece, può reprimere gli sfruttatori anche con una "macchina" molto semplice, quasi senza "macchina", senza apparato speciale, mediante la semplice organizzazione delle masse in armi (come nel caso dei Soviet dei deputati operai e soldati). Infine, solo il comunismo rende lo Stato completamente superfluo, perché non c'è da reprimere nessuno, "nessuno" nel senso di classe, nel senso di lotta sistematica contro una parte determinata della popolazione. Noi non siamo utopisti e non escludiamo affatto che siano possibili e inevitabili eccessi individuali, come non escludiamo la necessità di reprimere tali eccessi. Ma anzitutto, per questo non c'è bisogno d'una macchina speciale, di uno speciale apparato di repressione; lo stesso popolo armato si incaricherà di questa faccenda con la stessa semplicità, con la stessa facilità con cui una qualsiasi folla di persone civili, anche nella società attuale, separa delle persone in rissa o non permette che venga usata la violenza contro una donna. Sappiamo inoltre che la principale causa sociale degli eccessi che costituiscono infrazioni alle regole della convivenza sociale è lo sfruttamento delle masse, la loro povertà, la loro miseria. Eliminata questa causa principale, gli eccessi cominceranno infallibilmente a "estinguersi". Non sappiamo con quale ritmo e quale gradualità, ma sappiamo che si estingueranno. E con essi si estinguerà anche lo Stato. Marx, senza abbandonarsi all'utopia, definì più in particolare ciò che è ora possibile definire di questo avvenire, e precisamente ciò che distingue la fase (gradino, tappa) inferiore dalla fase superiore della società comunista.

3. La prima fase della società comunista

Nella *Critica del programma di Gotha* Marx confuta minuziosamente l'idea di Lassalle che l'operaio debba ricevere in regime socialista il reddito "non ridotto" o il "reddito integrale del suo lavoro". Marx dimostra che dal prodotto sociale complessivo di tutta la società bisogna detrarre: un fondo di riserva, un fondo per l'allargamento della produzione, un fondo destinato a reintegrare il macchinario "consumato", ecc.; inoltre bisogna detrarre dagli oggetti di consumo un fondo per le spese di amministrazione, per le scuole, per gli ospedali, gli ospizi per i vecchi, ecc. Invece della formula nebulosa, oscura e generica di Lassalle ("all'operaio il frutto integrale del suo lavoro"), Marx stabilisce lucidamente come deve essere la gestione di una società socialista. Egli affronta l'analisi concreta delle condizioni di vita di una società in cui non esisterà il capitalismo, e aggiunge: «Quella con cui abbiamo da far qui» (analizzando il programma del partito operaio) «è

