

La giustizia tra deontologismo e consequenzialismo

di Piergiorgio Donatelli

1. L'estensione delle questioni di giustizia

Il concetto di giustizia ha acquisito nelle nostre società un posto cruciale, che è condiviso solo dalla nozione di diritti, che è peraltro imparentata con il primo. Se assumiamo la prospettiva dell'etica e della teoria politica moderne possiamo vedere come le questioni di giustizia siano state estese ad ambiti nuovi in modo davvero significativo. L'influente tradizione giusnaturalista a partire da Grozio aveva contrapposto la giustizia ai doveri imperfetti come quelli della beneficenza, della carità, della generosità e della liberalità, dove la richiesta morale non è circostanziata ed esigibile in modo puntuale. Sebbene questa distinzione continui ad avere valore, le situazioni in cui le persone stanno male, perché sono povere, perché c'è una carestia, e in generale perché soffrono privazioni fondamentali, sono trattate ora come questioni di giustizia: non sono solo questioni di carità¹.

Inoltre l'etica moderna nel mettere al centro la giustizia aveva collocato nella sfera privata (premorale e certamente non politica) le questioni che attengono alla vita umana che non sia rappresentabile come quella di individui (considerati come capifamiglia maschi) liberi, uguali e indipendenti. Aveva collocato nel privato le questioni di genere, le relazioni familiari e non aveva proprio visto le questioni della riproduzione, del morire e della disabilità. Ma ora queste sono per noi delle significative questioni di giustizia.

Per muoverci in un altro territorio, gli autori moderni, soprattutto nella linea contrattualista, avevano pensato che la vita morale è resa possibile da stati in cui risiede la fonte dell'obbligo morale e politico. In questo quadro (che è al contempo sottoscritto e messo in crisi da Kant), non c'è spazio per considerare le relazioni con gli esseri umani di altre società come questioni di giustizia. Nell'impostazione contrattualista essi sono

1. Un autore di riferimento in questo campo è Amartya Sen. Si vedano ad esempio vari saggi in *Risorse, valori e sviluppo*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

tutti nello stato di natura relativamente a noi sudditi e cittadini del nostro stato: sono stranieri morali, per usare un'espressione attuale. Invece oggi consideriamo le richieste di società, gruppi e individui che abitano in altre società come richieste che ci interrogano direttamente e che non possiamo eludere: sono di nuovo questioni di giustizia e di diritti².

Infine la giustizia ha esteso il suo ambito di applicazione oltre la stessa sfera umana, agli animali non umani e agli ambienti naturali: i temi dell'etica animale e ambientale sono trattati ancora una volta come questioni di giustizia³.

Come si vede da questi rapidi accenni, la giustizia ha esteso il suo campo di applicazione in modo davvero significativo e ciò segnala in primo luogo l'estensione del perimetro di ciò che consideriamo moralmente importante e ineludibile. Le questioni di giustizia infatti, come scrive John Stuart Mill, sono quelle più importanti: «La parola giustizia resta un nome appropriato per quei determinati casi di utilità sociale che sono enormemente più importanti, e quindi più assoluti e imperativi, di qualsiasi altro genere»⁴. Al contempo si tratta di un modo *particolare* di estendere il perimetro di ciò che consideriamo moralmente rilevante, che mette in campo due operazioni: in primo luogo, illumina un'area della vita come fondamentale e, in secondo luogo, la porta dentro lo spazio delle relazioni sociali. Come abbiamo visto con Mill, la giustizia ha a che fare con casi di utilità sociale, con interessi vitali, che sono più assoluti e imperativi di qualsiasi altro; allo stesso tempo, la giustizia riguarda i rapporti sociali. Nei casi di ingiustizia siamo interpellati tutti, dove il tutti riguarda lo spazio della condivisione morale. Ancora con le parole di Mill «gli uomini giusti si risentono per un'azione dannosa alla società, anche se peraltro non dannosa per se stessi»⁵. Con Rousseau possiamo dire che la giustizia ci riguarda tutti poiché gli altri possono parlare a nostro nome e ciascuno di noi a nome di tutti. Questa è la condizione di una società plasmata da un linguaggio e da istituzioni in cui le rivendicazioni individuali possano essere espresse come richieste che riguardano la giustizia.

