

giustizia non riguarda soltanto
modo giusto di distribuire le cose,
ma il modo giusto di valutarle"

da più di vent'anni, centinaia di studenti affollano
il campus di Harvard per seguire il corso di Introdu-
zione alla filosofia politica e morale di Michael Sandel. Il segreto
del successo sta nella straordinaria capacità del pro-
fessore di collegare i grandi interrogativi della filosofia politi-
ca alle questioni più scottanti del nostro tempo. Il libro nasce
dalle queste leggendarie lezioni. Trasmette la stessa emo-
zione di vivere un'avventura dello spirito, di un
riformismo del pensiero che negli anni ha conqui-
stato i cuori di Harvard. Sandel ci chiede di mettere sotto
cospetto le nostre convinzioni e di trovare risposte "nostre" alle
questioni che siamo chiamati come membri di una comunità. Un
corso di grande chiarezza, animato da un'autentica
passione, il cui scopo, nelle parole di Sandel, non è "mostrare
chi è giusto" ma di aumentare chi nella storia del pensiero politico, ma
di sottoporre a un esame critico le loro idee sulla
giustizia e di chiarire a se stessi cosa pensano e perché".

MICHAEL SANDEL è professore di Filosofia politica e Teoria del gover-
no alla Harvard University. Le sue opere sono state tradotte in tutto
il mondo. In Cina è stato definito "il più influente straniero dell'an-
no". Spesso ospite di università europee, asiatiche e austri-
che, ha presieduto dal 2002 al 2005 il Council of Bioethics, un orga-
no indipendente direttamente dalla presidenza degli Stati Uniti e
che si occupa delle implicazioni etiche delle tecnologie biomediche. Per
il suo insegnamento, gli è stato conferito lo Harvard
Beta Kappa Teaching Prize. Tra gli altri suoi libri, *Il libe-
rismo e la giustizia* (Feltrinelli 1994), *Contro la perfezione.
I limiti dell'ingegneria genetica* (Vita & Pensiero 2008), *Que-
sti non possono comprare. I limiti morali del mercato* (Fel-
trinelli).

Traduzione di Cristiano Guerri.
Disegno grafico Feltrinelli.
© Christopher Morris/VII.

ISBN 978-88-07-88250-0



9 788807 882500

8250

MICHAEL SANDEL
GIUSTIZIA

Feltrinelli

MICHAEL
SANDEL
Giustizia

Il nostro bene comune

UNIVERSALE
ECONOMICA
FELTRINELLI / SAGGI

**MICHAEL
SANDEL
Giustizia**

Il nostro bene comune

Traduzione di Tania Gargiulo

Titolo dell'opera originale

JUSTICE

What's the right thing to do?

© 2009 by Michael Sandel

First published by Farrar, Straus and Giroux

Traduzione dall'inglese di

TANIA GARGIULO

© Giangiacomo Feltrinelli Editore Milano

Prima edizione in "Campi del sapere" marzo 2010

Prima edizione nell'"Universale Economica" – SAGGI
novembre 2012

Terza edizione giugno 2014

Stampa Nuovo Istituto Italiano d'Arti Grafiche - BG

ISBN 978-88-07-88250-0



www.feltrinellieditore.it

Libri in uscita, interviste, reading,
commenti e percorsi di lettura.

Aggiornamenti quotidiani

IL RAZZISMO
È UNA
BRUTTA STORIA. <

razzismobruttastoria.net

a Kiku, con amore

1. Fare quel che è giusto

Nell'estate del 2004 sul golfo del Messico si abbatté la furia dell'uragano Charley, sconvolgendo l'intero territorio della Florida fino all'oceano Atlantico. Oltre a causare ventidue vittime e danni per 11 miliardi di dollari,¹ il ciclone si lasciò dietro una polemica sulla maggiorazione speculativa dei prezzi.

Un distributore di benzina, a Orlando, vendeva per dieci dollari confezioni di ghiaccio in sacchetti che in realtà ne valevano due; e in pieno agosto, senza fonti di energia per alimentare frigoriferi o condizionatori d'aria, a molti non restava che pagare. Tutti erano alla ricerca di una motosega per liberarsi dagli alberi caduti o farsi riparare il tetto: per tirar giù due alberi schiantatisi su una casa le ditte che si offrivano di fare il lavoro chiedevano 23.000 dollari... Nei negozi dove di solito i piccoli gruppi elettrogeni per uso domestico si vendevano a 250 dollari adesso il prezzo richiesto era 2000 dollari. A una donna settantasettenne, che insieme all'anziano marito e alla figlia disabile cercava riparo dall'imminente uragano, furono chiesti 160 dollari a notte per la stanza di un motel che di solito sarebbe stata affittata per 40.²

La speculazione sui prezzi fece infuriare molti cittadini della Florida, e su "USA Today" uscì un articolo intitolato *After Storm Come the Vultures* (Passata la tempesta arrivano gli avvoltoi). Quando un abitante del luogo scoprì che avrebbe dovuto spendere 10.500 dollari per farsi togliere da sopra il

tetto un albero caduto, dichiarò che non era giusto “cercare di speculare sui problemi e sulle disgrazie degli altri”. Charley Crist, *attorney general* dello stato, era dello stesso parere: “Per me è sbalorditivo il livello di avidità a cui si dev'essere arrivati per lucrare su chi patisce gli effetti di un uragano”.³

La Florida ha una legge antispeculazione, e sulla scia della bufera oltre duemila denunce si riversarono sull'ufficio dell'*attorney general*, che in qualche caso approdarono a cause vinte dal querelante: a Palm Beach ovest, un albergo della catena “Days Inn” fu condannato a pagare 70.000 dollari a titolo di sanzione e risarcimento danni per aver preteso dai clienti un prezzo esorbitante.⁴

Ma nello stesso momento in cui Crist cercava di far applicare la legge, alcuni economisti sostenevano che la legge stessa (e l'indignazione dell'opinione pubblica) nascevano da un equivoco. Nel Medioevo filosofi e teologi erano convinti che lo scambio di merci dovesse essere governato dal “giusto prezzo”, cioè dal prezzo stabilito dalla tradizione o dal valore intrinseco delle cose. Nelle società di mercato invece – facevano notare gli economisti – i prezzi sono fissati dal rapporto fra domanda e offerta, e il “giusto prezzo” non esiste.

Secondo un economista fautore del libero mercato, Thomas Sowell, “prezzi speculativi” sarebbe un'“espressione dalla potente carica emotiva, ma priva di senso in economia e che gli economisti per lo più ignorano, perché sembra troppo nebulosa per essere presa in considerazione”. In un articolo per il “Tampa Tribune” Sowell cerca di spiegare “come i ‘prezzi maggiorati’ servano ad aiutare gli abitanti della Florida”, e scrive che le accuse di speculazione nascono “quando i prezzi superano di gran lunga i livelli a cui siamo abituati”. Ma “i livelli di prezzo a cui si dà il caso che uno sia abituato” non sono moralmente intoccabili; non sono più “speciali o più ‘giusti’ di altri possibili prezzi” determinati dalle condizioni del mercato, anche quando queste ultime risentano di un uragano.⁵

Secondo la tesi di Sowell, dover pagare cifre più alte per il ghiaccio, le bottiglie d'acqua, le riparazioni dei tetti, i gruppi elettrogeni, le camere di motel, ha il vantaggio di in-

durre i consumatori a limitare l'uso di questi beni e di incentivare i produttori a spostarsi, anche da località remote, per fornire proprio quei beni e servizi che dopo il cataclisma sono più necessari. Se le confezioni di ghiaccio si riescono a vendere a dieci dollari l'una in Florida, in un momento in cui gli abitanti sono alle prese con il caldo di agosto e non hanno accesso alle fonti di energia, ai fabbricanti di ghiaccio converrà produrlo e farlo arrivare in quantità maggiori; Sowell spiega come questi prezzi non abbiano nulla di ingiusto, ma si limitino a riflettere il valore che compratori e venditori decidono di dare alle cose oggetto del loro scambio.⁶

Sono analoghi gli argomenti contro le leggi antispeculazione proposti da Jeff Jacoby, un opinionista favorevole al mercato libero che scrive sul “Boston Globe”: “Far pagare il prezzo che il mercato accetta non è speculazione, non è una forma di avidità o di impudenza; è così che si procede in una società libera per smerciare beni e servizi”. Jacoby riconosce che le “impennate dei prezzi ci fanno andare su tutte le furie, specie quando un uragano micidiale ha appena finito di sconvolgerci la vita”, ma la collera dell'opinione pubblica non giustifica le interferenze con le dinamiche del libero mercato. Dal momento che incentivano i fornitori a produrre i beni necessari in quantità maggiori, questi prezzi in apparenza esorbitanti “sono di gran lunga più benefici che nocivi”. Perciò Jacoby conclude: “Per accelerare la ripresa della Florida demonizzare i venditori non serve, è più utile lasciare che si occupino dei loro affari”.⁷

L'*attorney general* Crist (appartenente al partito repubblicano, poi eletto governatore della Florida), scrisse per il giornale di Tampa un articolo di commento a sostegno della legge antispeculazione: “Quando c'è un'emergenza il governo non può starsene in panchina mentre si impongono prezzi inconcepibili a gente che fugge per mettersi in salvo dopo un uragano o che si sforza di venire incontro alle necessità basilari della propria famiglia”.⁸ Crist respinge il concetto che simili prezzi “inconcepibili” possano rispecchiare una vera libertà di scambio:

Questa non è la situazione normale di libero mercato, in cui soggetti disposti a comprare scelgono liberamente di presentarsi sulla piazza dove si svolge la contrattazione e qui incontrano soggetti disposti a vendere, arrivando a concordare un prezzo in base alla domanda e all'offerta. Invece, in una situazione di emergenza i compratori si trovano sotto coercizione e non hanno nessuna libertà: i loro acquisti dei beni di prima necessità, come un alloggio sicuro, sono obbligati.⁹

Il dibattito sulla maggiorazione dei prezzi nato in seguito all'uragano Charley solleva gravi interrogativi etici e giuridici: è lecito che i fornitori di beni e servizi traggano profitto da una catastrofe naturale imponendo il pagamento di qualsiasi cifra il mercato sopporti? E se così non è, la legge dovrebbe intervenire in qualche modo, e in caso affermativo, come? Lo stato deve vietare la speculazione sui prezzi, anche se così facendo lede la libertà di compratori e venditori di concludere qualunque accordo di loro scelta?

IL BENESSERE, LA LIBERTÀ E LA VIRTÙ

Qui non si tratta soltanto di chiedersi come dovrebbero trattare gli uni con gli altri i singoli individui, ma anche di domandarsi come dovrebbe essere la legge, e come dovrebbe essere organizzata la società. Questi sono interrogativi che riguardano la giustizia, e per trovare le risposte che cerchiamo dobbiamo prima analizzare il concetto di giustizia. In effetti abbiamo già cominciato a farlo; esaminando con attenzione il dibattito sui prezzi gonfiati vedrete che le tesi favorevoli e quelle contrarie alle leggi antispeculazione si fondano su tre idee: accrescere al massimo il benessere, rispettare la libertà, favorire un comportamento virtuoso. Ciascuna di queste idee rimanda a una maniera diversa di concepire la giustizia.

La tesi classica a favore di un mercato libero da ogni genere di vincolo poggia su due considerazioni, una riguardante il benessere, l'altra la libertà; in primo luogo si sostiene che i mercati promuovono il benessere della società nel suo insieme, fornendo gli stimoli adeguati a indurre le persone a sobbarcarsi un duro lavoro per fornire i beni che

gli altri richiedono. (Spesso nel linguaggio ordinario si identifica la prosperità economica con il benessere, sebbene quest'ultimo sia un concetto più vasto, che può comprendere aspetti extraeconomici del vivere bene in società.) In secondo luogo, i mercati rispettano la libertà individuale; anziché imporre un valore determinato a beni e servizi permettono ai singoli di decidere da sé quale valore debba essere attribuito alle cose scambiate.

Non stupisce che questi due ben noti argomenti a favore del libero mercato siano invocati da chi è contrario alle leggi antispeculazione. Come rispondono i fautori di tali leggi? In primo luogo negano che l'imposizione di prezzi esorbitanti nei periodi di crisi serva di fatto a promuovere il benessere della società nel suo insieme; anche se i prezzi alti incentivano un maggior afflusso di beni, a questo vantaggio si deve contrapporre l'onere che simili prezzi impongono a quanti meno di ogni altro sono in condizione di sostenerlo. I ricchi potranno trovare fastidioso dover pagare prezzi gonfiati per la benzina, o per una stanza di motel durante la tempesta, ma chi dispone di mezzi modesti si troverà in uno stato di privazione tale da essere indotto a rimanere esposto al rischio anziché rifugiarsi in un luogo sicuro. Chi approva le leggi antispeculazione afferma che nel valutare il benessere generale si deve tener conto anche del disagio e delle sofferenze di coloro che nelle emergenze si trovano a non poter accedere ai beni primari perché non sono in grado di pagare i prezzi correnti.

In secondo luogo, i fautori delle leggi antispeculazione sostengono che in determinate condizioni il libero mercato non è veramente tale: come sottolinea Crist, "chi compra [...] sotto coercizione [...] non ha nessuna libertà: i suoi acquisti di beni di prima necessità, come un alloggio sicuro, sono obbligati". Se stai cercando di salvarti da un uragano insieme ai tuoi familiari, i prezzi esorbitanti che paghi per la benzina o per un rifugio protetto non sono un vero scambio volontario, somigliano piuttosto all'estorsione. Quindi, per decidere se le leggi antispeculazione sono giustificate, occorre soppesare queste contrastanti valutazioni del benessere e della libertà. Ma si deve anche tener conto di un'altra argomentazione: il favore con cui spesso l'opinione pubblica guarda alle leggi antispeculazione esprime posizioni più viscerali rispetto alle idee di benessere e di libertà;

Questa non è la situazione normale di libero mercato, in cui soggetti disposti a comprare scelgono liberamente di presentarsi sulla piazza dove si svolge la contrattazione e qui incontrano soggetti disposti a vendere, arrivando a concordare un prezzo in base alla domanda e all'offerta. Invece, in una situazione di emergenza i compratori si trovano sotto coercizione e non hanno nessuna libertà: i loro acquisti dei beni di prima necessità, come un alloggio sicuro, sono obbligati.⁹

Il dibattito sulla maggiorazione dei prezzi nato in seguito all'uragano Charley solleva gravi interrogativi etici e giuridici: è lecito che i fornitori di beni e servizi traggano profitto da una catastrofe naturale imponendo il pagamento di qualsiasi cifra il mercato sopporti? E se così non è, la legge dovrebbe intervenire in qualche modo, e in caso affermativo, come? Lo stato deve vietare la speculazione sui prezzi, anche se così facendo lede la libertà di compratori e venditori di concludere qualunque accordo di loro scelta?

IL BENESSERE, LA LIBERTÀ E LA VIRTÙ

Qui non si tratta soltanto di chiedersi come dovrebbero trattare gli uni con gli altri i singoli individui, ma anche di domandarsi come dovrebbe essere la legge, e come dovrebbe essere organizzata la società. Questi sono interrogativi che riguardano la giustizia, e per trovare le risposte che cerchiamo dobbiamo prima analizzare il concetto di giustizia. In effetti abbiamo già cominciato a farlo; esaminando con attenzione il dibattito sui prezzi gonfiati vedrete che le tesi favorevoli e quelle contrarie alle leggi antispeculazione si fondano su tre idee: accrescere al massimo il benessere, rispettare la libertà, favorire un comportamento virtuoso. Ciascuna di queste idee rimanda a una maniera diversa di concepire la giustizia.