FM 2018-19

una società comunista. non come si è sviluppata sulla sua propria base, ma, viceversa, come emerge dalla società capitalistica; che porta quindi ancora sotto ogni rapporto. economico, morale, spirituale, le “macchie” della vecchia società dal cui seno essa è uscita». È questa società comunista appena uscita dal seno del capitalismo, e che porta ancora sotto ogni rapporto le impronte della vecchia società, che Marx chiama “la prima fase” o fase inferiore della società comunista. I mezzi di produzione non sono già più proprietà privata individuale. Essi appartengono a tutta la società. Ogni membro della società, eseguendo una certa parte del lavoro socialmente necessario, riceve dalla società uno scontrino da cui risulta ch'egli ha prestato tanto lavoro. Con questo scontrino egli ritira dai magazzini pubblici di oggetti di consumo una corrispondente quantità di prodotti. Detratta la quantità di lavoro versata ai fondi sociali, ogni operaio riceve quindi dalla società tanto quanto le ha dato. Si direbbe il regno dell'“uguaglianza”. Ma quando, a proposito di quest'ordinamento sociale (abitualmente chiamato socialismo, e che Marx chiama prima fase del comunismo), Lassalle dice che c'è in esso “giusta ripartizione”, “uguale diritto di ciascuno all'uguale prodotto del lavoro”, egli si sbaglia e Marx spiega perché. Un “uguale diritto”, - dice Marx, - qui effettivamente l'abbiamo, ma è ancora il “diritto borghese”, che, come ogni diritto, presuppone la disuguaglianza. Ogni diritto consiste nell' applicazione di un'unica norma a persone diverse, a persone che non sono, in realtà, né identiche, né uguali. L'“uguale diritto” equivale quindi a una violazione dell'uguaglianza e della giustizia. Infatti, per una parte uguale di lavoro sociale fornito, ognuno riceve un'uguale parte della produzione sociale (con le detrazioni indicate più sopra). Gli individui però non sono uguali: uno è più forte, l'altro è più debole, uno è ammogliato, l'altro no, uno ha più figli, l'altro meno, ecc. «...Supposti uguali il rendimento e quindi la partecipazione al fondo di consumo sociale, - conclude Marx, - l'uno riceve dunque più dell'altro, l'uno è più ricco dell'altro e così via. Per evitare tutti questi inconvenienti, il diritto, invece di essere uguale, dovrebbe essere disuguale..» La prima fase del comunismo non può dunque ancora realizzare la giustizia e l'uguaglianza; rimarranno differenze di ricchezze e differenze ingiuste; ma non sarà più possibile lo sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo, poiché non sarà più possibile impadronirsi, a titolo di proprietà privata, dei mezzi di produzione, fabbriche, macchine, terreni, ecc. Demolendo la formula confusa e piccolo-borghese di Lassalle sulla “uguaglianza” e la “giustizia” in generale, Marx indica il corso dello sviluppo della società comunista, costretta da principio a distruggere solo l'“ingiustizia” costituita dall'accaparramento dei mezzi di produzione da parte di singoli individui, ma incapace di distruggere di punto in bianco l'altra ingiustizia: la ripartizione dei beni di consumo “secondo il lavoro” (e non secondo i bisogni). Gli economisti volgari, e fra essi i professori borghesi, rimproverano continuamente ai socialisti di dimenticare la disuguaglianza degli individui e di “sognare” la soppressione di questa disuguaglianza. Questi rimproveri, come si vede, dimostrano soltanto l'estrema ignoranza dei signori ideologi borghesi. Non solo Marx tiene conto con molta precisione di questa inevitabile disuguaglianza delle persone, ma non trascura nemmeno il fatto che, da sola, la socializzazione dei mezzi ai produzione (“socialismo” nel senso abituale della parola) non elimina gli inconvenienti della distribuzione e la disuguaglianza del “diritto borghese” che continua a dominare fino a quando i prodotti sono divisi “secondo il lavoro”. «...Ma questi inconvenienti - continua Marx - sono inevitabili nella prima fase della società comunista, quale è uscita, dopo i lunghi travagli del parto, dalla società capitalistica. Il diritto non può essere mai più elevato della configurazione economica e dello sviluppo culturale, da essa condizionato, della società...» Così, nella prima fase della società comunista (comunemente chiamata socialismo), il “diritto borghese” non è completamente abolito, ma solo in parte, soltanto nella misura in cui la rivoluzione economica è compiuta, cioè unicamente per quanto riguarda i mezzi di produzione. Il “diritto borghese” riconosce la proprietà privata su questi ultimi a individui singoli. Il socialismo ne fa una proprietà comune. In questa misura - e soltanto in questa misura - il “diritto borghese” è abolito. Ma esso sussiste nell'altra sua parte, sussiste quale regolatore (fattore determinante) della distribuzione dei prodotti e del lavoro fra i membri della società. “Chi non lavora non mangia”: questo principio socialista è già realizzato; “a uguale quantità di lavoro, uguale quantità di prodotti”: quest'altro principio socialista è anche esso già realizzato. Tuttavia ciò non è ancora il