Questo secondo significato dell'estensione del perimetro della considerazione morale può essere criticato. Critiche significative sono state sviluppate nella prospettiva dell'etica della cura⁶. Il concetto di giustizia

2. Per entrambi questi punti, si veda M. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia*, il Mulino, Bologna 2007.

3. Si veda P. Donatelli (a cura di), *Manuale di etica ambientale*, Le Lettere, Firenze 2012.

4. J. S. Mill, *L'utilitarismo*, in *La libertà. L'utilitarismo. L'asservimento delle donne*, Rizzoli, Milano 1999, p. 326.

5. *Ivi*, p. 307.

6. Si tratta di un arcipelago di approcci. Si vedano ad esempio J. Tronto, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, Diabasis, Reggio Emilia 2006; P. Molinier,

spinge a trovare ciò che è «comune». È il tema cruciale di Rousseau nel *Contratto sociale*: «Il legame sociale risulta da ciò che in questi interessi differenti c'è di comune, e, se non ci fosse qualche punto su cui tutti gl'interessi si accordano, la società non potrebbe esistere»⁷. Con ciò, la privazione di uno è la privazione di tutti, il torto subito da uno è il torto subito da tutti, dalla società intera; è il torto inferto al singolo ma anche alla collettività e alle sue istituzioni. Tuttavia, il passaggio dalla dimensione della privazione individuale o di un gruppo al livello di ciò che è comune a tutti potrebbe oscurare il lavoro che deve essere fatto per arrivare a trovare un linguaggio comune. In effetti potrebbe non esserci un linguaggio comune capace di esprimere la privazione, il torto, la vulnerabilità, il bisogno di libertà, ma un linguaggio diverso che vive nella resistenza verso una condizione di oppressione: un linguaggio, parole, sentimenti e pratiche che abitano uno spazio che ha bisogno di essere sempre riscoperto, che ha bisogno di cura e di attenzione. Se pensiamo a Rousseau possiamo vedere il contrasto chiamato in causa qui: trovare il linguaggio comune nei termini della giustizia significa trasformare la propria aspirazione alla libertà, alla conservazione di sé, in questioni che abitano lo spazio comune, che è quello delle leggi, morali e politiche, che hanno trasformato radicalmente l'interesse particolare (nei termini di Rousseau lo hanno «alienato»). Ciò che è richiesto per acquisire una voce comune, pubblica, che sappia dare il peso dell'*ingiustizia* al grido di sofferenza di un singolo è la trasformazione della voce particolare. Le etiche che mettono in secondo piano la giustizia e puntano sulla dimensione della cura visualizzano questa trasformazione e i suoi problemi. Non c'è una voce comune data una volta per tutte che si situa su di un livello superiore intangibile rispetto alle voci particolari. La voce è davvero comune se fa sentire la voce particolare (la «voce differente» di Gilligan) come una voce che trova *espressione* e diventa quindi comune. Non si tratta quindi di passare a un altro livello, quello della giustizia, lasciando le vischiosità di quello che ci lasciamo alle spalle, ma di fare parlare la dimensione dove abitano sofferenze, aspirazioni, desideri che non hanno ancora una voce capace di esprimere.

2. La giustizia tra deontologismo e consequenzialismo

Lasciando da parte per ora questo tema, il concetto di giustizia può essere illuminato introducendo due prospettive, quella deontologica e quella

S. Laugier, P. Paperman, *Qu'est-ce que le care? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Payot, Paris 2009; C. Gilligan, *La virtù della resistenza. Resistere, prendersi cura, non cedere*, Moretti e Vitali, Bergamo 2014.