La tesi classica a favore di un mercato libero da ogni genere di vincolo poggia su due considerazioni, una riguardante il benessere, l'altra la libertà; in primo luogo si sostiene che i mercati promuovono il benessere della società nel suo insieme, fornendo gli stimoli adeguati a indurre le persone a sobbarcarsi un duro lavoro per fornire i beni che

gli altri richiedono. (Spesso nel linguaggio ordinario si identifica la prosperità economica con il benessere, sebbene quest'ultimo sia un concetto più vasto, che può comprendere aspetti extraeconomici del vivere bene in società.) In secondo luogo, i mercati rispettano la libertà individuale; anziché imporre un valore determinato a beni e servizi permettono ai singoli di decidere da sé quale valore debba essere attribuito alle cose scambiate.

Non stupisce che questi due ben noti argomenti a favore del libero mercato siano invocati da chi è contrario alle leggi antispeculazione. Come rispondono i fautori di tali leggi? In primo luogo negano che l'imposizione di prezzi esorbitanti nei periodi di crisi serva di fatto a promuovere il benessere della società nel suo insieme; anche se i prezzi alti incentivano un maggior afflusso di beni, a questo vantaggio si deve contrapporre l'onere che simili prezzi impongono a quanti meno di ogni altro sono in condizione di sostenerlo. I ricchi potranno trovare fastidioso dover pagare prezzi gonfiati per la benzina, o per una stanza di motel durante la tempesta, ma chi dispone di mezzi modesti si troverà in uno stato di privazione tale da essere indotto a rimanere esposto al rischio anziché rifugiarsi in un luogo sicuro. Chi approva le leggi antispeculazione afferma che nel valutare il benessere generale si deve tener conto anche del disagio e delle sofferenze di coloro che nelle emergenze si trovano a non poter accedere ai beni primari perché non sono in grado di pagare i prezzi correnti.

In secondo luogo, i fautori delle leggi antispeculazione sostengono che in determinate condizioni il libero mercato non è veramente tale: come sottolinea Crist, "chi compra [...] sotto coercizione [...] non ha nessuna libertà: i suoi acquisti di beni di prima necessità, come un alloggio sicuro, sono obbligati". Se stai cercando di salvarti da un uragano insieme ai tuoi familiari, i prezzi esorbitanti che paghi per la benzina o per un rifugio protetto non sono un vero scambio volontario, somigliano piuttosto all'estorsione. Quindi, per decidere se le leggi antispeculazione sono giustificate, occorre soppesare queste contrastanti valutazioni del benessere e della libertà. Ma si deve anche tener conto di un'altra argomentazione: il favore con cui spesso l'opinione pubblica guarda alle leggi antispeculazione esprime posizioni più viscerali rispetto alle idee di benessere e di libertà;

gli "avvoltoi", i profittatori della disperazione altrui, suscitano scandalo e la gente vuole vederli puniti, non premiati con favolosi e inaspettati guadagni. Spesso si tende a liquidare simili sentimenti come reazioni emotive, ataviche, che non devono condizionare le politiche o le leggi; come scrive Jacoby, "per accelerare la ripresa della Florida demonizzare i venditori non serve".¹⁰

Tuttavia, il senso di scandalo suscitato dai profittatori non è solo un puro impeto di cieco furore, ma si richiama a una tesi etica che merita di essere presa sul serio. È quella reazione indignata, quella particolare collera che si prova quando si crede che qualcuno abbia ottenuto cose non meritate; è l'ira provocata dall'ingiustizia.

Crist punta il dito sull'origine morale del senso di scandalo quando parla dell'"avidità a cui si dev'essere arrivati per lucrare su chi patisce gli effetti di un uragano". Non esplicita il nesso fra questo suo commento e le leggi antispeculazione, ma lascia scorgere implicitamente una tesi più o meno analoga a quella esposta qui di seguito, che potremmo chiamare l'argomento della virtù: l'avidità è un vizio, un comportamento ingiusto, in particolare quando rende ciechi di fronte alle sofferenze altrui; non è soltanto un vizio privato, ma si pone agli antipodi delle virtù pubbliche; nei momenti difficili i membri di una società buona fanno fronte comune, non cercano di procurare a se stessi il massimo vantaggio bensì di proteggersi gli uni gli altri. Una società in cui nei momenti di crisi si cerca di sfruttare il prossimo per arricchirsi non è buona, e quindi l'eccesso di avidità è un vizio che le società buone dovrebbero scoraggiare, se ci riescono. Le leggi antispeculazione non potranno mettere al bando l'avidità, ma almeno possono limitarne le manifestazioni più sfacciate, e dichiarare che la società la disapprova: castigando il comportamento avido anziché premiarlo, la società afferma il valore di una virtù civile, il sacrificio condiviso in nome del bene comune.

Il fatto che riconosciamo la forza morale dell'argomento della virtù non significa che pretendiamo di farlo sempre prevalere sulle tesi opposte. In certi casi per una comunità ferita dall'uragano potrebbe apparire vantaggioso stringere un patto col diavolo, consentire la speculazione sui prezzi nella speranza di attirare da tutte le direzioni un esercito di conciatetti e di imprese artigiane, sia pure pagando il prezzo

morale di ratificare l'avidità. Insomma: oggi ripariamo i tetti, il tessuto sociale lo ripareremo dopo. Tuttavia quel che merita di essere osservato è che nella discussione sulle leggi antispeculazione non sono in gioco solo il benessere e la libertà, ma anche la virtù: si tratta di decidere come coltivare quei comportamenti e inclinazioni, quelle doti del carattere, su cui si fonda una società buona.

Alcuni, fra i quali anche molti fautori delle leggi antispeculazione, trovano frustrante l'argomento della virtù, ed ecco perché: sembra che obblighi a emettere un preciso giudizio, diversamente dalle tesi che si richiamano al benessere e alla libertà. Chiedersi se una data linea di condotta potrà accelerare la ripresa o far crescere l'economia non implica un giudizio sulle preferenze delle persone, ma, senza pronunciarsi circa il modo in cui la gente spende il proprio denaro, dà per scontato che tutti preferiscano averne di più anziché di meno. Analogamente, domandarsi se in uno stato di coercizione i soggetti siano davvero liberi di scegliere non richiede di esprimere un giudizio sulle loro scelte; la questione è stabilire se siano liberi o costretti, oppure la misura in cui lo sono.

Al contrario, l'argomento della virtù poggia su un giudizio: che l'avidità è un vizio e lo stato dovrebbe osteggiarla. Ma a chi tocca giudicare qual è la virtù e qual è il vizio? Non è forse vero che nelle società pluraliste i cittadini hanno opinioni discordi su questi temi? E non è forse pericoloso che i giudizi in materia di virtù siano imposti per legge? Messi di fronte a questi preoccupanti interrogativi, molti ritengono che nelle controversie circa la definizione di vizio e virtù il governo dovrebbe mantenersi neutrale, senza cercare di incoraggiare chi si comporta bene o di osteggiare chi si comporta male.

Perciò, analizzando le nostre reazioni alla speculazione sui prezzi, ci scopriamo attirati in due opposte direzioni: siamo profondamente indignati che qualcuno ottenga qualcosa senza averla meritata; l'avidità che si accanisce sulla disgrazia altrui, pensiamo, dovrebbe essere castigata e non premiata; e tuttavia, quando i giudizi in materia di virtù trovano espressione nelle leggi, ci preoccupiamo.

È un dilemma che rimanda a una delle grandi questioni della filosofia politica: una società giusta deve adoperarsi a promuovere la virtù nei suoi cittadini? Oppure la legge do-

vrebbe rimanere neutrale rispetto alle varie e contraddittorie concezioni della virtù, così che i cittadini possano essere liberi di scegliere da sé il modo migliore di vivere?

A quanto riferiscono i manuali, è una questione che divide il pensiero politico moderno da quello antico, e i manuali hanno ragione su un punto importante. Aristotele insegna che giustizia è dare a ciascuno ciò che merita, e per poter stabilire chi merita che cosa, dobbiamo determinare quali sono le virtù degne di essere onorate e premiate. Secondo Aristotele non possiamo stabilire quale sia una costituzione giusta se prima non riflettiamo su quale sia la forma di vita più desiderabile; secondo lui, sulle questioni riguardanti la vita buona la legge non può rimanere neutrale.

Al contrario, i moderni filosofi della politica – da Immanuel Kant nel Settecento a John Rawls nel Novecento – sostengono che i principi di giustizia in base ai quali si definiscono i nostri diritti non dovrebbero fondarsi su nessun particolare concetto della virtù o della migliore forma di vita. Una società giusta, invece, rispetta la libertà di ciascuna e ciascuno di scegliere quella che è una vita buona secondo il loro modo di vedere.

Quindi si potrebbe dire che nell'antichità le teorie della giustizia partivano dalla virtù, mentre le teorie moderne partono dalla libertà; nei prossimi capitoli prenderemo in esame i punti forti e i punti deboli delle une e delle altre, ma val la pena di osservare fin da subito che la contrapposizione può indurre in errore.

Infatti, se passiamo a esaminare le discussioni sulla giustizia che animano la politica contemporanea – non tra i filosofi, ma tra uomini e donne comuni – troviamo un quadro più complesso. È vero che nella maggior parte dei casi il nostro dibattito verte su come accrescere la prosperità e rispettare la libertà individuale, almeno in superficie; ma al di sotto delle tesi apparenti, e a volte in contrasto con queste, spesso possiamo intuire la presenza di un altro insieme di convinzioni, che si riferisce a quali sono le virtù meritevoli di essere onorate e premiate, e a qual è il modo di vivere degno di essere incoraggiato da una società buona. Per quanto possiamo aver cura la prosperità e la libertà, non riusciamo a sbarazzarci del tutto dell'inclinazione della giustizia a emettere giudizi; la convinzione che la giustizia abbia a che fare con la virtù oltre che con

la scelta è ben radicata. A quanto pare, se riflettiamo sulla giustizia saremo inevitabilmente portati a riflettere su quale sia la maniera migliore di vivere.

QUALI FERITE VALGONO UNA PURPLE HEART?

Su certi argomenti, le questioni di virtù e di onore hanno una rilevanza troppo evidente per poterla negare; consideriamo per esempio il recente dibattito su chi meriti di ricevere la Purple Heart,* una medaglia che dal 1932 l'apparato militare degli Stati Uniti attribuisce ai soldati rimasti feriti o uccisi in battaglia in seguito a un attacco nemico. Non è soltanto una onorificenza, ma conferisce il diritto a ricevere un trattamento privilegiato negli ospedali riservati agli ex combattenti.

Da quando sono cominciate le guerre in Iraq e Afghanistan, tuttora in corso, è continuamente salito il numero dei reduci ai quali sono state diagnosticate e curate forme di stress dovute a postumi di traumi, con sintomi come incubi ricorrenti, depressione acuta, tendenza al suicidio. Gli ex combattenti colpiti da stress post traumatico o da depressione grave, a quanto risulta, sono almeno trecentomila; i promotori della loro causa propongono che siano anch'essi presi in considerazione per il conferimento della Purple Heart, e a sostegno di questa tesi fanno osservare che, poiché le lesioni dell'integrità psichica possono essere debilitanti almeno quanto quelle dell'integrità fisica, i militari che ne sono vittime dovrebbero poter ricevere questa medaglia.¹¹

Per esaminare la questione si è riunita una commissione di consulenti, e nel 2009 il Pentagono ha annunciato che la Purple Heart sarebbe stata riservata ai militari che avevano subito lesioni fisiche, mentre non se ne riconosceva il diritto agli ex combattenti colpiti da disturbi mentali e dalle conseguenze psichiche di eventi traumatici; questi ultimi potevano tuttavia beneficiare di contributi governativi alle spese per le cure mediche e di indennizzi per invalidità. Per il verdetto si fornivano due motivazioni: i disturbi da stress

* In italiano "Cuore viola": si chiama così perché deriva da una onorificenza istituita da George Washington, che aveva la forma di un cuore ritagliato in un panno di quel colore. [N.d.T.]

post traumatico non sono l'effetto di un'azione nemica mirata intenzionalmente a provarli, e si prestano con difficoltà a una diagnosi oggettiva.¹²

La decisione presa dal Pentagono era quella giusta? In sé, le ragioni fornite non sono convincenti. Nella guerra irachena, una delle lesioni riconosciute con maggiore frequenza per motivare il conferimento della Purple Heart è stata la perforazione del timpano provocata dalle esplosioni a distanza ravvicinata,¹³ e queste, a differenza dei proiettili e delle bombe, non sono dovute a una tattica adottata dal nemico con la precisa intenzione di ferire e uccidere, ma costituiscono (così come lo stress post traumatico) un danno collaterale prodotto dall'azione sul campo di battaglia; inoltre, se è vero che rispetto alla frattura di un arto i disturbi dovuti a un trauma possono essere più difficili da diagnosticare, la lesione che provocano può essere più grave e più persistente.

Il vero problema, messo in luce dal più ampio dibattito sulla Purple Heart, riguarda il significato della medaglia e le virtù che essa intende onorare: quali virtù, dunque, entrano in gioco in questo caso? A differenza di altre onorificenze al valor militare, la Purple Heart riconosce il sacrificio, non il coraggio; non richiede che si siano compiuti atti di eroismo, ma solo che si sia subita una lesione inflitta dal nemico. La questione è: qual è il genere di lesione di cui si dovrebbe tener conto?

Un'associazione di reduci, il Military Order of the Purple Heart, si è dichiarata contraria al conferimento dell'onorificenza per le lesioni di tipo psichico, affermando che questo l'avrebbe "svilita"; il portavoce del gruppo ha definito lo "spargimento di sangue" un requisito essenziale,¹⁴ senza spiegare perché non si dovesse tener conto delle lesioni che non lo provocano. Ma Tyler E. Boudreau, un ex capitano dei marines favorevole a considerare anche le lesioni psichiche, fornisce un'interpretazione molto persuasiva della controversia, attribuendo la posizione contraria alla sua a un convincimento radicato negli ambienti militari, dove lo stress post traumatico è considerato una forma di debolezza: "La stessa cultura che impone un abito mentale di inflessibile realismo, da duri, tende a far guardare con un certo scetticismo all'ipotesi che la violenza della guerra possa ferire delle menti considerate più sane di ogni altra [...]. È

triste, ma finché la nostra cultura militare continuerà ad avere come minimo un implicito disprezzo verso le ferite psichiche inferte dalla guerra, è improbabile che quei reduci possano mai vedersi assegnare una Purple Heart".¹⁵

Quindi il dibattito sulla Purple Heart è ben più che una controversia di carattere medico o clinico su come si arrivi a stabilire l'autenticità di una lesione: il nocciolo del dissenso è la contrapposizione fra due maniere di concepire la forza di carattere e l'eroismo guerriero. Chi sostiene che si debba tener conto solo delle ferite sanguinanti crede che lo stress post traumatico segnali una debolezza d'animo indegna di essere onorata; chi crede che si debbano prendere in considerazione anche le ferite della psiche è del parere che i reduci sofferenti per un trauma dagli effetti permanenti, e colpiti da una grave depressione, si siano sacrificati per il loro paese in modo altrettanto incontrovertibile e altrettanto onorevole quanto chi ha perduto un braccio o una gamba.