FM 2018-19

comunismo, non abolisce ancora il "diritto borghese" che attribuisce a persone disuguali e per una quantità di lavoro disuguale (di fatto disuguale) una quantità uguale di prodotti. E' un "inconveniente", dice Marx, ma esso è inevitabile nella prima fase del comunismo, in quanto non si può pensare, senza cadere nell'utopia, che appena rovesciato il capitalismo gli uomini imparino, dall'oggi al domani, a lavorare per la società senza alcuna norma giuridica; d'altra parte, l'abolizione del capitalismo non dà subito le premesse economiche per un tale cambiamento. E non vi sono altre norme, all'infuori di quelle del "diritto borghese". Rimane perciò la necessità di uno Stato che, mantenendo comune la proprietà dei mezzi di produzione, mantenga l'uguaglianza del lavoro e l'uguaglianza della distribuzione dei prodotti. Lo Stato si estingue nella misura in cui non ci sono più capitalisti, non ci sono più e quindi non è più possibile reprimere alcuna classe. Ma lo Stato non si è ancora estinto completamente, poiché rimane la salvaguardia del "diritto borghese" che consacra la disuguaglianza di fatto. Perché lo Stato si estingua completamente occorre il comunismo integrale.

4. La fase superiore della società comunista

Marx continua: «...In una fase più elevata della società comunista, dopo che è scomparsa la subordinazione asservitrice degli individui alla divisione del lavoro, e quindi anche il contrasto di lavoro intellettuale e fisico; dopo che il lavoro non è divenuto soltanto mezzo di vita, ma anche il primo bisogno della vita; dopo che con lo sviluppo onnilaterale degli individui sono cresciute anche le forze produttive e tutte le sorgenti della ricchezza collettiva scorrono in tutta la loro pienezza, solo allora l'angusto orizzonte giuridico borghese può essere superato, e la società può scrivere sulle sue bandiere: Ognuno secondo le sue capacità; a ognuno secondo i suoi bisogni!». Ora soltanto possiamo apprezzare tutta la giustezza delle osservazioni di Engels, che colpisce implacabilmente con i suoi sarcasmi l'assurdo accoppiamento delle parole "libertà" e "Stato". Finché esiste lo Stato non vi è libertà; quando si avrà la libertà non vi sarà più Stato. La condizione economica della completa estinzione dello Stato è che il comunismo giunga a un grado così elevato di sviluppo che ogni contrasto di lavoro intellettuale e fisico scompaia, e che scompaia quindi una delle principali fonti della disuguaglianza sociale contemporanea, fonte che la sola socializzazione dei mezzi di produzione, la sola espropriazione dei capitalisti non può inaridire di colpo. Questa espropriazione renderà possibile uno sviluppo gigantesco delle forze produttive. E vedendo come, già ora, il capitalismo intralci in modo assurdo questo sviluppo, e quali progressi potrebbero essere realizzati grazie alla tecnica moderna già acquisita, abbiamo il diritto di affermare con assoluta certezza che l'espropriazione dei capitalisti darà necessariamente un gigantesco impulso alle forze produttive della società umana. Ma non sappiamo e non possiamo sapere quale sarà la rapidità di questo sviluppo, quando esso giungerà a una rottura con la divisione del lavoro, alla soppressione del contrasto fra il lavoro intellettuale e fisico, alla trasformazione del lavoro nel "primo bisogno della vita". Abbiamo perciò diritto di parlare unicamente dell'inevitabile estinzione dello Stato, sottolineando la durata di questo processo, la sua dipendenza dalla rapidità di sviluppo della fase più elevata del comunismo, lasciando assolutamente in sospeso la questione del momento in cui avverrà e delle forme concrete che questa estinzione assumerà, poiché non abbiamo dati che ci permettano di risolvere simili questioni. Lo Stato potrà estinguersi completamente quando la società avrà realizzato il principio. "Ognuno secondo le sue capacità; a ognuno secondo i suoi bisogni", cioè quando gli uomini si saranno talmente abituati a osservare le regole fondamentali della convivenza sociale e il lavoro sarà diventato talmente produttivo ch'essi lavoreranno volontariamente secondo le loro capacità. "L'angusto orizzonte giuridico borghese", che costringe a calcolare con la durezza di uno Shylock: - non avrò per caso lavorato mezz'ora più di un altro, non avrò guadagnato un salario inferiore a un altro? -, questo ristretto orizzonte sarà allora sorpassato. La distribuzione dei prodotti non renderà più necessario che la società razioni i prodotti a ciascuno: ciascuno sarà libero di attingere "secondo i suoi bisogni". Dal punto di vista borghese è facile