7. J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, in *Scritti politici*, II, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 101.

consequenzialista. Dal punto di vista deontologico, la giustizia porta sul proscenio l'idea che i rapporti umani devono esseri equi. La giustizia è concepita perciò come un insieme di principi che non sono sottoposti al calcolo degli interessi. Questo è precisamente il modo di esprimersi di John Rawls nella *Teoria della giustizia*. Come osserva Rawls, ciò non significa che una teoria deontologica della giustizia sia insensibile alle conseguenze: il punto è che la nozione di azione che va compiuta perché giusta è prioritaria rispetto alla considerazione del bene delle persone. I principi di giustizia di Rawls includono una concezione dei beni fondamentali (i beni primari) ma essi intervengono prima, come vincoli al perseguitamento dei beni individuali. Non c'è modo quindi di rappresentare l'importanza della giustizia estendendo la prudenza razionale all'intero insieme degli individui. Perciò Rawls scrive: «Un sistema sociale giusto 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 perseguitamento di questi fini»⁸.

La prospettiva consequenzialista vede le cose invece dal punto di vista dei risultati delle azioni, che nell'utilitarismo possono essere valutati se sono sommati assieme. Vincoli equi potrebbero comunque produrre situazioni di miseria, di privazione della libertà. Amartya Sen ha messo in luce questo punto nella sua critica a Rawls. I beni primari non si trasferiscono in modo meccanico in libertà e in condizioni di benessere. Un'equa distribuzione di reddito, opportunità e ricchezze non rende tutte le persone capaci di fare le stesse cose. Una persona disabile nella deambulazione, per stare a un esempio classico, ha bisogno di più ricchezza per fare le stesse cose di una persona che può spostarsi sulle proprie gambe. Sen è critico però anche dell'utilitarismo. Non seguiamo qui queste critiche ma vediamo invece cosa ci insegna l'utilitarismo riguardo la giustizia. L'utilitarismo è una particolare versione del consequenzialismo che ritiene che il valore dei risultati attenga alle preferenze o al soddisfacimento prodotto (la teoria del valore «welfarista», che è criticata da Sen) e che tali beni siano sommabili. In questa prospettiva, la giustizia non è in primo luogo una questione di uguaglianza e disuguaglianza ma di benessere. Potrebbe accadere che le disuguaglianze aumentino assieme all'elevarsi della condizione di chi sta peggio. Come scrive Peter Singer:

La disuguaglianza non è significativa in se stessa. Essa conta per l'impatto che ha sul benessere. Noi possiamo domandarci se dovremmo preoccuparci di promuovere uniformemente il benessere di tutti i membri della società, o se dovremmo invece dare qualche forma di priorità alla promozione del benessere dei più po-

8. J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, ed. rivista, Feltrinelli, Milano 2008, p. 50.

veri, ma qualsiasi cosa noi decidiamo, ciò che conta è il benessere delle persone, e non le dimensioni del divario tra ricchi e poveri.

E aggiunge: «Per le persone che sfiorano il minimo assoluto con cui è possibile sopravvivere, un piccolo aumento nel reddito può assegnare una grande differenza per quel che riguarda il benessere, anche se il reddito dei vicini cresce assai di più in termini di dollari»⁹. Osserviamo che anche l'utilitarismo può avere bisogno di introdurre soglie minime, ma questo passo di Singer chiarisce bene la differenza di prospettiva. Dal punto di vista utilitarista, l'ingiustizia ha a che fare con le condizioni in cui si trovano persone che stanno molto male e per le quali un piccolo aumento di benessere conta moltissimo, mentre è secondaria la questione se la distribuzione sia equa, è secondario il rapporto che esse stabiliscono con i membri molto (o più) facoltosi della loro società (o del pianeta).