Il dibattito sulla Purple Heart illustra la logica morale della teoria aristotelica della giustizia: per poter stabilire chi meriti una medaglia al valor militare dobbiamo prima chiederci quali sono le virtù a cui la medaglia stessa rende il dovuto onore e, per rispondere a questo interrogativo, dobbiamo valutare concezioni contrapposte del carattere e del sacrificio.

Si potrebbe obiettare che le onorificenze militari sono un caso particolare, un atavico richiamo a un'etica arcaica dell'onore e della virtù. Ai nostri giorni, se si discute di giustizia è nella maggior parte dei casi per stabilire come si debbano ripartire i frutti della prosperità, oppure gli oneri dei tempi di crisi, e come definire i diritti fondamentali dei cittadini. Questi sono ambiti in cui predominano le considerazioni riguardanti il benessere e la libertà; eppure, quando si discute sull'assetto dell'economia, se si vuole stabilire che cosa sia giusto e che cosa ingiusto spesso ci si trova rinvolti alla questione posta da Aristotele: di che cosa siano moralmente meritevoli le persone, e perché.

LO SCANDALO PER I "SALVATAGGI" A WALL STREET

Un caso pertinente è il furore scatenato nell'opinione pubblica dalla crisi finanziaria del 2008-2009. I valori azio-

nari e quelli delle proprietà immobiliari avevano continuato a salire per anni, ma quando è scoppiata la bolla del mercato immobiliare è arrivata la resa dei conti. Le principali banche e istituzioni finanziarie avevano ricavato miliardi di dollari da investimenti complessi, sostenuti da ipoteche il cui valore era ormai crollato; decaduta dall'antica gloria, Wall Street era in bilico sull'orlo del precipizio, il mercato azionario oscillava violentemente, provocando perdite devastanti non solo ai grandi investitori, ma anche all'americano medio, che vedeva precipitare il valore dei suoi fondi pensione. Nel 2008 la ricchezza totale delle famiglie statunitensi è diminuita di 11.000 miliardi, una cifra pari alla somma della produzione annua di Germania, Giappone e Gran Bretagna.¹⁶

Nell'ottobre del 2008 il presidente degli Stati Uniti George W. Bush chiese al Congresso di stanziare 700 miliardi di dollari per salvare dal fallimento le grandi banche e imprese finanziarie del paese. Sembrava un'ingiustizia: durante la fase positiva Wall Street aveva goduto di profitti enormi, e adesso che la situazione peggiorava voleva addebitare le perdite ai contribuenti, ma a quanto pareva non c'era altro da fare, perché gli istituti bancari e finanziari erano ormai così enormi e si erano talmente intrecciati con ogni aspetto dell'economia che se fossero crollati avrebbero trascinato con sé l'intera struttura finanziaria; erano "troppo grossi per [essere lasciati] fallire [*too big to fail*]".

Nessuno voleva sostenere che le banche e le imprese di investimenti meritassero di ricevere quel denaro, visto che erano state le loro scommesse azzardate (rese possibili da una insufficiente regolamentazione da parte del governo) a provocare la crisi; però in questo caso il benessere dell'economia nel suo insieme sembrava contare più di ogni considerazione di equità, e il Congresso, sia pure con riluttanza, aveva approvato lo stanziamento necessario.

Poi arrivarono i bonus. Era da poco cominciata la distribuzione dei fondi per il salvataggio, quando le cronache giornalistiche rivelarono che alcune società beneficiarie delle pubbliche sovvenzioni stavano assegnando ai propri dirigenti gratifiche per milioni di dollari. Il caso più eclatante riguardava l'American International Group (AIG), un gigante del ramo assicurativo trascinato alla rovina dagli investimenti azzardati compiuti dal settore che si occupava

di prodotti finanziari: pur essendo stata salvata con imponenti immissioni di fondi pubblici (in tutto 173 miliardi di dollari), la società assegnò bonus per un totale di 165 milioni di dollari proprio ai dirigenti del reparto che aveva fatto precipitare la crisi. Settantatré dipendenti ricevettero ciascuno un premio di un milione o più.¹⁷

La notizia delle gratifiche suscitò nell'opinione pubblica un uragano di infuocate proteste. Stavolta non si trattava di indignarsi per i sacchetti di ghiaccio venduti a dieci dollari o per il sovrapprezzo sulle camere di motel, ma per sontuosi compensi straordinari, finanziati con i soldi del contribuente e corrisposti ai dirigenti del settore che aveva contribuito a portare l'intero sistema finanziario quasi al punto di fusione. C'era qualcosa che non andava. Sebbene il governo degli Stati Uniti fosse ormai titolare dell'80 per cento del patrimonio azionario, il ministro del Tesoro cercò invano di persuadere l'amministratore delegato della società, nominato dal governo, ad annullare i bonus; il funzionario replicò: "Non saremmo in grado di attirare e di trattenere i talenti più brillanti, se i nostri dipendenti dovessero credere che il loro compenso è esposto a continui e arbitrari interventi del Tesoro degli Stati Uniti". La sua tesi era che erano necessari operatori di grande talento per riuscire a disfarsi dei *toxic assets*, i "falsi" attivi (le voci messe a bilancio come tali ma ormai diventate pesi morti), a vantaggio dei contribuenti: dopo tutto erano loro i proprietari di maggioranza.¹⁸

L'opinione pubblica ebbe una reazione furibonda; un titolo a tutta pagina sul tabloid "The New York Post" coglieva uno stato d'animo diffuso: *Not So Fast You Greedy Bastards* (Andateci piano, ingordi bastardi).¹⁹ Nel tentativo di rimettere le unghie su quei fondi pubblici, la Camera dei deputati approvò un disegno di legge che avrebbe imposto una tassa del 90 per cento sui compensi straordinari versati ai dipendenti delle società beneficiarie di sostanziose sovvenzioni federali.²⁰ Cedendo alle pressioni di Andrew Cuomo, *attorney general* dello stato di New York, su venti massimi dirigenti della AIG a cui era stata assegnata la gratifica, quindici accettarono di restituirla, permettendo di recuperare in tutto circa 50 milioni di dollari.²¹ Il gesto placò in una certa misura la collera popolare, e al Senato andò scemando il sostegno al progetto di legge che istituiva la tassazione penalizzante.²² Ma dopo quest'episodio si manifestò una generale

riluttanza a spendere altro denaro per ripianare i guai combinati dall'industria finanziaria.

Lo scandalo per i "salvataggi" scaturiva da un senso di ingiustizia. Già prima che scoppiasse la questione dei bonus, l'opinione pubblica si mostrava esitante e divisa nell'approvare lo stanziamento; i cittadini statunitensi si dibattevano fra la necessità di impedire un tracollo economico che avrebbe danneggiato tutti, e la convinzione che fosse profondamente ingiusto versare enormi somme alle banche e alle società di investimento fallite. Il Congresso e la cittadinanza avevano dato il loro consenso per evitare il disastro economico, ma in termini morali era sembrata fin da principio una forma di estorsione.

Dalla reazione indignata traspariva una convinzione riguardante il merito morale: i funzionari assegnatari dei bonus (e le ditte che ricevevano i contributi per il "salvataggio") non li avevano meritati. Ma perché? La ragione potrebbe essere meno evidente di quanto sembri. Esaminiamo due risposte possibili: una prende in considerazione l'avidità, l'altra il fallimento.

Un motivo di indignazione era il fatto che le gratifiche sembravano un premio all'avidità, come suggeriva senza tanti giri di parole il titolo del tabloid: una cosa che l'opinione pubblica non riusciva a mandar giù. E non solo le gratifiche, ma l'intera operazione di salvataggio dava l'impressione di voler iniquamente premiare il comportamento ingordo invece di punirlo. Gli operatori sui titoli derivati avevano esposto le loro aziende, e il paese, a un tremendo rischio finanziario, facendo investimenti azzardati per inseguire profitti sempre maggiori, che avevano tranquillamente intascato finché tutto andava bene, e perfino dopo che i loro investimenti si erano dimostrati fallimentari non avevano visto nulla di male nell'accettare gratifiche da un milione di dollari.²³

Le accuse di ingordigia non venivano solo dai tabloid, ma anche (in forme più compassate) dai funzionari pubblici: secondo il senatore Sherrod Brown (partito democratico, Ohio) la condotta dell'AIG "sa[peva] di avidità, di arroganza, e peggio"²⁴; il presidente Obama dichiarò che l'AIG "si trova[va] in difficoltà finanziarie per la propria avventatezza e avidità".²⁵

La critica fondata sull'accusa di avidità ha il difetto di

non distinguere tra i compensi costituiti dai fondi stanziati per salvare le ditte dal fallimento e i compensi ottenuti sul mercato durante le fasi di prosperità. L'avidità è un vizio, un atteggiamento negativo, un desiderio di guadagno eccessivo e monomaniacale, e quindi si può capire che la gente non sia propensa a premiarla; ma abbiamo forse motivo di supporre che oggi i beneficiari dei fondi stanziati per i salvataggi siano più ingordi rispetto a qualche anno fa, quando erano sulla cresta dell'onda e raccoglievano premi ancor più cospicui?

Gli operatori di Wall Street, i bancari, i gestori di fondi speculativi, i cosiddetti "hedge fund", sono combattenti che non mollano, anzi perseguono senza cedimenti il profitto economico perché è così che si guadagnano da vivere. Magari questa loro vocazione può intaccare la figura morale, ma è improbabile che il loro grado di virtù salga o scenda di pari passo con l'andamento delle azioni in borsa. E dunque, se è un male premiare l'ingordigia con ingenti elargizioni per scongiurare i fallimenti, non è forse un male anche premiarla con le elargizioni del mercato? Quando nel 2008 le società di Wall Street (alcune tenute in vita da fondi a carico del contribuente) hanno distribuito gratifiche per 16 miliardi di dollari l'opinione pubblica ne è rimasta scandalizzata, ma questa cifra non arrivava neppure alla metà di quelle che erano state erogate nel 2006 (34 miliardi) e nel 2007 (33 miliardi).²⁶ Se l'avidità è il motivo per cui non meritano quei soldi oggi, su cosa ci fondiamo per dire che allora li avevano meritati?

Una differenza evidente è che i fondi elargiti per salvare le ditte vengono dai contribuenti, mentre le elargizioni ottenute in tempi di prosperità vengono dai guadagni della ditta. Tuttavia, se lo scandalo nasce dalla convinzione che queste gratifiche sono immeritate, la loro provenienza non è moralmente decisiva, anche se in effetti ci fornisce un indizio: la ragione per cui i fondi sono stati forniti dal contribuente è che le società sono fallite, ed è così che arriviamo al cuore della protesta. La vera obiezione dell'opinione pubblica statunitense ai bonus – e al "salvataggio" – non è che premiano l'ingordigia, ma che premiano il fallimento.

Sul fallimento gli americani sono più severi che sull'avidità. Nelle società di mercato si dà per scontato che chi ha un'ambizione la persegua con energia, e spesso il confine

fra la difesa dei propri interessi e l'ingordigia non è troppo ben definito. Invece il confine tra successo e fallimento è una linea molto più nitida, e l'idea che i frutti del successo siano meritati è al centro del sogno americano.

Pur avendo fatto accenno all'avidità il presidente Obama aveva compreso bene che l'origine più profonda del dissenso e dell'indignazione stava nel premiare il fallimento, e quando ha annunciato che sarebbero stati fissati dei limiti agli stipendi dei dirigenti nelle società assegnatarie dei fondi governativi, ha identificato la vera origine dello scandalo provocato dai "salvataggi":

Questa è l'America. Da noi non si vuole denigrare la ricchezza, da noi non si invidia nessuno per aver avuto successo, e di certo siamo convinti che il successo debba essere premiato. Ma quel che irrita la gente - e con giusta ragione - sono i dirigenti premiati per aver fallito, soprattutto quando i fondi per quei premi sono forniti dai contribuenti degli Stati Uniti.²⁷

Una delle affermazioni più bizzarre in materia di etica dei salvataggi si deve al senatore Charles Grassley (partito repubblicano, Iowa), un conservatore per quanto riguarda la fiscalità, proveniente dal centro geografico ed economico degli Stati Uniti. Intervistato da una radio dell'Iowa mentre la polemica imperversava più violenta che mai, Grassley si disse infastidito soprattutto dal fatto che i dirigenti delle compagnie rifiutassero di assumersi la minima colpa per i loro fallimenti; si sarebbe "sentito un po' meglio disposto verso di loro se, prendendo esempio dai giapponesi, si fossero presentati al popolo americano, avessero fatto uno di quegli inchini profondi, dopo di che avessero detto 'Scusate', e fatto una di queste due cose: dare le dimissioni o suicidarsi".²⁸

In seguito Grassley ha spiegato che non intendeva invitare i dirigenti al suicidio, ma di sicuro avrebbe voluto che si riconoscessero responsabili di aver fallito, che si mostrassero pentiti, che presentassero pubbliche scuse: "Dagli amministratori delegati non ho sentito dire niente di simile, e questo non fa che rendere molto più difficile per i contribuenti della mia circoscrizione continuare a gettare palate di soldi dalla finestra".²⁹

Le osservazioni di Grassley confermano la mia sensazio-

ne che la collera per i salvataggi non fosse suscitata principalmente dall'avidità: quel che aveva offeso il senso di giustizia dei cittadini americani era che il ricavato delle loro tasse andasse a premiare l'insuccesso.

Se è così, rimane da chiedersi se questo modo di considerare i salvataggi fosse giustificato. Era proprio vero che la colpa della crisi finanziaria fosse da attribuire agli amministratori delegati e ai massimi dirigenti delle maggiori banche e società di investimenti? Molti dei diretti interessati non lo credevano. Chiamati a testimoniare di fronte alle commissioni incaricate dal Congresso di indagare sulla crisi finanziaria, hanno affermato con insistenza di aver fatto tutto quanto era in loro potere tenendo conto delle informazioni di cui disponevano. L'ex amministratore delegato della Bear Stearns, una società di investimenti di Wall Street fallita nel 2008, ha dichiarato di aver riflettuto a lungo e a fondo per capire se avrebbe potuto agire diversamente in qualche caso, arrivando a concludere di aver fatto tutto il possibile: "Solo che non mi è riuscito di trovare nessun espediente [...] tale da incidere in qualche modo sulle prospettive che ci trovavamo a dover affrontare".³⁰

Altri amministratori delegati di ditte fallite erano dello stesso parere e sostenevano di essere rimasti vittime "di uno tsunami finanziario" al di fuori del loro controllo.³¹ Una posizione analoga era quella assunta dai giovani operatori, che faticavano a capire la collera suscitata nell'opinione pubblica dai bonus loro assegnati. Un funzionario di Wall Street, intervistato da un cronista di "Vanity Fair", ha osservato: "Nessuno mostra la minima comprensione per noi, da nessuna parte. Eppure non si può dire che non abbiamo lavorato sodo".³²

La metafora dello tsunami è entrata nel lessico più usato per commentare i "salvataggi", soprattutto negli ambienti finanziari. Se i dirigenti hanno ragione di credere che il crollo delle loro società sia dovuto all'azione di forze economiche soverchianti, e non alle loro scelte, si spiega come mai non abbiano manifestato quel rimorso auspicato dal senatore Grassley; ma sorge anche un interrogativo di vasta portata a chiamare in causa temi come il fallimento, il successo, la giustizia.