FM 2018-19

dichiarare che un tale regime sociale è “pura utopia” e coprire di sarcasmi i socialisti che promettono a ogni cittadino di ricevere dalla società, senza alcun controllo del suo lavoro, tutti i tartufi, tutte le automobili, tutti i pianoforti che desidera. Ancor oggi la maggior parte degli “scienziati” borghesi se la cavano con sarcasmi del genere rivelando in tal modo sia la loro ignoranza che la loro interessata difesa del capitalismo. Ignoranza, perché non a un solo socialista è mai venuto in mente di “promettere” l'avvento della fase superiore del comunismo; in quanto alla previsione dei grandi socialisti sul suo avvento, essa presuppone una produttività del lavoro diversa da quella attuale e non l'attuale borghese, capace, come i seminaristi di Pomialovski, di sperperare “a destra e a sinistra” le ricchezze pubbliche e di pretendere l'impossibile. Fino all'avvento della fase “più elevata” del comunismo, i socialisti reclamano dalla società e dallo Stato che sia esercitato il più rigoroso controllo della misura del lavoro, e della misura del consumo; ma questo controllo deve cominciare con l'espropriazione dei capitalisti, con il controllo degli operai sui capitalisti, e deve essere esercitato non dallo Stato dei funzionari, ma dallo Stato degli operai armati. La difesa interessata del capitalismo da parte degli ideologi borghesi (e dei loro reggicoda del tipo di Tsereteli, Cernov e consorti) consiste precisamente nell'eludere con discussioni e frasi su un lontano avvenire, la questione urgente e di scottante attualità della politica d'oggi: l'espropriazione dei capitalisti, la trasformazione di tutti i cittadini in lavoratori e impiegati di un unico e grande “cartello”, vale a dire lo Stato intero, e la completa subordinazione di tutto il lavoro di tutto questo cartello a uno Stato veramente democratico, allo Stato dei Soviet dei deputati operai e soldati. In fondo quando un dotto professore, e dopo di lui il filisteo, e dopo di lui i signori Tsereteli e i signori Cernov parlano delle utopie insensate, delle promesse demagogiche dei bolscevichi, della impossibilità di “introdurre” il socialismo essi alludono appunto a questo stadio o a questa fase superiore del comunismo, che non solo nessuno ha mai promesso, ma non ha neppure mai pensato di “introdurre”, per la sola ragione che è impossibile “introdurla”. Ci troviamo qui di fronte al problema della distinzione scientifica tra socialismo e comunismo. Dal punto di vista politico, la differenza fra la prima fase o fase inferiore e la fase superiore del comunismo probabilmente diventerà col tempo molto notevole, ma oggi, in regime capitalistico, sarebbe ridicolo farne caso. Ma la differenza scientifica fra socialismo e comunismo è chiara. Marx chiama “prima” fase o fase inferiore della società comunista ciò che comunemente viene chiamato socialismo. La parola “comunismo” può essere anche qui usata nella misura in cui i mezzi di produzione divengono proprietà comune, purché non si dimentichi che non è un comunismo completo. Ciò che conferisce un grande pregio all'esposizione di Marx è ch'egli applica conseguentemente anche qui la dialettica materialistica, la teoria dell'evoluzione, e considera il comunismo come un qualcosa che si sviluppa dal capitalismo. Anziché attenersi a definizioni “escogitate”, scolastiche e artificiali, a sterili dispute su parole (che cos'è il socialismo? che cos'è il comunismo?), Marx analizza quelli che si potrebbero chiamare i gradi della maturità economica del comunismo. Nella sua prima fase, nel suo primo grado, il comunismo non può essere, dal punto di vista economico, completamente maturo, completamente libero dalle tradizioni e dalle vestigia del capitalismo. Di qui il fenomeno interessante qual è il mantenimento dell'“angusto orizzonte giuridico borghese” nella prima fase del regime comunista. Certo, il diritto borghese, per quel che concerne la distribuzione dei beni di consumo, suppone pure necessariamente uno Stato borghese, poiché il diritto è nulla senza un apparato capace di costringere all'osservanza delle sue norme. Ne consegue che in regime comunista sussistono, per un certo tempo, non solo il diritto borghese ma anche lo Stato borghese, senza borghesia! Ciò può sembrare un paradosso o un giuoco dialettico del pensiero e questo rimprovero è stato spesso mosso al marxismo da gente che non si è mai data la minima pena di studiarne la sostanza estremamente profonda. Ma in realtà la vita ci mostra a ogni passo, nella natura e nella società, che vestigia del passato sopravvivono nel presente. Marx non introdusse arbitrariamente nel comunismo una particella del diritto “borghese”; egli si rese conto soltanto di ciò che, economicamente e politicamente, è inevitabile nella società uscita dal seno del capitalismo. La democrazia ha una grandissima importanza nella lotta della classe operaia contro i capitalisti per la sua emancipazione. Ma la democrazia non è affatto un limite, un limite insuperabile; è semplicemente una tappa sulla strada che va dal feudalesimo al capitalismo e dal