Le due prospettive mettono in luce due aspetti importanti. La prospettiva deontologica (contrattualista) tratta la giustizia come equità nei rapporti reciproci e illustra la natura relazionale della società giusta: una società giusta è composta da individui che si trovano in una relazione giusta tra di loro. La giustizia riguarda il rapporto tra le persone. L'utilitarismo sostiene invece che l'equità è secondaria e che al primo posto vi è il benessere effettivo delle persone inteso come dato aggregato. Entrambe le prospettive sembrano importanti perché si potrebbe sostenere che una società bene ordinata è una società di persone uguali, che si trattano con rispetto, che sono libere, e che quindi sono messe nelle condizioni di relazionarsi in questo modo. Nella prospettiva deontologica la giustizia rappresenta l'insieme di vincoli e condizioni che definiscono la struttura di questi rapporti tra le persone. Al contempo si può anche riconoscere che le persone hanno vite il cui valore morale non è esaurito da questa struttura relazionale: non è esaurito dalla dignità (per usare questa nozione nell'impiego che ne ha fatto Kant) espressa nel modo in cui si trattano tra di loro e, quindi, anche nel senso che hanno di se stesse entro tale contesto relazionale. Indipendentemente dai rapporti tra di loro e dai rapporti di ciascuno con la società, come luogo in cui tali rapporti sono rappresentati istituzionalmente, le persone stanno più o meno bene o male, e questo conta innanzitutto per l'utilitarismo.

Il punto interessante è che nella teoria morale e politica contemporanea questi due punti di vista sono ritenuti inconciliabili. La vicenda ha origini più lontane, che risalgono forse al Settecento con Kant e Bentham, anche se le letture più recenti di Bentham mostrano come egli fosse interessa-

9. P. Singer, *One World. L'etica della globalizzazione*, Einaudi, Torino 2003, pp. 95-6.

to a rendere conto del carattere indiretto dell'utilitarismo. Uno di questi aspetti indiretti è costituito dai «fini subordinati» che muovono l'azione, in cui Bentham include la libertà e l'uguaglianza. Quindi Bentham non è probabilmente un autore che ritiene inconciliabili le due impostazioni. Tuttavia, arrivati al Novecento, e chiaramente con Rawls e con l'utilitarismo contemporaneo, la contrapposizione tra deontologismo e consequenzialismo è considerata una conquista e un merito della riflessione teorica sulla giustizia. Come scrive Rawls:

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. [...] Nei contrasti tra l'utilitarismo classico e la giustizia come equità è implicita una differenza nelle sottostanti concezioni della società. Nell'una consideriamo una società bene-ordinata uno schema di cooperazione per il reciproco vantaggio, regolato da principi che gli individui sceglierrebbero 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 dati¹⁰.

Lasciando da parte l'interpretazione dei classici, è significativo che Rawls ritenga che l'opposizione tra utilitarismo ed equità sia una conquista teorica.

3. Tendenze delle azioni e conservazione di sé

Possiamo invece provare a tornare indietro nell'etica moderna e registrare momenti in cui tale opposizione non era presente. Mill certamente pensava che la nozione di giustizia dovesse essere spiegata geneticamente e fondata normativamente su considerazioni utilitariste e che tuttavia essa funzionasse come un concetto deontologico capace di generare diritti. Egli considera infatti la giustizia come un danno rivolto alla società in ciò che essa ha di più caro, la sicurezza e la libertà: «La giustizia è il nome di certe categorie di regole morali che riguardano più da vicino le condizioni essenziali del nostro benessere, e che quindi sono più rigorosamente obbligatorie di qualsiasi altra regola per guidare la nostra vita»¹¹. Al contempo questo tipo di utilità fondamentale è qualcosa che si esige e che è rivendicato come un diritto morale, e ciascuno si aspetta che l'ingiustizia sia pu-

10. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., p. 52.

11. Mill, *Utilitarismo*, cit., p. 319.

nita «se non dalla legge, dall’opinione dei suoi simili; se non dall’opinione degli uomini, dai rimproveri della sua coscienza»¹².