Se le disastrose perdite del 2008 e del 2009 si spiegano con l'effetto di grandi forze economiche di sistema, non si

potrebbe sostenere che gli abbaglianti profitti degli anni precedenti fossero dovuti alle stesse forze? Se la colpa degli anni grami è delle condizioni meteorologiche, com'è possibile che i prodigiosi profitti ottenuti quando splendeva il sole siano da accreditare al talento, alla sapienza, all'assiduo lavoro di banchieri, operatori e funzionari di Wall Street?

Di fronte alla pubblica indignazione per i bonus elargiti dopo l'insuccesso, gli amministratori delegati hanno sostenuto che i profitti finanziari non erano in tutto e per tutto opera loro, bensì il prodotto di forze al di là del loro controllo. Magari hanno ragione, ma se è davvero così, ecco un buon motivo per mettere in dubbio il loro diritto a ottenere guadagni smisurati durante gli anni buoni. Certo, la fine della guerra fredda, la globalizzazione dei mercati del capitale e del commercio, la diffusione dei computer e di Internet, oltre a uno stuolo di altri fattori, contribuiscono a spiegare i successi ottenuti dall'industria finanziaria nell'ultimo decennio del ventesimo secolo e nei primi anni del ventunesimo.

Nel 2007 gli amministratori delegati delle principali compagnie statunitensi ricevevano un compenso 344 volte superiore al salario di un lavoratore medio.³³ Quali sono le motivazioni – se ci sono – per cui i dirigenti meriterebbero di guadagnare tanto di più dei loro sottoposti? È vero che la maggior parte di loro lavora sodo, dando prova di buone capacità, ma considerate i fatti seguenti: nel 1980 gli amministratori delegati ricevevano stipendi solo 42 volte maggiori di quelli dei loro impiegati³⁴; erano forse meno dotati e meno operosi allora di quanto lo siano oggi? O forse le disparità nei compensi sono l'effetto di situazioni contingenti, senza nessun rapporto con i talenti e le competenze?

Oppure, mettete a confronto i guadagni assicurati ai dirigenti statunitensi e quelli in vigore altrove; nelle maggiori società degli Stati Uniti gli amministratori delegati ricevono in media 13.300.000 dollari l'anno (dati del 2004-2006), mentre in Europa le stesse cariche societarie sono compensate con l'equivalente di 6.600.000 dollari, e in Giappone con 1.500.000.³⁵ I dirigenti americani meritano davvero di ricevere il doppio dei loro colleghi europei, e nove volte tanto rispetto a quelli giapponesi? Oppure anche queste disparità dipendono da fattori che non hanno la minima correla-

zione con il grado di impegno e di talento dimostrato nello svolgere il loro incarico?

L'indignazione per i "salvataggi", dilagata negli Stati Uniti ai primi del 2009, era un modo per esprimere l'opinione ampiamente condivisa che quanti avevano contribuito a mandare in rovina le società di cui erano i massimi dirigenti non meritassero di essere premiati con milioni di dollari di bonus. Ma la discussione sulle gratifiche solleva interrogativi su chi meriti che cosa durante le fasi prospere; chi ha successo si merita la ricchezza che i mercati gli elargiscono, oppure quel beneficio dipende da fattori indipendenti dal suo controllo? E come si ripercuote tutto ciò sugli obblighi che i cittadini hanno gli uni verso gli altri, nella buona come nella cattiva sorte? Non è chiaro se la crisi finanziaria stimolerà nell'opinione pubblica il dibattito su questi temi più vasti.

TRE MODI DI CONCEPIRE LA GIUSTIZIA

Chiedersi se una società sia giusta significa chiedersi come distribuisce le cose a cui diamo valore: il reddito e la ricchezza, i doveri e i diritti, il potere e le occasioni, le cariche e gli onori. Una società giusta distribuisce questi beni nel modo giusto, dando il dovuto a ciascuno e a ciascuna; le difficoltà sorgono quando cominciamo a chiederci che cosa sia dovuto alle persone, e perché.

Abbiamo già cominciato a cercare di districare questi interrogativi; nel soppesare quanto c'è di giusto e di ingiusto nella speculazione sui prezzi, nelle diverse benemerienze richieste per accedere alla Purple Heart, nei salvataggi delle imprese finanziarie, abbiamo identificato tre modi di vedere il problema della distribuzione dei beni: il benessere, la libertà, la virtù; tre ideali, ciascuno dei quali propone un modo diverso di pensare la giustizia.

Alcune nostre discussioni mostrano che non abbiamo tutti la stessa opinione su quel che significa tendere al massimo benessere o rispettare la libertà o coltivare la virtù; altre rivelano che non siamo d'accordo su che cosa conviene fare quando questi ideali entrano in conflitto. La filosofia politica non è in grado di risolvere questi dissensi una volta per tutte, però può dar forma alle discussioni in cui ci im-

barchiamo, dare nitidezza etica alle alternative proposte alla nostra scelta di cittadini democratici.

Questo libro indaga sui punti forti e i punti deboli di questi tre modi di concepire la giustizia. Cominciamo dall'idea di mirare al massimo del benessere, un punto di partenza naturale per società di mercato come le nostre, e infatti gran parte del dibattito politico attuale riguarda il modo di promuovere il benessere, o migliorare il nostro tenore di vita, o stimolare la crescita dell'economia. Perché diamo importanza a queste cose? La risposta più immediata è che pensiamo che il benessere economico ci avvantaggi rispetto alla condizione contraria, sia come individui sia come società; in altre parole, la prosperità conta perché contribuisce al nostro benessere generale. Per esplorare questo concetto ci rivolgiamo all'utilitarismo, la spiegazione più efficace del come e perché dovremmo accrescere al massimo lo star bene, ovvero (come dicono gli utilitaristi) mirare al massimo della felicità per il maggior numero di soggetti.

Esamineremo poi una serie di teorie che collegano la giustizia alla libertà, nella maggior parte dei casi sottolineando il rispetto per i diritti individuali, anche se non concordano su quali siano i diritti più importanti. Nella politica di oggi l'idea che la giustizia implichi il rispetto della libertà e dei diritti individuali è almeno altrettanto familiare dell'idea utilitaristica di massimizzare il benessere. Per esempio, la Carta dei diritti degli Stati Uniti (*Bill of Rights*: sotto questa intestazione sono raccolti i primi dieci emendamenti alla Carta costituzionale) stabilisce determinate libertà – tra cui la libertà di parola e la libertà religiosa – che non devono essere violate neppure dalle maggioranze; e in tutto il mondo (almeno in teoria, se non in pratica) trova sempre più larga accettazione l'idea che la giustizia implichi il rispetto di certi diritti umani universali.

Tematizzare il problema della giustizia a partire da quello della libertà significa porsi di fronte a un vasto campo d'indagine. In effetti, tra i dibattiti politici più accaniti del nostro tempo si ricordano quelli che al suo interno contrappongono due partiti rivali: la fazione del *laissez-faire* e la fazione dell'equità. La prima è guidata dai libertari, fautori del libero mercato, convinti che la giustizia consiste nel rispettare e sostenere le scelte volontarie compiute da adulti consenzienti. La fazione dell'equità è composta da teorici

più propensi all'egualitarismo, i quali sostengono che i mercati privi di vincoli non sono né giusti né liberi; a loro avviso, la giustizia richiede di stabilire regole di condotta capaci di compensare le disparità sociali ed economiche e di offrire a ogni individuo un'equa possibilità di riuscita.

Infine si passa alle teorie che vedono la giustizia strettamente connessa alla virtù e alla vita buona. Nella politica di oggi spesso le teorie imperniate sulla virtù sono viste come patrimonio inevitabile del conservatorismo culturale e della destra religiosa; per molti cittadini delle società progressiste l'idea di un'etica legiferante è un tabù, perché implica il rischio di cadere nell'intolleranza e nella coercizione. Ma il concetto che una società giusta debba affermare determinate virtù e concezioni della vita buona ha ispirato movimenti e tesi politiche appartenenti all'intero arco dello spettro ideologico: per maturare una loro visione della giustizia si sono ispirati agli ideali etici e religiosi non soltanto i talebani, ma anche gli abolizionisti, anche Martin Luther King.

Prima di provare a valutare queste teorie della giustizia, val la pena di chiedersi quale percorso possono seguire le discussioni filosofiche, soprattutto in un ambito così controverso come quello della filosofia morale e politica. In molti casi partono da situazioni concrete. Come abbiamo visto quando parlavamo di prezzi esosi, di Purple Heart o di salvataggi delle società finanziarie, la riflessione etica e politica è stimolata dal dissenso, che spesso divide i sostenitori di posizioni diverse o di idee contrapposte nell'ambito pubblico; a volte il dissenso si manifesta dentro di noi, quando noi stessi, singoli individui, ci troviamo lacerati o titubanti di fronte a un arduo problema etico.

Come possiamo, partendo dai giudizi che diamo sulle situazioni concrete, risalire attraverso argomentazioni razionali fino a principi di giustizia applicabili in maniera generalizzata in tutte le circostanze? Insomma, in che cosa consiste esattamente il ragionamento morale?

Per vedere come può procedere il ragionamento morale prendiamo in esame due situazioni: la prima è un'ipotesi fantasiosa, molto studiata dai filosofi, l'altra una vicenda reale, che chiama in causa un tormentoso dilemma etico.

Considerate per primo il ragionamento ipotetico che segue,³⁶ che come tutti gli esempi del genere è stato sfrondata dalle molte complicazioni della realtà, così da permetterci

di concentrare l'attenzione su un numero ristretto di questi filosofici.

IL TRAM FUORI CONTROLLO

Immaginate di essere il manovratore di un tram lanciato a precipizio sulle rotaie a novanta chilometri all'ora: di fronte a voi vedete cinque operai fermi sul binario, con i loro arnesi; provate a frenare, ma non ci riuscite perché i freni non funzionano. Siete presi dalla disperazione, perché sapete che se la vettura li travolgerà i cinque operai moriranno tutti (ipotizziamo che lo sappiate per certo).

D'un tratto vi accorgete che alla vostra destra si dirama un binario laterale: anche lì c'è un operaio al lavoro, ma solo uno. Vi rendete conto che potete deviare il tram, uccidendo quel singolo operaio ma risparmiando gli altri cinque.

Che cosa dovrete fare? La maggioranza direbbe: "Svolta! Per quanto sia tragico uccidere una persona innocente, ucciderne cinque è ancora peggio". Sembra proprio che la cosa giusta da fare sia questa, sacrificare una vita per salvarne cinque.

Considerate adesso un'altra versione della storia, in cui non siete più il conducente ma un osservatore, fermo su un cavalcavia affacciato sulla linea (stavolta non c'è più il binario laterale). Sta arrivando un tram lanciato a tutta velocità sulle rotaie, e in fondo si trovano cinque operai; ancora una volta i freni non funzionano, e la vettura sta per travolgere i cinque uomini. Vi sentite impotenti a evitare la catastrofe, ma a un certo punto scorgete, accanto a voi sul ponte, un uomo molto corpulento; potreste dargli una spinta e farlo cadere dal cavalcavia sul binario, incontro al tram che si sta avvicinando: lui morirebbe, ma i cinque operai si salverebbero (avete pensato di saltare giù voi stesso, ma vi rendete conto di essere troppo esile per riuscire a fermare la vettura).

Sarebbe giusto decidere di far precipitare l'omone sul binario? La maggioranza risponderebbe: "No di certo. Spingerlo sotto il tram sarebbe tremendamente ingiusto".

Scaraventare uno giù da un ponte, condannandolo a morte certa, sembra davvero una cosa spaventosa, anche se serve a salvare cinque vite innocenti; ma questo solleva un

dilemma morale: perché il principio che sembra giusto nel primo caso – sacrificare una vita per salvarne cinque – sembra ingiusto nel secondo?

Se, come suggerisce la nostra reazione alla prima ipotesi, i numeri contano qualcosa – se è vero che è meglio salvare cinque vite piuttosto che una sola – allora perché mai nel secondo caso non dovremmo applicare questo principio, e lanciarlo giù dal cavalcavia? È vero che sembra crudele mandare un uomo verso la morte, anche per una buona causa, ma è forse meno crudele uccidere un uomo facendolo travolgere dalla vettura del tram che stiamo guidando?

Forse la ragione per cui non è giusto scaraventare il passante di sotto è che così facendo ci si serve dell'uomo sul cavalcavia contro la sua volontà: lui, in fondo, non ha scelto di intramettersi, non faceva altro che starsene lì.

Però si potrebbe dire lo stesso dell'uomo intento a lavorare sulla linea laterale, che a sua volta non intendeva intramettersi, stava solo facendo il proprio lavoro, non si era offerto volontariamente per l'estremo sacrificio nell'eventualità di un tram lanciato nella corsa senza freni. Si potrebbe ribattere che gli operai addetti alle linee si assumono di propria volontà rischi a cui non sono esposti i semplici passanti, ma diamo per scontato che la disponibilità a morire per salvare gli altri in una eventuale emergenza non faccia parte dei requisiti accettati al momento dell'assunzione, e che l'operaio non abbia dato nessun consenso a sacrificare la propria vita, così come non l'ha dato il passante sul cavalcavia.

Forse la differenza morale non sta nell'effetto prevedibile sulle vittime – alla fine entrambe muoiono – ma nell'intenzione della persona che decide. In quanto conducente del tram, potreste difendere la scelta di deviare il percorso del veicolo facendo notare che la morte dell'operaio sul binario laterale non era un vostro *intento*, benché magari fosse un esito prevedibile; avreste raggiunto lo scopo anche se, per uno straordinario colpo di fortuna, i cinque operai fossero stati risparmiati e anche il sesto fosse riuscito a sopravvivere.

Questo però è vero anche quando si tratta di buttare giù l'uomo dal ponte: la sua morte non è affatto essenziale per ottenere il vostro obiettivo. Basta che riesca a bloccare la

corsa della vettura: se riuscisse a farlo e nello stesso tempo, chissà come, a sopravvivere, voi ne sareste felicissimi.

O forse, riflettendo, per entrambe le situazioni dovrebbe valere lo stesso principio, visto che entrambe implicano la scelta deliberata di sacrificare la vita di un innocente per prevenire un numero di vittime ancor più grande. Forse esitate a spingere l'uomo giù dal ponte solo per un istintivo ribrezzo, mentre dovrete superare la vostra titubanza; è vero che mandare un uomo alla morte usando le mani nude sembra di fatto più crudele che ottenere lo stesso effetto manovrando il volante di un tram, però fare quel che è giusto non sempre è una cosa facile.

Possiamo mettere alla prova quest'idea modificando leggermente la storia. Supponiamo che voi, l'osservatore di passaggio, possiate far precipitare sulle rotaie l'omone che sta sul ponte al vostro fianco, ma senza bisogno di spingerlo; immaginatelo in piedi, su una botola che potreste scoperciare solo girando una manopola: non c'è bisogno di nessuna spinta, ma il risultato è lo stesso. In questo modo il vostro gesto diventerebbe giusto? Oppure sarebbe comunque più ingiusto, sul piano morale, rispetto all'ipotesi in cui voi siete il manovratore e fate svoltare il tram sul binario laterale?

Non è facile spiegare la differenza morale fra i due casi: perché sembra giusto girare una manopola, mentre sembra ingiusto buttare giù l'uomo dal cavalcavia. Osservate però come ci sentiamo in obbligo di procedere argomentando finché non arriviamo a distinguerli l'uno dall'altro in modo convincente, e se non dovessimo riuscirci, sentiamo di dover modificare il nostro giudizio circa la cosa più giusta da fare nelle rispettive situazioni. A volte pensiamo che i ragionamenti su temi morali siano un modo per riuscire a persuadere gli altri, quando invece sono anche un modo per far chiarezza nelle nostre stesse convinzioni etiche, per esplicitare in che cosa crediamo e perché.