FM 2018-19

capitalismo al comunismo. Democrazia vuol dire uguaglianza. Si arriva a concepire quale grande importanza hanno la lotta del proletariato per l'uguaglianza e la parola d'ordine dell'uguaglianza se si comprende quest'ultima in modo giusto, nel senso della soppressione delle classi. Ma democrazia significa soltanto uguaglianza formale. E appena realizzata l'uguaglianza di tutti i membri della società per ciò che concerne il possesso dei mezzi di produzione, vale a dire l'uguaglianza del lavoro, l'uguaglianza del salario, sorgerà inevitabilmente davanti all'umanità la questione di compiere un successivo passo in avanti, di passare dall'uguaglianza formale all'uguaglianza reale, cioè alla realizzazione del principio: "Ognuno secondo le sue capacità; a ognuno secondo i suoi bisogni". Noi non sappiamo né possiamo sapere per quali tappe, attraverso quali provvedimenti pratici l'umanità andrà verso questo fine supremo. Ma quel che importa è vedere quanto sia falsa l'idea borghese corrente che il socialismo sia qualche cosa di morto, di fisso, di dato una volta per sempre, mentre in realtà soltanto col socialismo incomincerà, in tutti i campi della vita sociale e privata, un rapido, vero, movimento progressivo, effettivamente di massa, a cui parteciperà la maggioranza della popolazione prima, e tutta la popolazione poi. La democrazia è una forma dello Stato, una delle sue varietà. Essa è quindi. come ogni Stato, l'applicazione organizzata, sistematica, della costrizione agli uomini. Questo, da un lato. Ma dall'altro lato, la democrazia è il riconoscimento formale dell'uguaglianza fra i cittadini, del diritto uguale per tutti di determinare la forma dello Stato e di amministrarlo. Ne deriva che, a un certo grado del suo sviluppo, la democrazia in primo luogo unisce contro il capitalismo la classe rivoluzionaria, il proletariato, e gli dà la possibilità di spezzare, di ridurre in frantumi, di far sparire dalla faccia della terra la macchina dello Stato borghese, anche se borghese repubblicano, l'esercito permanente, la polizia, la burocrazia. e di sostituirli con una macchina più democratica, ma che rimane tuttavia una macchina statale, costituita dalle masse operaie armate, e poi da tutto il popolo che partecipa alla milizia. Qui la "quantità si trasforma in qualità"; arrivata a questo grado, il sistema democratico esce dal quadro della società borghese e comincia a svilupparsi verso il socialismo. Se tutti gli uomini partecipano realmente alla gestione dello Stato, il capitalismo non può più mantenersi. E lo sviluppo del capitalismo crea a sua volta le premesse necessarie a che "tutti" effettivamente possano partecipare alla gestione dello Stato. Queste premesse sono, tra l'altro, l'istruzione generale, già realizzata in molti paesi capitalistici più avanzati, poi l'"educazione e l'abitudine alla disciplina" di milioni di operai per opera dell'enorme e complesso apparato socializzato delle poste, delle ferrovie, delle grandi officine, del grande commercio, delle banche, ecc. Con tali premesse economiche, è perfettamente possibile, dopo aver rovesciato i capitalisti e i funzionari, sostituirli immediatamente dall'oggi al domani, - per il controllo della produzione e della distribuzione, per la registrazione del lavoro e dei prodotti, - con gli operai armati, con tutto il popolo in armi. (Non bisogna confondere la questione del controllo e della registrazione con quella del personale tecnico scientificamente preparato, ingegneri, agronomi, ecc.; questi signori lavorano oggi agli ordini dei capitalisti, lavoreranno ancor meglio domani agli ordini degli operai armati.) Registrazione e controllo: ecco l'essenziale, ciò che è necessario per l'"avviamento" e il funzionamento regolare della società comunista nella sua prima fase. Tutti i cittadini si trasformano qui in impiegati salariati dello Stato, costituito dagli operai armati. Tutti i cittadini diventano gli impiegati e gli operai d'un solo "cartello" di tutto il popolo, dello Stato. Tutto sta nell'ottenere che essi lavorino nella stessa misura, osservino la stessa misura di lavoro e ricevano nella stessa misura. La registrazione e il controllo in tutti questi campi sono stati semplificati all'estremo dal capitalismo che li ha ridotti a operazioni straordinariamente semplici di sorveglianza e di conteggio, e al rilascio di ricevute, cose tutte accessibili a chiunque sappia leggere e scrivere e fare le quattro operazioni. Quando la maggioranza del popolo procederà ovunque essa stessa a questa registrazione e a questo controllo dei capitalisti (trasformati allora in impiegati) e dei signori intellettuali che avranno conservato ancora delle abitudini capitaliste, questo controllo diventerà veramente universale, generale, nazionale, e nessuno potrà in alcun modo sottrarvisi, "non saprà dove cacciarsi" per sfuggirvi. L'intera società sarà un grande ufficio e una grande fabbrica con uguaglianza di lavoro e uguaglianza di salario. Ma questa disciplina "di fabbrica" che il proletariato, vinti i capitalisti e rovesciati gli sfruttatori,