Ma possiamo tornare ad alcuni episodi precedenti per mettere in luce uno snodo che nella raffigurazione contemporanea scompare. Un autore a cui tornare è Thomas Hobbes, con tutto ciò che vi è di dilemmatico nei suoi scritti. Egli descrive una scena morale e politica in cui è palpabile la scomparsa del quadro coeso che metteva assieme la concezione finalistica della natura saldata al ruolo di Dio, nel quale le azioni degli esseri umani sono descritte alla luce del finalismo cosmico e della legge divina. La natura umana è svuotata di fini propri. Il quadro antico e quello cristiano medioevale sono ormai alle spalle. Così Hobbes può scrivere: «Qualunque sia l’oggetto dell’appetito o del desiderio di una persona, per sua parte lo chiama *buono* e chiama *cattivo* l’oggetto del suo odio e della sua avversione»¹³. Tuttavia in questo quadro, che è quello proprio degli individui nello stato di natura dove non esiste alcuna misura comune, Hobbes riconosce che gli esseri umani hanno la possibilità, in condizioni passionali peculiari che sono quelle della paura della morte violenta, di usare la ragione naturale per conoscere la natura delle azioni. In questo modo essi arrivano a scoprire le leggi di natura. Se le azioni prima della costituzione della società civile non sono né giuste né sbagliate, è vero tuttavia che, una volta che ci disponiamo a uscire dallo stato di natura con il fine di realizzare la pace, possiamo scorgere le azioni che conducono a questo scopo. Come Hobbes scrive: «le leggi di natura [...] nello stato di natura [...] non sono propriamente leggi, ma qualità che rendono gli uomini inclini alla pace e all’obbedienza»¹⁴. La giustizia, che compare come legge a se stante ma che ricompare sotto altre titolazioni in altre leggi di natura, ha quindi questo carattere: essa indica la qualità che tende a produrre la pace. Essa è un teorema circa ciò che «conduce alla conservazione e alla difesa degli uomini», anche se non è propriamente una legge, la quale è «la parola di colui che detiene per diritto l’impero sugli altri»¹⁵. Il rapporto tra le leggi di natura e le leggi del sovrano è una questione intricata su cui la letteratura si è divisa, ma a noi interessa sottolineare il tema seguente. Per Hobbes la giustizia, assieme alle altre leggi di natura, ha una fondazione consequenzialista nei termini delle tendenze che hanno certe azioni a produrre la conservazione e la difesa della società umana. Essa tuttavia è propriamente una legge in quanto è oggetto del comando del sovrano in uno stato costituito, e diventa con ciò oggetto di obbligo per i sudditi: «è sull’atto della

12. Ivi, p. 302.

13. T. Hobbes, *Leviatano*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 43.

14. Ivi, p. 221.

15. Ivi, p. 130.

nostra *sottomissione* che poggiano sia la nostra *obbligazione* sia la nostra *libertà*¹⁶. Quindi Hobbes tiene assieme le due prospettive, quella conseguenzialista e quella deontologica. Qui voglio sottolineare un punto, per poi portare l'attenzione su un secondo punto.

1. Il primo punto è che la giustizia – che come legge obbligante è vigente solo in uno stato sovrano costituito, come sarà anche per gli altri contrattualisti, sebbene la concezione del sovrano sia molto diversa (in Locke, in Rousseau e in Kant, per fare tre nomi cruciali) – ha il suo fondamento nella conoscenza delle tendenze a cui conducono le azioni. La nozione di tendenza ha una storia nobile e affascinante e trova una sua trattazione classica nell'etica di Tommaso. Ma in Hobbes le tendenze non sono (come in Tommaso) fini intrinseci ravvisabili dal punto di vista della più ampia teleologia che regge il cosmo, che è al contempo la legge di Dio. Sono qualità che le azioni possiedono in quanto fanno parte di un tessuto sociale e di cui possiamo avere una conoscenza tramite l'esperienza. Non posso addentrarmi qui nell'interpretazione di Hobbes ma possiamo considerare rapidamente un passo celebre nel *Leviatano* sullo stolto che sostiene che non è sempre conforme alla ragione rispettare i patti. Una risposta che Hobbes dà allo stolto è la seguente: «quando un uomo fa una cosa che – per quanto è dato prevedere e preventivare – tende alla sua distruzione, anche se un evento accidentale che egli non saprebbe attendersi, sopravvenendo, la può volgere a suo vantaggio, nondimeno eventi di questo genere non rendono né ragionevole né saggio il compierla»¹⁷. Esiste quindi una conoscenza della tendenza di tipi di azioni, che sono quelle indicate nelle leggi di natura, che è invulnerabile rispetto agli interessi contingenti che possono rendere apparentemente razionale non tenere conto di tali tendenze. La giustizia ha quindi il suo fondamento nella conoscenza della tendenza a cui conducono le azioni.