Certi dilemmi morali nascono dal contrasto fra vari principi etici; per esempio, nella storia del tram entra in gioco un principio che ci impone di salvare quante più vite possiamo, mentre un altro principio afferma che uccidere un innocente non è giusto, neppure per una buona causa. Trovandoci in una situazione in cui la salvezza di alcune vite dipende dall'uccisione di un innocente, dobbiamo affrontare un dilemma morale; dobbiamo cercare di capire quale

sia, in circostanze di questo tipo, il principio che ha maggior rilevanza, o è più appropriato.

In altri casi il dilemma morale sorge perché non sappiamo con sicurezza come si svolgeranno gli eventi. Negli esempi ipotetici, come la storia del tram, spariscono le incertezze sempre incombenti sulle scelte che ci troviamo a dover fare nella vita vera; si dà per certo di sapere quante vittime ci saranno se non giriamo il volante, o se non diamo quella certa spinta. Perciò situazioni immaginarie come quella del tram offrono una guida imperfetta su come orientare le nostre azioni, ma sono d'altra parte utili stratagemmi per l'analisi di un problema morale: sgombrando il campo dalle contingenze – “E se gli operai vedessero arrivare la vettura e facessero in tempo a evitarla facendo un salto di lato?” – gli esempi ipotetici ci aiutano a isolare i principi etici che entrano in gioco e a valutarne la forza.

I CAPRAI AFGHANI

Si consideri adesso un dilemma morale autentico, per certi aspetti simile all'esempio del tram fuori controllo, ma complicato dall'impossibilità di prevedere con sicurezza la futura evoluzione degli eventi: nel giugno 2005 una squadra di forze speciali, costituita dal sottufficiale Marcus Luttrell e da altri tre militari delle forze speciali della marina degli Stati Uniti, era partita per una missione segreta di perlustrazione nel territorio afgano presso il confine con il Pakistan, con l'intento di stanare un capo talebano molto vicino a Osama bin Laden.³⁷ Secondo i rapporti dei servizi segreti, il loro obiettivo era a capo di un gruppo di 140-150 combattenti armati, e risiedeva in un villaggio situato in quell'impraticabile territorio montuoso.

La squadra di forze speciali si era da poco posizionata su un piccolo sovrastante il villaggio, quando sopraggiunsero due contadini afgani, accompagnati da circa un centinaio di capre belanti, e da un ragazzo sui quattordici anni. Gli afgani erano disarmati. I soldati americani li tennero sotto tiro, li fecero sedere per terra e poi cominciarono a discutere sul trattamento da applicare ai prigionieri. Da un lato, i caprai si presentavano come civili disarmati; dall'al-

tro, lasciandoli liberi si correva il rischio che segnalassero ai talebani la presenza dei militari statunitensi.

Mentre valutavano il da farsi, i quattro si resero conto di non avere corde, e quindi di non poter immobilizzare gli afgani e lasciarli sul posto legati, garantendosi così il tempo necessario a cercare un nuovo nascondiglio; avevano solo due possibilità: o ucciderli, o lasciarli andare.

Uno dei compagni di Luttrell era del parere di uccidere i pastori: "Siamo in servizio attivo in territorio nemico, i nostri superiori ci hanno mandato qui in missione. Abbiamo il diritto di fare tutto il possibile pur di salvarci la vita. Dal punto di vista militare è una scelta scontata, lasciarli liberi non sarebbe la cosa giusta da fare".³⁸ Luttrell era dibattuto; a posteriori, scrive: "In cuor mio sapevo che aveva ragione. Non potevamo proprio lasciarli andare. Ma il mio guaio è che ho anche un'altra anima, la mia anima di cristiano, e quella non mi dava pace. Continuavo a sentire come una voce che mi sussurrava dentro senza posa e diceva che sarebbe stato sbagliato giustiziare a sangue freddo quegli uomini disarmati".³⁹ Luttrell non spiega che cosa intende dire con l'"anima di cristiano", ma alla fine la coscienza non gli permise di uccidere i caprai, e votò per rilasciarli. Il suo fu il voto decisivo, perché uno dei tre commilitoni si era astenuto: un voto del quale si sarebbe pentito.

Circa un'ora e mezza dopo che avevano lasciato liberi i pastori, i quattro si trovarono circondati da 80-100 guerriglieri talebani, armati di AK-47 e lanciagranate con propulsione a razzo. Seguì un violentissimo scontro a fuoco in cui rimasero uccisi i tre compagni di Luttrell; i talebani riuscono anche ad abbattere un elicottero statunitense venuto in soccorso dell'unità delle forze speciali, e a uccidere tutti i sedici militari che si trovavano a bordo.

Gravemente ferito, Luttrell riuscì a sopravvivere perché si lasciò scivolare lungo la parete montuosa e dopo essersi trascinato per oltre undici chilometri raggiunse un villaggio di *pashtun*, dove gli abitanti lo nascosero ai talebani finché non poté mettersi in salvo.

A posteriori Luttrell rinnega la sua stessa scelta di lasciare in vita i caprai, e in un libro autobiografico ha scritto: "È stata la decisione più stupida che abbia mai preso in vita mia, da zuccone sudista senza cervello, fondamentalismo puro. Dovevo essere matto. Di fatto ho votato in un modo

che avrebbe potuto segnare la nostra condanna a morte, e lo sapevo [...]. Almeno, è così che oggi guardo a quei momenti [...]. Il mio è stato il voto decisivo, e sarò ossessionato da questo ricordo finché non mi seppelliranno in qualche tomba del Texas orientale".⁴⁰

Fino a un certo punto, a rendere così arduo il dilemma dei soldati era l'incertezza su quel che sarebbe accaduto se avessero lasciato in libertà gli afgani: i pastori se ne sarebbero andati per la loro strada o avrebbero dato l'allarme ai talebani? Ma supponiamo che Luttrell avesse saputo con certezza che liberare i caprai significava provocare uno scontro a fuoco cruento, e quindi la perdita dei suoi compagni, la morte di diciannove americani, il suo stesso ferimento, il fallimento della missione: avrebbe preso una decisione diversa?

Volgendo lo sguardo indietro Luttrell non ha dubbi: avrebbe ucciso i pastori. E considerando il disastro che è seguito, è difficile non essere d'accordo; in termini numerici, la scelta di Luttrell somiglia alla storia del tram impazzito: uccidere i tre afgani avrebbe salvato la vita ai suoi tre compagni e ai sedici militari statunitensi venuti in loro soccorso. Ma a quale versione della storia somiglia? Uccidere i caprai sarebbe stato come far deviare la vettura sull'altro binario oppure come far cadere l'omone giù dal ponte? Il fatto che Luttrell, pur prefigurandosi il pericolo, non abbia saputo risolversi a uccidere a freddo dei civili inermi, permette di supporre che forse somigli di più alla seconda versione.

Tuttavia sembra che uccidere i caprai sia in qualche modo più giustificato che spingere giù l'omone dal cavalcavia, forse perché abbiamo il sospetto – visti i risultati – che gli afgani non fossero spettatori innocenti, ma simpatizzassero con i talebani. Consideriamo un'analogia: se avessimo motivo di credere che l'uomo sul ponte avesse disattivato i freni del tram con la speranza di uccidere gli operai sulla linea (ipotizziamo che fossero stati suoi nemici), l'argomento morale per farlo cadere sotto il tram comincerebbe a sembrare più fondato. Avremmo pur sempre bisogno di sapere chi erano i suoi nemici, e perché voleva ucciderli; se dovessimo scoprire che gli operai sulle rotaie appartengono alla resistenza francese, e l'omone massiccio sul cavalcavia è un nazista che aveva cercato di ucciderli disattivando il tram,

mandare giù lui per salvare loro diventerebbe una scelta moralmente obbligata.

È possibile, naturalmente, che i caprai afgani non fossero simpatizzanti dei talebani, ma elementi neutrali, o addirittura avversari dei talebani costretti da questi ultimi a rivelare la presenza dei militari americani. Supponiamo che Luttrell e i suoi compagni sapessero per certo che i pastori non intendevano far loro del male, ma che i talebani li avrebbero torturati per costringerli a rivelare la loro posizione; gli americani avrebbero potuto uccidere i caprai per proteggere la missione e loro stessi, ma la decisione di farlo sarebbe stata più tormentata (e moralmente più discutibile) che se li avessero identificati con sicurezza come spie e fiancheggiatori del nemico.

DILEMMI MORALI

Ben pochi di noi si trovano alle prese con dilemmi gravi di conseguenze come quelli affrontati dai soldati sulla montagna o dal passante che assiste alla corsa sfrenata del tram, ma provare a risolvere quei loro problemi serve a illuminare il modo in cui può procedere la discussione in ambito morale, nella nostra esistenza personale e nella dimensione pubblica.

Nella vita delle società democratiche sono innumerevoli i dissensi circa quel che è bene e quel che è male, sulla giustizia e l'ingiustizia. C'è chi è favorevole al diritto di abortire, mentre altri giudicano l'aborto un assassinio; alcuni sono convinti che tassare i ricchi per aiutare i poveri sia un'esigenza di equità, mentre secondo altri è iniquo che il fisco sottragga ai cittadini del denaro che essi hanno guadagnato con le proprie fatiche; nelle iscrizioni all'università alcuni trovano corretto applicare l'*affirmative action* a favore dei gruppi svantaggiati, in quanto mezzo per riparare antiche ingiustizie, mentre altri la considerano a sua volta ingiusta, una forma di discriminazione a rovescio contro quanti meriterebbero di essere ammessi all'università per le proprie qualità; alcuni rifiutano la tortura dei sospetti terroristi come un abominio morale, indegno di una società libera, mentre altri la difendono in caso di necessità, come ultima risorsa per prevenire un'aggressione terrorista.

Sul contrasto fra queste posizioni si perdono e si vincono le elezioni, si combattono le cosiddette "battaglie culturali". Considerando la passione e l'intensità con cui nella vita pubblica dibattiamo i temi etici, potremmo essere tentati di credere che le nostre convinzioni morali siano fissate una volta per tutte, dall'educazione o dalla fede, senza che la ragione possa minimamente intervenire.

Ma se questo fosse vero, sarebbe inconcepibile ogni opera di persuasione in ambito morale, e quello che noi consideriamo il dibattito pubblico sulla giustizia e sui diritti si ridurrebbe a un fuoco di fila di asserzioni dogmatiche, una baruffa tra ideologie condotta a torte in faccia.

Nella sua versione peggiore, la nostra politica si avvicina molto a questa situazione, ma non è detto che così debba essere: a volte una discussione riesce a farci cambiare idea.

Come possiamo, dunque, farci strada ragionando sul difficile terreno sul quale si contrappongono giustizia e ingiustizia, uguaglianza e disuguaglianza, diritti individuali e bene comune? Questo libro cerca di dare una risposta a queste domande.

Un modo per cominciare è osservare come la riflessione su temi etici nasca spontaneamente appena ci si imbatte in un quesito morale di difficile soluzione; partiamo da un parere, o da una convinzione, circa quel che è giusto fare: "Far deviare il tram sul binario laterale". Poi riflettiamo su quale sia la ragione della nostra convinzione, e individuiamo il principio su cui si fonda: "Meglio sacrificare una vita, se così si evita la morte di molti". Dopo di che, messi di fronte a una situazione che mette in difficoltà quel principio, ci troviamo a nostra volta in crisi: "Credevo che fosse sempre giusto salvare quante più vite possibile, e tuttavia, a quanto pare, si farebbe male a scaraventare giù dal ponte il passante corpulento (oppure a uccidere i caprai inermi)". Percepire la forza di quella difficoltà, e la pressione che ci spinge a cercare di dipanarla, è l'impulso che induce verso la filosofia.

Forse questa tensione ci spingerà a rivedere il nostro giudizio circa quel che sarebbe giusto fare, oppure a ripensare il principio che in un primo tempo avevamo adottato. A mano a mano che ci imbattiamo in situazioni nuove, ci spostiamo dai giudizi ai principi e viceversa, rivedendo ciascuno alla luce dell'altro; la riflessione etica consiste appun-

to in questa disposizione della mente, che si muove, avanti e indietro, dal mondo dell'azione a quello delle ragioni.

Un simile modo di concepire l'argomentazione etica, come dialettica fra i giudizi formulati su situazioni specifiche e i principi che arriviamo ad affermare procedendo nella riflessione, ha una lunga tradizione; risale ai dialoghi di Socrate e alla filosofia morale di Aristotele, ma nonostante questa sua illustre genealogia, si presta alla seguente obiezione: se la riflessione morale consiste nel ricercare una corrispondenza esatta fra i giudizi che diamo e i principi che affermiamo, com'è possibile che tale riflessione ci porti alla giustizia, o alla verità morale? Anche se nell'arco di una vita riusciamo a far andare di pari passo le nostre intuizioni etiche con le nostre adesioni a un principio, come possiamo sperare di ottenere qualcosa di diverso da una agghiacciata matassa di pregiudizi?

La risposta è che la riflessione su temi etici non è un'impresa a cui dedicarsi in solitudine bensì un'impresa collettiva, che richiede la presenza di amici o vicini, compagni o concittadini: qualcuno che possa servire da interlocutore. A volte l'interlocutore può essere immaginario anziché reale, come quando dibattiamo all'interno di noi stessi, ma l'introspezione da sola non basta a farci scoprire che cosa sia la giustizia o quale sia il modo migliore di vivere.

Nella *Repubblica* di Platone, Socrate descrive i normali cittadini come un gruppo di prigionieri relegati in una caverna, che riescono a scorgere soltanto il gioco delle ombre sulla parete, il riflesso di oggetti di cui non avranno mai visione diretta. In questa metafora il filosofo è l'unico in grado di risalire dalla caverna alla luce del giorno, dove può vedere le cose quali sono davvero. Socrate suggerisce che il filosofo, avendo avuto una breve visione del sole, è il solo in grado di governare gli abitanti della caverna, se in qualche modo riuscirà a ridiscendere nell'oscurità dove questi dimorano.

Il punto che Platone vuol sottolineare è che per cogliere il significato della giustizia e la natura della vita buona, dobbiamo sollevarci al di sopra dei pregiudizi e delle pratiche ripetitive della quotidianità. Penso che abbia ragione, ma solo in parte: anche alla caverna bisogna riconoscere quel che le è dovuto. Se la riflessione etica è dialettica – se si sposta, avanti e indietro, fra i giudizi formulati nelle situa-

zioni concrete e i principi ai quali quei giudizi si ispirano – ha bisogno di opinioni e di convinzioni, per quanto parziali e incolte, come materia prima, materiale grezzo di partenza. Una filosofia che non entra in contatto con le ombre sulla parete può produrre soltanto una sterile utopia.

Quando la riflessione passa dall'etica alla politica, quando chiede quali leggi dovrebbero governare la nostra vita collettiva, ha bisogno di calarsi in qualche modo nel fermento della città, nei dibattiti e negli eventi che assillano la mente delle persone. Le controversie sui salvataggi e sui prezzi speculativi, sulle disparità di reddito e sulla discriminazione positiva, sul servizio militare e sul matrimonio fra persone dello stesso sesso, sono la materia della filosofia politica, ci stimolano ad articolare e giustificare le nostre convinzioni etiche e politiche, non solo con i familiari e gli amici ma anche quando ci troviamo in una compagnia più esigente, quella dei nostri concittadini.