FM 2018-19

estenderà a tutta la società, non è affatto il nostro ideale né la nostra meta finale: essa è soltanto la tappa necessaria per ripulire radicalmente la società dalle brutture e dalle ignominie dello sfruttamento capitalistico e assicurare l'ulteriore marcia in avanti. Dal momento in cui tutti i membri della società, o almeno l'immensa maggioranza di essi, hanno appreso a gestire essi stessi lo Stato, si sono messi essi stessi all'opera, hanno "organizzato" il loro controllo sull'infima minoranza dei capitalisti, sui signori desiderosi di conservare le loro abitudini capitaliste e sugli operai profondamente corrotti del capitalismo, - da quel momento la necessità di qualsiasi amministrazione comincia a scomparire. Quanto più la democrazia è completa, tanto più vicino è il momento in cui essa diventa superflua. Quanto più democratico è lo "Stato" composto dagli operai armati, che "non è più uno Stato nel senso proprio della parola", tanto più rapidamente incomincia ad estinguersi ogni Stato. Infatti quando tutti avranno imparato ad amministrare ed amministreranno realmente essi stessi la produzione sociale, quando tutti procederanno essi stessi alla registrazione e al controllo dei parassiti, dei figli di papà, dei furfanti e simili "guardiani delle tradizioni del capitalismo", ogni tentativo di sfuggire a questa registrazione e a questo controllo esercitato da tutto il popolo diventerà una cosa talmente difficile, un'eccezione così rara, provocherà verosimilmente un castigo così pronto e così esemplare (poiché gli operai armati sono gente che hanno il senso pratico della vita e non dei piccoli intellettuali sentimentali; non permetteranno che si scherzi con loro), che la necessità di osservare le regole semplici e fondamentali di ogni società umana diventerà ben presto un costume. Si spalancheranno allora le porte che permetteranno di passare dalla prima fase alla fase superiore della società comunista e, quindi, alla completa estinzione dello Stato.

FM 2018-19