Questa nozione di tendenza ha una storia successiva con alcuni episodi cruciali. Uno di questi è Hume, che è d'altro canto un critico severo dell'impostazione di Hobbes. Contro Hobbes e la concezione contrattualista sostiene che la lealtà verso il governo e le regole della giustizia sono questioni separate. Il governo non si fonda sulla promessa e sul patto. Ma Hume riprende e sviluppa in modo organico la nozione di tendenza. Così anche in Hume la giustizia (in cui include la stabilità del possesso, il suo trasferimento per consenso e l'obbligo di mantenere le promesse) è spiegata nei termini delle tendenze delle azioni in vista del bene pubblico. La giustizia nasce dall'esperienza che ci insegna l'interesse comune a seguire

16. Ivi, pp. 180-1.

17. Ivi, p. 118.

determinate regole. L'interesse guida dapprima l'uniformarsi delle condotte lungo regole – *convenzioni* è il termine humeano – che in seguito acquisiscono una loro forza costrittiva, un loro peculiare carattere obbligante. Al principio vi è l'esperienza circa le tendenze delle azioni in relazione all'interesse sociale.

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 presenti l'opportunità¹⁸.

Quindi, una volta stabilita la convenzione sulla base dell'esperienza sorgono le qualità tipicamente morali e politiche. Come scrive a proposito del possesso:

Dopo che si è consolidata questa convenzione relativa all'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 prime¹⁹.

Il quadro è radicalmente lontano da quello costruttivista proposto da Hobbes, in cui le nozioni normative sono generate dal comando del sovrano, ma le due impostazioni condividono l'idea che la giustizia trovi il suo fondamento nelle tendenze delle azioni a produrre l'interesse sociale, in questo peculiare tipo di spiegazione consequenzialista.

Un episodio ancora successivo è Mill che, come abbiamo già visto, riprende questo filo e mette assieme la tendenza delle azioni, che a questo punto è riletta nel quadro propriamente utilitarista, con la nozione sociale di giustizia che è la caratteristica che tiene unita la società.

2. Il secondo punto che voglio illustrare, sempre tenendo presente Hobbes, è il contenuto della giustizia. La giustizia ha di mira la conservazione della società e alla sua base vi è la conservazione di ciascuno, che Hobbes chiama sicurezza. Anche in questo caso si tratta di una nozione che ha una nobile storia alle spalle (a cominciare forse da Cicerone) e un seguito a partire dagli autori che ho già indicato, Hume e Mill. La giustizia ha di mira le condizioni sociali che garantiscono la conservazione di sé. Per Hobbes, nello stato di natura è la paura della morte violenta che consente di

18. D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, in *Opere filosofiche*, I, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 526.

19. Ivi, p. 518.

sfuggire alla logica distruttiva della vanagloria, la quale conduce a cercare piaceri che richiedono la sottomissione dell’altro e che non sono necessari, e di recuperare la logica della conservazione di sé. La conservazione di sé riguarda l’intero arco delle facoltà, fisiche e mentali:

Per sicurezza dei cittadini non si deve intendere soltanto la conservazione, comunque, della vita, ma di una vita per quanto possibile felice. Gli uomini si sono, infatti, riuniti spontaneamente negli Stati di origine convenzionale per poter vivere tanto gradevolmente quanto lo permette la condizione umana²⁰.