Più esigente ancora è la compagnia dei filosofi politici, antichi e moderni, che hanno elaborato fino in fondo, a volte in forme radicali e sorprendenti, le idee che animano la vita civile: la giustizia e i diritti, l'obbligo e il consenso, l'onore e la virtù, la morale e la legge. Aristotele, Immanuel Kant, John Stuart Mill, John Rawls sono tutti presenti in queste pagine, ma non secondo l'ordine cronologico. Questo libro non è una storia delle idee, ma un viaggio nella riflessione etica e politica. Non si propone di mostrare chi ha influenzato chi nella storia del pensiero politico, ma vuole invitare i lettori a sottoporre a un esame critico le loro idee sulla giustizia, a chiarire a se stessi che cosa pensano e perché.

2. Il principio della massima felicità: l'utilitarismo

Nell'estate del 1884, quattro marinai inglesi si trovarono dispersi nell'Atlantico meridionale, a oltre mille miglia dalla costa; la loro nave, la *Mignonette*, era affondata durante una tempesta, e i naufraghi avevano trovato ricovero in una piccola scialuppa, senz'altre provviste che due latte di rape in conserva e nessuna scorta di acqua potabile. Il gruppo era composto dal capitano, Thomas Dudley, dal secondo, Edwin Stephens, e dal marinaio Edmund Brooks, "tutti uomini di reputazione eccellente", secondo le cronache giornalistiche.¹

Il quarto componente era il mozzo Richard Parker, un orfano diciassettenne al suo primo imbarco di lunga durata; si era arruolato nonostante il parere contrario degli amici, "nella speranza di realizzare le ambizioni giovanili" e convinto che l'esperienza lo avrebbe fatto diventare uomo. Purtroppo non doveva andare così.

Dalla scialuppa i quattro marinai dispersi scrutavano l'orizzonte, nella speranza di veder passare una nave che li soccorresse. Per i primi tre giorni mangiarono piccole razioni di rape; il quarto catturarono una testuggine marina, e per qualche giorno ancora si sostentarono con la sua carne e con quel che restava delle rape. Dopo di che, per otto giorni rimasero digiuni.

Parker, il mozzo, giaceva sul fondo dell'imbarcazione: aveva bevuto l'acqua di mare nonostante gli altri lo avessero sconsigliato e si era sentito male, pareva agonizzante. Il diciannovesimo giorno dall'inizio delle loro traversie, il capitano Dudley propose di tirare a sorte per stabilire chi sa-

rebbe dovuto morire perché gli altri potessero vivere; ma Brooks si oppose e il sorteggio non si fece.

Venne l'indomani e ancora non si avvistava nessuna nave. Dudley disse a Brooks di non guardare e accennò a Stephens che ormai era necessario sacrificare Parker; recitò una preghiera, annunciò al ragazzo che era arrivata la sua ora, quindi lo uccise, trafiggendo con un temperino l'arteria giugulare. Brooks rinunciò alla sua obiezione di coscienza e accettò di partecipare al macabro pasto. Così per quattro giorni i tre uomini si nutrirono delle carni e del sangue del mozzo.

Poi arrivarono i soccorsi. Nel proprio diario Dudley descrive il salvataggio usando un eufemismo che fa venire i brividi: "Il ventiquattresimo giorno, mentre stavamo facendo colazione", finalmente comparve una nave e i tre superstiti furono raccolti a bordo. Sbarcati in Inghilterra furono arrestati e processati; Brooks accettò di testimoniare per l'accusa, mentre Dudley e Stephens erano imputati. Non ebbero difficoltà ad ammettere di aver ucciso e mangiato Parker, sostenendo di essere stati costretti dalla necessità.

Immaginate di essere il giudice; quale sarebbe il vostro verdetto? Per semplificare, lasciate da parte le questioni di giurisprudenza e date per scontato che vi si chieda di stabilire se fosse o no moralmente lecito uccidere il mozzo.

L'argomento più forte della difesa è che in una situazione così spaventosa era necessario sacrificare uno dei superstiti per salvare gli altri tre; se i quattro naufraghi non avessero deciso di uccidere e mangiare uno di loro, probabilmente sarebbero morti tutti. Parker, debilitato e sofferente, era la scelta più plausibile perché comunque destinato a morire entro breve tempo, e a differenza di Dudley e Stephens non aveva nessuno da mantenere: la sua morte non privava di risorse eventuali superstiti, e neppure lasciava una moglie o dei figli in lutto.

La tesi si presta ad almeno due obiezioni: in primo luogo ci si può chiedere se davvero i vantaggi della scelta di uccidere il mozzo, considerati nell'insieme, superassero i costi. Anche calcolando il numero di vite salvate, la felicità dei superstiti e dei loro familiari, permettere una simile uccisione avrebbe potuto avere conseguenze negative per l'insieme della società: perché avrebbe attenuato il rigore della norma che vieta l'assassinio, per esempio, oppure avrebbe fa-

vorito la tendenza a farsi giustizia da sé, o avrebbe reso più difficile ai comandanti trovare mozzi da ingaggiare.

In secondo luogo, anche se, tutto sommato, i vantaggi fossero stati davvero superiori alle perdite, non è forse vero che non riusciamo a scacciare la sensazione che uccidere e mangiare un mozzo indifeso sia un male per ragioni che esulano dalla valutazione dei costi e benefici per la società? Non è forse ingiusto servirsi così di un essere umano – sfruttarne la vulnerabilità, togliergli la vita senza il suo consenso – anche se questo porta un vantaggio ad altri?

Chi reagisce con sdegno al comportamento di Dudley e Stephens avrà l'impressione che la prima critica sia piuttosto blanda, in quanto accetta l'assunto utilitaristico che l'etica consiste nel soppesare costi e benefici, limitandosi a richiedere che le conseguenze per la società siano valutate in modo più approfondito.

Se è logico che l'uccisione del mozzo susciti indignazione morale, la seconda critica sembra mirare più direttamente al punto, in quanto rifiuta il concetto che la scelta giusta scaturisca da un semplice calcolo delle conseguenze, del rapporto fra costi e benefici, e invece lascia intuire che il senso morale sia qualcosa di più, qualcosa che riguarda il fatto che gli esseri umani devono trattarsi reciprocamente in modo retto.

Queste due maniere di riflettere sul caso dei quattro naufraghi illustrano due modi contrastanti di impostare la questione della giustizia. Secondo la prima impostazione, un atto risulta morale o immorale esclusivamente in base alle conseguenze che produce: la decisione giusta è quella capace di produrre, tutto considerato, lo stato di cose più positivo. La seconda impostazione afferma che le conseguenze non esauriscono tutti gli aspetti di cui tener conto, dal punto di vista dell'etica; esistono doveri e diritti che dovremmo rispettare, per ragioni indipendenti dalle ripercussioni sulla società.

Per risolvere il problema posto dalla vicenda dei naufraghi, e anche molti dilemmi meno radicali in cui possiamo comunemente imbatterci, occorre indagare su certe importanti questioni di filosofia morale e politica: l'etica è una faccenda che si risolve nel contare il numero delle vite salvate, nel soppesare i costi e benefici, oppure vi sono certi doveri morali, certi diritti umani, così fondamentali da es-

sere al di sopra di simili calcoli? E se determinati diritti sono in questo senso fondamentali – che siano naturali, o sacri, o inalienabili, o categorici – come possiamo riuscire a identificarli? E che cosa li rende fondamentali?

L'UTILITARISMO DI JEREMY BENTHAM

Jeremy Bentham (1748-1832) non lascia il minimo dubbio circa la sua posizione sull'argomento; considerava l'idea dei diritti naturali degna del massimo disprezzo, e li definiva "stupidaggini sui trampoli". La sua teoria filosofica ha avuto una influenza notevole, e in effetti ancor oggi ha una presa potente sul pensiero di chi decide i programmi di governo, degli economisti, dei dirigenti d'impresa e dei cittadini comuni.

L'inglese Bentham era uno studioso di filosofia morale e il riformatore delle leggi che formulò la dottrina dell'utilitarismo, incentrata su un'idea semplice da esporre e attraente al primo impatto: il supremo principio dell'etica è accrescere al massimo la felicità, in modo che nel bilancio complessivo il piacere superi il dolore. Secondo Bentham, è giusto fare tutto quel che può accrescere al massimo l'utilità; e per "utilità" il filosofo intende qualunque cosa riesca a produrre piacere o felicità e qualunque cosa eviti il dolore o la sofferenza.

Bentham approda a questo suo principio adottando la seguente linea di ragionamento: tutti siamo governati dalle sensazioni del dolore e del piacere, che sono i nostri "supremi padroni"; ci governano in qualunque cosa facciamo e determinano anche che cosa dovremmo fare. Il criterio del bene e del male è "legato al loro trono".²

Tutti noi amiamo il piacere e rifiutiamo il dolore, e questo è il fatto che la filosofia utilitaristica riconosce e stabilisce come fondamento della vita morale e politica. Accrescere al massimo l'utilità è un principio dominante non solo per i singoli ma anche per i legislatori; nel decidere quali leggi approvare o quali politiche perseguire, un governo deve adottare qualunque comportamento serva a rendere il più possibile felice la comunità nel suo insieme. Del resto, che cos'è una comunità? Secondo Bentham è "un *corpo* fittizio" (cap. I, par. 4), costituito dalla somma degli individui

che ne fanno parte. Perciò, nel decidere come dev'essere la legge, cittadini e legislatori devono porsi la domanda seguente: se sommiamo tutti i benefici di questa linea di condotta, e sottraiamo tutti i costi, il risultato sarà una felicità superiore a quella che si otterrebbe con l'altra procedura?

Bentham difende il principio secondo cui dovremmo puntare al massimo dell'utilità con un'asserzione netta: non esistono validi motivi per respingerlo. Ogni tesi morale, afferma il filosofo, deve implicitamente fondarsi sull'idea di massimizzare la felicità; gli uomini possono dire di credere in determinati doveri o diritti assoluti, categorici, ma non avrebbero nessun fondamento per difenderli se non credessero che rispettarli significa portare al massimo la felicità umana, se non altro a lungo andare.

Scrivendo Bentham: "Quando un uomo tenta di combattere contro il principio di utilità, lo fa, senza rendersene conto, in base a ragioni tratte da quello stesso principio". In tutte le dispute in campo morale, correttamente intese, il dissenso riguarda il modo in cui applicare il principio utilitaristico di accrescere al massimo il piacere e ridurre al minimo il dolore, e non il principio stesso. Il filosofo si interroga: "È possibile per un uomo sollevare la terra? Sì, ma deve prima trovare un'altra terra su cui appoggiarsi". E a detta di Bentham l'unica terra, l'unica premessa, l'unico punto di partenza su cui fondare l'argomentazione etica, è il principio dell'utilità.³

Secondo Bentham, dal suo principio dell'utilità scaturiva una scienza dell'etica che poteva servire come fondamento delle riforme politiche. Diversi progetti suggeriti dal filosofo inglese mirano a rendere più efficace e umana la pena detentiva; uno di questi è il Panopticon, una prigione dotata di una torre d'ispezione centrale, dalla quale il supervisore può sorvegliare i detenuti ma senza essere visto da loro. Nella sua ipotesi il Panopticon doveva avere un gestore privato (idealmente lui stesso) che avrebbe amministrato la prigione assicurandosi i profitti ricavati dall'attività dei reclusi, obbligati a lavorare per sedici ore al giorno. Alla fine il progetto fu abbandonato, ma si può affermare che abbia percorso i tempi: negli ultimi anni abbiamo visto rinascere, negli Stati Uniti e in Gran Bretagna, l'idea di affidare le carceri alla gestione esterna di ditte private.

Radunare i mendicanti

Un altro progetto di Bentham prevedeva di migliorare la "gestione della miseria" fondando un ospizio per i poveri autofinanziato, un progetto mirato a ridurre la presenza dei mendicanti nelle strade, che fornisce un quadro illuminante della logica utilitarista. Prima di tutto Bentham osserva che quando un passante si imbatte in un mendicante la sua felicità ne viene limitata in due modi: chi ha il cuore tenero, alla vista di un mendicante soffre per simpatia; chi ha il cuore duro, soffre la pena del disgusto. In entrambi i casi, l'incontro con i mendicanti riduce l'utile della popolazione in genere, e quindi il filosofo suggerisce di toglierli dalle strade e relegarli in un ospizio.⁴

Alcuni potrebbero pensare che ciò sia ingiusto verso i mendicanti, ma Bentham non trascura di prendere in esame la loro utilità. Pur riconoscendo che alcuni poveri sarebbero stati più felici continuando a mendicare, anziché dover lavorare in un ospizio, osserva però che per ogni mendicante felice e benestante, ve ne sono molti ridotti in condizioni miserevoli, e conclude che la somma delle sofferenze patite dalla collettività nel suo insieme supera ogni eventuale infelicità subita dai mendicanti trasferiti a forza nell'ospizio.⁵

Alcuni potrebbero temere che la costruzione e la gestione dell'ospizio impongano un costo ai contribuenti, riducendo la loro felicità e quindi il loro utile, ma Bentham suggerisce un modo per rendere il suo progetto di gestione dei poveri totalmente autofinanziato. Ogni cittadino che si imbatte in una persona che chiede l'elemosina sarebbe autorizzato a farla ricoverare nell'ospizio più vicino, dove sarebbe obbligata a rimanere, lavorando per pagare il proprio mantenimento. Il bilancio di tale operazione sarebbe registrato in un "conto di autoemancipazione", dove sarebbero elencate le spese per il vitto, il vestiario, l'alloggio, le cure mediche, oltre che per una polizza di assicurazione sulla vita, nel caso che il mendicante morisse prima di aver saldato tutti i debiti. Per incoraggiare i cittadini ad assumersi il fastidio di fermare i poveri e consegnarli all'ospizio, si proponeva un compenso di venti scellini per ciascuna cattura, che - ovviamente - era destinato ad aggiungersi alle spese addebitate al mendicante stesso.⁶

Bentham applica la logica utilitaristica anche all'assegnazione degli alloggi all'interno dell'istituto, per ridurre al minimo il disagio imposto ai residenti dai loro vicini: "Collocare, accanto a ciascuna classe da cui si può prevedere qualche inconveniente, una classe di persone insensibili a quell'inconveniente". Quindi, per esempio, "accanto ai pazzi furiosi, o alle persone dall'irrefrenabile chiacchiera, piazzare i sordi e i muti [...]. Accanto alle prostitute e alle donne facili, sistemare le donne anziane". Quanto agli "affetti da deformità impressionanti", il pensatore suggeriva di alloggiarli accanto ai ricoverati privi della vista.⁷

Per quanto la sua proposta sembri severa, Bentham non aveva intenzioni punitive, ma mirava a promuovere il benessere generale trovando la soluzione a un problema che riduceva l'utilità generale. Il suo progetto per la gestione dei poveri non è mai stato applicato, ma lo spirito utilitarista che lo animava è vivo e vegeto ai nostri giorni: prima di esaminare qualche esempio contemporaneo di pensiero utilitarista, val la pena di chiedersi se la filosofia benthamiana sia criticabile, e in caso affermativo, su quali basi.

OBIEZIONE N. 1: I DIRITTI INDIVIDUALI

Secondo l'opinione di molti, il difetto più lampante dell'utilitarismo è che non rispetta i diritti individuali; dato che tiene conto soltanto della somma di soddisfazioni accumulate dalla collettività, può passar sopra ai singoli senza tanti complimenti. Per l'utilitarista gli individui contano, ma solo nel senso che si deve tener conto delle preferenze di ciascuno, accanto a quelle di tutti gli altri; questo però significa che la logica utilitaristica, se applicata in modo coerente, potrebbe giustificare certi modi di trattare le persone in totale contrasto con quelli che consideriamo i parametri fondamentali della decenza e del rispetto. Come si ricava dagli esempi che seguono:

Gettare i cristiani in pasto ai leoni

Nell'antica Roma si gettavano i cristiani in pasto ai leoni nel Colosseo, per divertire le masse; possiamo immaginare

il calcolo degli utilitaristi: sì, il cristiano patisce un dolore tormentoso mentre il leone lo strazia e lo divora, ma pensiamo alla collettività di spettatori in estasi, acclamanti, che affollano gli spalti; se c'è un numero sufficiente di romani che ricava sufficiente piacere da questo violento spettacolo, quali motivazioni potrebbe invocare un utilitarista per condannarlo?

Forse l'utilitarista si preoccupa per l'eventualità che simili passatempi imbarbariscano i costumi e diffondano maggior violenza nelle vie di Roma; oppure che suscitino timore e tremore nelle possibili future vittime, in coloro che possono aspettarsi di finire prima o poi sbranati dai leoni. Se consideriamo abbastanza negativi simili effetti, si può concepire che possano soverchiare il piacere ricavabile dai giochi, e questo offrirebbe all'utilitarista una ragione per metterli al bando. Se però i conteggi di questa natura sono le uniche motivazioni capaci di farci desistere dall'infliggere ai cristiani una morte violenta per il gusto dello spettacolo, non c'è forse qualcosa che manca, qualcosa d'importante sul piano morale?

La tortura può mai essere giustificata?

È analoga la questione che sorge nelle controversie oggi in corso circa la possibilità di giustificare l'uso della tortura negli interrogatori dei sospetti terroristi. Provate a pensare alla situazione della bomba a orologeria: immaginate di essere a capo dell'ufficio locale della CIA; avete catturato un sospetto terrorista che secondo voi potrebbe fornire informazioni su un ordigno nucleare congegnato in modo da esplodere a Manhattan in quello stesso giorno, anzi avete motivo di sospettare che sia stato lui stesso a collocarlo; mentre il tempo passa, l'uomo rifiuta di ammettere di essere un terrorista o di rivelare dov'è nascosta la bomba. Sarebbe giusto torturarlo per farsi dire dove si trova il congegno esplosivo e come si può disinnescarlo?

La tesi a favore parte da un calcolo utilitaristico: la tortura infligge dolore al sospetto, ne limita in misura notevole la felicità o l'utilità; ma se la bomba dovesse esplodere, sarebbero soppresse migliaia di vite innocenti. Perciò, in termini utilitaristici, potreste ritenere moralmente giustifi-

cato infliggere un forte dolore a una persona se così facendo si potessero evitare morti e sofferenze su vasta scala. Su questa logica utilitaristica si fondava l'ex vicepresidente degli Stati Uniti Richard Cheney quando affermava che usare anche la violenza fisica durante gli interrogatori dei sospetti terroristi di Al-Qaeda sarebbe servito a sventare ulteriori attacchi terroristici contro gli Stati Uniti.

Non si dice con questo che gli utilitaristi siano necessariamente a favore della tortura; alcuni di loro sono contrari per ragioni pratiche, sostengono che la tortura funziona di rado, perché spesso le informazioni ottenute con mezzi violenti non sono attendibili. Quindi si infligge dolore senza che la collettività riesca a mettersi al sicuro, non c'è nessun aumento dell'utilità generale. Oppure si obietta che, se il nostro paese se ne servisse, quando i nostri soldati cadessero prigionieri del nemico riceverebbero un trattamento ancor più spietato; una conseguenza che potrebbe di fatto ridurre l'utilità complessiva derivante dal nostro uso della tortura, tutto considerato.

Simili motivazioni pratiche possono valere oppure no, ma in quanto ragioni da opporre all'idea di usare la tortura sono del tutto compatibili con il pensiero utilitarista: non affermano che torturare un essere umano sia intrinsecamente ingiusto, ma solo che praticare la tortura può avere effetti negativi, tali da produrre più danni che vantaggi, tenendo conto di tutto l'insieme.

Alcuni respingono la tortura per ragioni di principio, sono convinti che violi i diritti dell'uomo e non rispetti la dignità intrinseca dell'essere umano. La loro tesi non si fonda su considerazioni utilitaristiche, ma afferma che i diritti e la dignità della persona hanno una base etica che trascende l'utilità. E se hanno ragione, la filosofia di Bentham non è giusta.

In apparenza l'ipotesi della bomba a orologeria sembra confermare la posizione del pensiero benthamiano; a quanto pare, i numeri hanno davvero un peso nella valutazione morale: una cosa è accettare l'eventualità che muoiano tre naufraghi, pur di non uccidere a freddo un mozzo innocente, ma se le vite innocenti messe a repentaglio diventano migliaia, come nella situazione della bomba, come si fa a prendere una decisione? Come si fa quando le vite a rischio diventano centinaia di migliaia? L'utilitarista obietterebbe

che a un certo punto perfino il più appassionato patrocinatore dei diritti umani avrebbe difficoltà a sostenere che in nome della morale sia preferibile lasciar morire uno sterminato numero di innocenti, piuttosto che torturare un singolo individuo sospetto che potrebbe sapere dov'è nascosto l'ordigno.

Tuttavia, come banco di prova di un ragionamento etico fondato sul principio utilitarista, il caso della bomba a orologeria è fuorviante. Sembra voler dimostrare che i numeri contano, e che perciò, quando il numero delle vite esposte al pericolo fosse sufficiente, dovremmo essere disposti a passar sopra ai nostri scrupoli in materia di dignità e diritti... e se questo fosse vero, allora sarebbe anche vero che in fondo la morale consiste appunto in un calcolo dei costi e benefici.

Ma l'esempio della tortura non dimostra che la prospettiva di salvare molte vite giustifichi la decisione di infliggere dolori tormentosi a un innocente. Ricordiamo che l'individuo sottoposto alla tortura per salvare tutte quelle vite è un sospetto attentatore, anzi noi possiamo presumere che sia stato lui a mettere la bomba; la forza morale della tesi favorevole alla scelta di torturarlo dipende in misura notevole dall'assunto che questa persona sia in qualche modo responsabile del pericolo che ci proponiamo di scongiurare; o se anche non avesse collocato lui questa bomba, diamo per scontato che abbia commesso altre azioni tremende, tali da fargli meritare di essere trattato senza riguardi. Le intuizioni morali messe in moto dall'esempio della bomba a orologeria non chiamano in causa soltanto i costi e benefici, ma scaturiscono anche dal concetto non utilitaristico che i terroristi siano persone malvagie, meritevoli di punizione.

Lo vedremo con maggior chiarezza se modifichiamo l'intreccio di partenza, eliminando ogni presunzione di colpa: supponiamo che per indurre a parlare il sospetto terrorista non ci sia altro da fare che torturarne la figlia (una bambina piccola, del tutto ignara delle efferate imprese paterne): saremmo moralmente autorizzati a farlo? Sospetto che anche il più incallito utilitarista rifuggirebbe da una simile idea; ma appunto, in questa versione il caso della tortura si presta meglio a mettere alla prova il principio dell'utilitarismo, in quanto lascia da parte l'intuizione che il terrorista meriti comunque di essere punito (indipendente-

mente dalle preziose notizie che speriamo di ottenere da lui), costringendoci a valutare il calcolo utilitaristico in sé e per sé.

La città della felicità

La seconda versione del caso della tortura (quella che coinvolge la figlioletta innocente) richiama alla memoria un breve racconto scritto da Ursula K. Le Guin nel 1979, intitolato *Quelli che si allontanano da Omelas*, in cui si parla di una città, Omelas, dove imperano la felicità e l'esaltazione della convivenza civile, un luogo senza re né schiavi, senza slogan pubblicitari e senza borsa valori, un luogo senza la bomba atomica. Per non rischiare che un posto simile ci sembri così irrealistico da non riuscire a immaginarlo, l'autrice ci fornisce una sua ulteriore caratteristica: "In un seminterrato, sotto uno dei bellissimi edifici pubblici di Omelas, o forse nella cantina di una delle spaziose case private, c'è una stanza. Ha una porta chiusa a chiave, e non ha finestre". E nella stanza è rinchiuso un bambino, debole di mente, denutrito, trascurato, che vive giorno dopo giorno nella più squallida desolazione.

Tutti sanno che è lì, tutti gli abitanti di Omelas [...]. Tutti sanno che deve stare lì [...]. [T]utti capiscono che la loro gioia, la bellezza della loro città, la tenerezza delle loro amicizie, la salute dei loro figli, [...] perfino l'abbondanza dei loro raccolti e il benigno clima dei loro cieli, dipendono interamente dall'abominevole infelicità di quel bambino. [...]

Se il bambino venisse portato alla luce del sole, fuori da quel posto fetido, se venisse pulito e nutrito e confortato, sarebbe davvero una bella cosa; ma se questo avvenisse, in quel giorno e in quell'ora tutta la prosperità e la bellezza e la gioia di Omelas avvizzirebbero e verrebbero annientate. Queste sono le condizioni.⁸

Sono condizioni moralmente accettabili? La prima obiezione all'utilitarismo benthamiano, quella che si richiama ai fondamentali diritti dell'uomo, sostiene che non lo sono, neppure se dovessero produrre una città della felicità; violare i diritti del bambino innocente sarebbe ingiusto, anche se dovesse servire a rendere felice una moltitudine.

OBIEZIONE N. 2: UNA MONETA CORRENTE IN CUI ESPRIMERE TUTTI I VALORI

L'utilitarismo si propone come una scienza dell'etica, fondata sull'idea di misurare, addizionare, calcolare la felicità. Valuta le preferenze senza giudicarle, in quanto le preferenze di ciascuno hanno pari importanza, e da questo spirito di neutralità nasce gran parte della sua attrattiva, mentre il suo impegno a fare della scelta morale una scienza in forma di sé gran parte del ragionamento economico dei nostri giorni. Per riuscire a sommare le preferenze, però, è necessario misurarle con una scala di valori unica: è l'idea benthamiana dell'utilità a offrirci questa moneta comune.

Ma è possibile che tutti i beni morali siano espressi in un'unica moneta corrente del valore, senza che nel passaggio si perda qualcosa? La seconda obiezione all'utilitarismo dubita che possa essere così, e inoltre dubita che sia possibile catturare tutti i valori in una valuta unica.

Per analizzare questa critica consideriamo il modo in cui si applica la logica utilitaristica nell'analisi dei costi e benefici, un procedimento per elaborare le decisioni seguito su larga scala dai governi e dalle società per azioni. Questa forma di analisi cerca di introdurre razionalità e rigore in complesse scelte sociali esprimendo tutti i costi e tutti i benefici in termini monetari, e poi mettendoli a confronto.

I benefici del cancro polmonare

La Philip Morris, la società produttrice di sigarette, ricava cospicui profitti nella Repubblica Ceca, dove l'abitudine di fumare è tuttora diffusa e considerata accettabile dalla collettività. Di recente il governo ceco, preoccupato per l'aumento della spesa sanitaria dovuto al fumo, aveva preso in considerazione l'ipotesi di aumentare le imposte sulle sigarette; la Philip Morris, sperando di evitare questo aumento, commissionò un'analisi dei costi e benefici relativa agli effetti del fumo sul bilancio nazionale ceco. Dallo studio risultò che in realtà l'erario ne ricavava più utili che perdite, e il motivo era il seguente: i fumatori, è vero, fanno aumentare le passività del bilancio statale perché nel corso della lo-

ro vita provocano un aumento della spesa sanitaria; però muoiono prima, e quindi permettono allo stato di risparmiare cifre considerevoli per voci come la spesa sanitaria stessa, le pensioni e gli alloggi per gli anziani. Secondo questa ricerca, se si calcolano gli "effetti positivi" del fumo - comprendendo anche il ricavato dalle imposte sulle sigarette e i risparmi ottenuti grazie ai decessi prematuri tra i fumatori - l'erario può contare su un guadagno netto annuo pari a 147 milioni di dollari.⁹

Per la Philip Morris l'analisi dei costi e benefici si tradusse in un disastro dal punto di vista delle pubbliche relazioni; un'opinionista scrisse: "Una volta le manifatture di tabacco negavano che il fumo uccidesse. Adesso se ne vantano".¹⁰ Un'associazione antifumo fece pubblicare sui giornali l'immagine di un cadavere fotografato all'obitorio: in primo piano si vedeva il piede, che portava appeso all'alluce un cartellino recante la cifra di 1227 dollari, corrispondente all'importo risparmiato dallo stato ceco per ogni decesso imputabile al fumo. Travolto dal ridicolo e dall'indignazione generale, il presidente della Philip Morris presentò scuse formali all'opinione pubblica, dichiarando che la ricerca era stata impostata su "un totale e inaccettabile disprezzo per i valori fondamentali di umanità".¹¹

Qualcuno potrebbe dire che lo studio sul fumo compiuto su richiesta della Philip Morris illustra l'assurdità etica delle analisi dei costi e benefici, e della mentalità utilitaristica a cui si ispirano. Riconoscere nella mortalità dovuta al cancro polmonare un apprezzabile vantaggio per il bilancio statale indica in effetti una cinica noncuranza per la vita umana; per essere moralmente difendibile, una politica riguardante il fumo dovrebbe tener conto non solo delle ricadute sull'erario ma anche degli effetti di quest'abitudine sulla salute pubblica e sul benessere dell'umanità.

Nessun seguace dell'utilitarismo, però, metterebbe in dubbio la rilevanza di tali conseguenze più ampie: il dolore e la sofferenza, il lutto delle famiglie, la perdita della vita. Bentham aveva inventato il concetto di utilità proprio per afferrare nella sua completezza, a livello del singolo, la gamma di cose disparate che sono preziose per noi, compreso il valore della vita umana. Agli occhi di un benthamiano, lo studio sul fumo non mette in discussione i principi dell'utilitarismo, perché in realtà si limita ad applicar-

li in modo errato; un'analisi più approfondita del rapporto tra costi e benefici avrebbe attribuito un valore alla circostanza della morte prematura del fumatore, che si sarebbe dovuta prendere in considerazione in quanto costo sopportato da lui e dai suoi familiari, da mettere a confronto con il risparmio che la medesima circostanza procurerebbe allo stato.

Il che ci riporta alla questione se sia o no possibile tradurre tutti i valori in termini monetari. Alcune versioni dell'analisi in base al rapporto tra costi e benefici cercano di fare appunto questo, arrivando addirittura ad attribuire alla vita umana un valore in dollari; possiamo riflettere su due forme di quest'analisi che hanno suscitato un senso di scandalo morale non per aver mancato di calcolare il valore della vita umana, ma proprio per averlo fatto.