La conservazione di sé non riguarda quindi solo l’integrità fisica ma l’insieme delle facoltà che consentono di condurre una vita felice. Appare certamente rimarchevole che per Hobbes, come per altri autori moderni (come Locke, che qui non è però pertinente, perché non spiega la giustizia in termini di tendenze), la nozione di conservazione di sé non sia considerata filosoficamente problematica. Sono problematiche altre cose: in primo luogo come giustifichiamo l’obbligo verso il sovrano e lo stesso vincolo della giustizia, ma non lo sono i contenuti della giustizia. Ciò può essere letto almeno in due modi. Da una parte, trattare la conservazione di sé – vale a dire ciò che la giustizia deve garantire in termini di condizioni e beni che consentono di condurre una vita felice – come non problematica può indicare una mancata consapevolezza delle condizioni reali delle società. Così si muoverà Marx nella sua critica complessiva della teoria politica moderna. D’altra parte, nel trattare la conservazione di sé come una nozione non problematica si intende che vi è una base oggettiva su cui riposano i contenuti della giustizia. In Hobbes, ad esempio, la conservazione di sé fornisce precisamente una tale base oggettiva opposta a quella soggettiva offerta dalla vanagloria. In modo analogo sono oggettive la nozione di proprietà in Locke e l’interesse sociale in Hume.

Questa posizione è interessante. Quando Rawls presenta la sua concezione della giustizia come equità, la contrappone all’utilitarismo perché quest’ultimo considera come dati desideri e aspirazioni, mentre la sua teoria deontologica pone dei vincoli:

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 rispettare²¹.

20. T. Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino (De cive)*, Tea, Torino 1988, p. 248, trad. rivista.

21. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., p. 50.

Il punto è che Rawls si trova di fronte a una teoria soggettivista del valore, in cui propensioni e inclinazioni vanno per la loro strada, e per questa ragione presenta la giustizia come un vincolo deontologico indipendente dai sistemi individuali di desideri, un vincolo che li governa dall'esterno, su altre basi. Perciò l'utilitarismo, che utilizza una teoria del valore soggettivista, è considerato inconciliabile con la teoria della giustizia come equità. Invece nella tradizione moderna troviamo una linea teorica in cui è possibile distinguere i desideri legati alla conservazione di sé, e quindi alla giustizia, da quelli che vanno per la loro strada e che sono intrattabili (alcuni dei quali sono proprio opposti alla giustizia: nel quadro di Hobbes sono quelli legati alla vanagloria, che Rousseau riprende sotto il titolo di *amor proprio*). Nell'impostazione moderna, l'esperienza ci insegna le tendenze delle azioni che conducono alla preservazione del bene sociale: perciò la prospettiva consequenzialista legata alla nozione di tendenza e alla nozione oggettiva di conservazione di sé è essenziale per spiegare il carattere deontologico della giustizia, affinché essa possa imporsi come un obbligo, anche se sono diverse le spiegazioni della natura del suo carattere obbligante.

Rawls eredita invece un quadro soggettivista dei sistemi di desideri individuali, condiviso dall'utilitarismo contemporaneo, che non gli consente di separare, come faceva Hobbes, i desideri legati alla conservazione di sé da quelli legati al piacere di soverchiare l'altro. Oltre a ciò si fa sentire in Rawls l'influenza di Kant, che eredita a sua volta la tradizione stoica antica che nutre diffidenza nei confronti dei beni esterni e che pone la giustizia in una qualità razionale intangibile rispetto al mondo empirico. Ma, come abbiamo visto, nell'etica moderna si consolida una strada diversa, che è lontana tanto dalla linea stoica quanto dall'impostazione soggettivista contemporanea. È questa strada che consente di collegare assieme consequenzialismo e deontologismo nell'analisi della giustizia.

4. L'esperienza della giustizia

Come si è visto, la teoria contemporanea ha spezzato l'intreccio tra considerazioni consequenzialiste e deontologiche. C'è qualcosa da imparare dall'impostazione degli autori moderni che ho brevemente presentato. Nel peculiare quadro hobbesiano, le azioni giuste e più in generale le azioni che conducono alla conservazione di sé sono apprezzate in quanto tali perché in esse sono scorte tendenze rivolte alla sicurezza. Le azioni non sono meri veicoli casuali, come è invece nell'utilitarismo contemporaneo, ma in esse si legge la qualità di produrre situazioni determinate. Così, nel passo sullo stolto che abbiamo citato, Hobbes sostiene che vi sono tendenze intrinseche alle azioni che riguardano circostanze oggettive che concernono

la conservazione di sé. Come si è detto, il quadro finalistico tomista in cui questa affermazione potrebbe essere collocata è del tutto scomparso, e Hobbes riconosce che è l'esperienza a condurci a ricostruire una stabilità nelle azioni umane e in ciò che conta come la propria conservazione. Questo quadro dell'esperienza trova uno sviluppo in altri autori tra cui ho voluto segnalare Hume e Mill. C'è qualcosa da imparare da questa impostazione, e riguarda il peculiare concetto di esperienza che è in grado di sostenere questa conoscenza: la conoscenza della giustizia. Nel quadro hobbesiano è una conoscenza che deriva dal nostro contatto quotidiano con le persone e le circostanze nelle occupazioni ordinarie e pratiche della vita, non ancora stravolto dal linguaggio dei colti e dalle imposture di preti e fanatici. Come è noto Hobbes non ha però fiducia in questa ricostruzione dal basso (per così dire) della convivenza umana, e si affida alla costruzione scientifico-filosofica e morale-politica dall'alto, il cui emblema è la generazione del sovrano-Leviatano per via contrattuale. Ma ciò non deve oscurare la sua valorizzazione dell'esperienza comune da cui trae la conoscenza delle leggi di natura nello stato di natura. È questa valorizzazione che sarà ripresa in modi diversi da Hume e da Mill.

La teoria morale e politica contemporanea può apprendere una lezione da questa nozione di esperienza. Essa infatti è in larga parte influenzata dai modelli ricostruttivi dall'alto, che non partono dall'esperienza ma da una concezione data in anticipo di ciò che conta come giustizia, come condotta giusta, come moralità. Le concezioni contemporanee non sono disposte a lasciare parlare l'esperienza e con ciò si perdono anche la possibilità di riconoscere che l'oggettività possa derivare da questa fonte.

Possiamo tornare, in conclusione, alle critiche mosse nella linea dell'etica della cura al prevalere del concetto di giustizia. Un modo di porre quelle critiche è di sostenere che la giustizia nasconde l'esperienza comune e ordinaria dove si situano le aspirazioni, le sofferenze e le rivendicazioni che cercano una voce che sia sentita. La voce della giustizia potrebbe non esprimere quelle aspirazioni e sofferenze, potrebbe falsificarle. Ciò accade quando la giustizia è isolata dal piano vischioso e opaco dell'esperienza quotidiana e ordinaria, quando essa parla una voce sua e autonoma anziché *dare voce* alle aspirazioni mute che cercano una lingua comune. Si può dare una risposta a questa linea critica se consideriamo che la lingua comune, quella delle istituzioni, della giustizia, può essere intesa diversamente come la modalità con cui riconosciamo la nostra inespressività, la particolarità priva di voce della nostra sofferenza, della nostra privazione²².

22. In questa linea, si veda A. Ogien, S. Laugier, *Perché disobbedire in democrazia?*, ETS, Pisa 2014, cap. 1.

Per rappresentare la giustizia in questa luce ne dobbiamo vedere il collegamento con l'esperienza. È questo collegamento che è visibile negli autori moderni che ho commentato. Se pensiamo che la giustizia sia un ambito in cui diamo voce alle sofferenze e alle aspirazioni che altrimenti rimarrebbero mute, che essa ha a che fare con il riconoscere la tirannia esercitata in ambiti che erano considerati come normali esigenze del vivere (come scrive Mill a proposito della schiavitù, delle gerarchie sociali e delle «aristocrazie di colore, di razza, di sesso»)²³, dobbiamo pensare alla giustizia come un concetto che lavora con l'esperienza comune e ordinaria. Ma in questo modo è anche possibile apprezzare come la separazione dicotomica tra deontologismo e conseguenzialismo sia collegata a una fondamentale esclusione della dimensione dell'esperienza, che solleva il concetto di giustizia al di sopra delle vite ordinarie delle persone. Dietro alla dicotomia tra le due impostazioni vi è un problema con la nozione di esperienza.

23. Mill, *Utilitarismo*, cit., p. 325.