L'esplosione dei serbatoi del carburante

Negli anni settanta del Novecento la Ford Pinto era uno dei modelli di utilitarie a due porte più vendute negli Stati Uniti, ma purtroppo, in caso di tamponamento da parte di un altro veicolo, il suo serbatoio della benzina tendeva a esplodere. Oltre cinquecento persone rimasero uccise nell'incendio della loro Pinto, e ancora maggiore fu il numero di superstiti rimasti gravemente ustionati. Quando una delle vittime fece causa alla Ford Motor Company per aver venduto un'auto con un difetto di progettazione, risultò che i progettisti della casa produttrice si erano resi conto che il serbatoio della benzina rappresentava un rischio. Solo che la direzione aveva fatto svolgere una ricerca sul rapporto tra costi e benefici, arrivando a concludere che i benefici ottenuti se si fosse riparato l'inconveniente (calcolati in termini di vite risparmiate e di lesioni evitate) non arrivavano a compensare la spesa necessaria per corredare le auto di un congegno adatto a ridurre il rischio che il serbatoio della benzina esplodesse: una spesa pari a undici dollari per veicolo.

Per calcolare i benefici che si sarebbero ottenuti con un serbatoio più sicuro, la Ford aveva stimato che lasciando le cose come stavano si poteva prevedere che vi fossero 180 vittime e 180 casi di ustioni, dopo di che aveva attribuito un va-

lore monetario a ciascuna vita perduta e a ciascuna lesione subita: per ogni vittima la casa produttrice sarebbe stata obbligata a versare un risarcimento di 200.000 dollari, e di 67.000 per ogni persona ustionata. Sommando a queste cifre il numero e il valore delle Pinto destinate a finire distrutte dalle fiamme, la direzione della Ford aveva valutato a 49 milioni e mezzo di dollari il vantaggio complessivo eventualmente ricavabile dall'applicazione di un congegno per accrescerne la sicurezza. Invece, per aggiungere a 12 milioni e mezzo di autoveicoli un congegno di quel genere, del costo di 11 dollari, si sarebbero dovuti spendere in tutto 137 milioni e mezzo di dollari, e quindi la società aveva concluso che i costi di un intervento sul serbatoio della benzina erano tali da superare di gran lunga il beneficio di un'auto più affidabile.¹²

Quando venne a conoscenza dello studio commissionato dalla Ford, la giuria rimase scandalizzata. I giurati emisero un verdetto favorevole al querelante, riconoscendogli un risarcimento danni per 2 milioni e mezzo di dollari; inoltre imposero alla casa produttrice una penale di 125 milioni (in seguito ridotta a 3 milioni e mezzo),¹³ forse ritenendo che una società per azioni facesse male ad attribuire alla vita umana un valore monetario, o forse pensando che 200.000 dollari fosse una cifra nettamente troppo bassa. Tuttavia la Ford non l'aveva citata di propria iniziativa, ma l'aveva ripresa da un ufficio governativo: nei primi anni settanta l'Ente nazionale per la sicurezza del traffico sulle autostrade aveva calcolato i costi di un incidente stradale, e tenendo conto delle future perdite di produttività, delle spese mediche e di quelle funerarie, e del dolore e delle sofferenze inflitte alla vittima, era arrivata a stabilire un risarcimento di 200.000 dollari a persona.

Se la giuria aveva inteso manifestare il proprio dissenso circa la cifra stabilita, e non sul principio, i fautori dell'utilitarismo avrebbero potuto convenirne; per 200.000 dollari ben pochi accetterebbero di morire in un incidente d'auto, di solito la gente vuole vivere, e per misurare fino in fondo quanto incide sull'"utilità" (in senso benthamiano) una morte per incidente automobilistico si dovrebbe tener conto anche della futura felicità di cui la vittima non potrà più godere, e non solo dei mancati guadagni e delle spese funerarie. E dunque, quale sarebbe una stima più adeguata del valore monetario di una vita umana?

Sconto per la terza età

Quando l'ente governativo per la protezione ambientale degli Stati Uniti (EPA, Environmental Protection Agency) ha cercato di rispondere a questa domanda, ancora una volta c'è stata una reazione di scandalo morale, ma di un genere diverso. Nel 2003 l'ente aveva presentato un'analisi dei nuovi criteri da adottare per misurare l'inquinamento atmosferico compiuta in base al rapporto dei costi e benefici, che assegnava alla vita umana un valore più elevato rispetto a quello usato dalla Ford, ma con una correzione legata all'età: mentre ogni vita salvata grazie all'aria più pulita era valutata 3 milioni di dollari e 700.000, per gli ultrasessantenni la valutazione scendeva a 2 milioni e 300.000. La differenza era dettata da un concetto utilitaristico: salvare la vita di una persona più avanti negli anni produce un utile minore che salvare la vita di un individuo giovane (chi ha meno anni ha davanti a sé un periodo più lungo da vivere, e dunque si può aspettare di godere di una maggior quantità di felicità). I patrocinatori della causa degli anziani non la vedevano in questo modo, erano fortemente contrari a questo "sconto sulla terza età" e sostenevano che il governo non doveva attribuire maggior valore alla vita dei giovani rispetto a quella dei vecchi. L'EPA, risentita per la reazione dell'opinione pubblica, si affrettò a rinunciare alla valutazione "scontata" e ritirò dalla circolazione il documento.¹⁴

I critici dell'utilitarismo citano episodi come questo per dimostrare che l'analisi in base al rapporto tra costi e benefici non è correttamente fondata, e che attribuire alla vita umana un valore in denaro è indice di ottusità morale. Chi difende questo genere di analisi non è d'accordo, sostiene che in ambito sociale è frequente prendere decisioni che implicitamente considerano possibile sacrificare la vita di un certo numero di persone in cambio di determinati beni e vantaggi, e sostiene con la massima fermezza che la vita umana ha un prezzo, poco importa se non si vuole riconoscerlo.

Per esempio, è prevedibile che l'uso dell'automobile esiga un tributo di vite umane (negli Stati Uniti muoiono più di quarantamila persone ogni anno), eppure questo non ci persuade, a livello sociale, a fare a meno della macchina, anzi non riesce neppure a farci ridurre la velocità. Nel 1974,

durante una crisi della produzione petrolifera, il Congresso impose su tutto il territorio nazionale un limite massimo di velocità di cinquantacinque miglia orarie (pari a 88,5 km/h); l'obiettivo era il risparmio energetico, ma la riduzione della velocità consentita ebbe anche la conseguenza di limitare il numero degli incidenti.

Negli anni ottanta il Congresso abolì questo limite e in quasi tutti gli stati dell'unione la velocità massima consentita fu alzata a sessantacinque miglia orarie (104,5 km/h): negli spostamenti si risparmiava tempo, però aumentarono i morti negli incidenti stradali. All'epoca nessuno aveva ancora condotto un'analisi dei costi e benefici per stabilire se i benefici della guida più veloce fossero tali da giustificare il costo in vite umane, ma qualche anno dopo due economisti si misero a fare i conti. Stabilirono che uno dei vantaggi del limite di velocità più elevato consisteva nella maggior rapidità con cui si percorreva la distanza dall'abitazione al posto di lavoro e viceversa; quindi calcolarono il beneficio economico di questo risparmio di tempo (in base a una retribuzione media di 20 dollari l'ora) e divisero la cifra risparmiata per il numero di vittime in più. La loro scoperta fu che, per assicurarsi il vantaggio di viaggiare più veloci in automobile, di fatto gli americani davano a ciascuna vita umana un valore monetario di 1 milione e 540.000 dollari: era questo l'utile economico che si otteneva, per ogni vittima sacrificata in un incidente stradale, se si guidava a una velocità oraria aumentata di dieci miglia (16 km/h circa).¹⁵

I fautori degli studi in base al criterio dei costi e benefici fanno osservare che viaggiando a sessantacinque miglia all'ora, anziché a cinquantacinque, il valore che implicitamente attribuiamo alla vita umana è di un milione e 540.000 dollari, una cifra molto inferiore a quella di sei milioni, di regola presa in considerazione dagli enti pubblici degli Stati Uniti quando si tratta di fissare i limiti dell'inquinamento o di regolamentare la sicurezza sul lavoro. Dunque, perché non dichiararla esplicitamente? Secondo costoro, visto che è inevitabile rinunciare a determinati livelli di sicurezza per ottenere in cambio certi benefici e vantaggi, dovremmo farlo a occhi aperti, e mettere a confronto i costi e i benefici nella maniera più sistematica possibile, anche se questo equivale a mettere un cartellino con il prezzo sulla vita umana.

Secondo gli utilitaristi, la nostra riluttanza ad attribuire alla vita umana un valore in moneta è un impulso che dovremmo superare, un tabù che impedisce di ragionare con chiarezza e di compiere scelte razionali nella vita sociale. Invece i critici dell'utilitarismo ritengono che questa nostra perplessità dia risalto a un elemento rilevante sul piano etico: l'idea che non sia possibile misurare e comparare tutti i valori e i beni in base a una graduatoria comune.

Dolore a pagamento

La soluzione di una simile controversia non appare di evidenza immediata, ma alcuni studiosi di scienze sociali, di orientamento empirista, hanno cercato di trovarla. Negli anni trenta del Novecento Edward Thorndike, un esperto di psicologia sociale, cercò di dimostrare un assunto dell'utilitarismo, ossia che è possibile tradurre i nostri desideri e avversioni, in apparenza disparati, in una valuta corrente espressa in termini universali: piacere e dolore. Sottopose a un sondaggio un gruppo di giovani mantenuti dal sussidio statale, chiedendo loro di stabilire la cifra in denaro che avrebbero preteso per accettare di vivere determinate esperienze, per esempio: "Quanto chiederesti di essere pagato per accettare di farti togliere uno dei denti davanti?"; oppure "...di farti amputare il mignolo di un piede?"; oppure "...di mangiare un lombrico vivo lungo sei pollici (15 cm circa)?"; oppure "...di uccidere un gatto randagio strangolandolo a mani nude?"; oppure "...di passare tutto il resto della vita in una fattoria del Kansas, a dieci miglia (16 km circa) dalla città più vicina?".¹⁶

Quale delle proposte, secondo voi, arrivò a totalizzare la cifra più alta, e quale la più bassa? Ecco il listino (in dollari del 1937) che lo studioso aveva ricavato dalla sua indagine:

Dente:	4500 dollari
Dito del piede:	57.000 dollari
Lombrico:	100.000 dollari
Gatto:	10.000 dollari
Kansas:	300.000 dollari

Secondo Thorndike i risultati della sua ricerca confermano l'ipotesi che ogni sorta di beneficio può essere calcolato e messo a confronto in base a una graduatoria unica. Scrive infatti: "Ogni bisogno o soddisfazione di cui si possa dire che esiste, esiste in una determinata misura, e quindi è misurabile. La vita di un cane o di un gatto o di un pollo [...] è in gran parte costituita e determinata da appetiti, aspirazioni, desideri, e dalla loro gratificazione [...]. Altrettanto si può dire della vita dell'uomo, anche se gli appetiti e i desideri saranno in quel caso più numerosi, sottili, complessi".¹⁷

Tuttavia la natura stravagante del "listino prezzi" elaborato da Thorndike fa capire l'assurdità di simili comparazioni: possiamo davvero dedurre che gli intervistati considerassero la prospettiva di vivere in una fattoria del Kansas tre volte più sgradevole rispetto all'idea di mangiare un lombrico, oppure queste esperienze sono talmente diverse l'una dall'altra da non poter essere confrontate in modo sensato? Thorndike ammette che fino a un terzo delle persone intervistate aveva dichiarato di non essere disposto a nessun prezzo ad affrontare alcune di queste esperienze, il che lasciava presumere che le giudicasse "repulsive in grado incomensurabile".¹⁸

Le ragazze del St. Anne

Forse non c'è un argomento definitivo per decidere se sia vero o no che tutti i benefici non materiali possano essere misurati senza perdite in base a un unico metro di valore, ma ecco qui un altro episodio che mette in discussione questo assunto.

Negli anni settanta, quando studiavo a Oxford per il dottorato, studenti e studentesse risiedevano in istituti separati, e i college femminili avevano un regolamento interno che vietava agli ospiti di sesso maschile di passare la notte nelle stanze delle studentesse. Erano regole applicate di rado e facili da violare, o almeno così mi si diceva. Nella maggior parte dei casi i funzionari amministrativi non consideravano più che fosse compito loro far applicare i principi tradizionali della morale sessuale, ma intanto andava crescendo la pressione per abolire questi divieti, e in uno dei

colleghi riservati alle studentesse, il St. Anne, l'argomento era oggetto di discussione pubblica.

Alcune donne più avanti negli anni, che facevano parte del corpo docente, avendo una mentalità tradizionalista erano contrarie a consentire l'accesso agli ospiti di sesso maschile, per moralismo convenzionale; ritenevano immorale che giovani donne nubili trascorressero la notte con degli uomini. Però i tempi erano cambiati, così che anche le tradizionaliste erano riluttanti a dichiarare il vero motivo della loro contrarietà, e quindi avevano espresso la loro posizione in termini utilitaristici, ossia: "Se gli ospiti rimangono anche la notte, il college avrà maggiori costi". Come mai, si potrebbe chiedere? "Be', vorranno fare il bagno, consumeranno più acqua calda." E inoltre, sostenevano queste docenti, "dovremo sostituire i materassi più di frequente".

Per contrastare le tesi tradizionaliste le riformatrici adottarono il seguente compromesso: ciascuna studentessa poteva far dormire una persona in camera sua non più di tre volte a settimana, purché l'ospite contribuisse con cinquanta penny a notte all'aggravio di spese per il college. Il giorno dopo, il "Guardian" usciva con un titolo a tutta pagina: *St. Anne's Girls, Fifty Pence a Night* (Le ragazze del St. Anne: cinquanta penny a notte). La traduzione del problema dal linguaggio della virtù al linguaggio dell'utile era risultata poco felice; poco dopo i regolamenti interni degli istituti furono del tutto aboliti, e così pure la tariffa.

JOHN STUART MILL

Abbiamo preso in considerazione due critiche al principio benthamiano del "massimo della felicità": non attribuisce il giusto peso alla dignità umana e ai diritti del singolo, ed erroneamente riduce tutto quanto abbia un'importanza non materiale a una scala di valori unica, di piacere e di dolore. Quanto sono valide queste obiezioni?

John Stuart Mill (1806-1873) riteneva che fosse possibile superarle; apparteneva alla generazione successiva a Bentham e cercò di salvare l'utilitarismo dandogli la forma di una dottrina più umana, meno calcolatrice. Era stato istruito in famiglia dal padre James Mill, amico e discepolo di Bentham, rivelandosi un bambino prodigo, che a tre anni

studiava il greco e a otto il latino, mentre a undici aveva scritto una storia del diritto romano. A vent'anni era stato colpito da un esaurimento nervoso a cui era subentrata una depressione durata parecchi anni; poco dopo aveva conosciuto Harriet Taylor, all'epoca una donna sposata, con due figli, e fra loro era nata una profonda amicizia. Vent'anni dopo il marito di Harriet morì, e così John Stuart Mill poté sposarla; mentre si dedicava alla revisione della dottrina benthamiana il filosofo la descrisse come la sua più grande compagna e collaboratrice intellettuale.

La tesi a favore della libertà

Possiamo leggere gli scritti di Stuart Mill come il frutto di un energico sforzo mirato a conciliare i diritti dell'individuo con la filosofia utilitaristica, eredità benthamiana che gli era giunta attraverso il padre. Il suo saggio *La libertà (On Liberty, 1859)*, riconosciuto nel mondo di lingua inglese come la tesi classica in difesa della libertà individuale, è imperniato sul principio che le persone sono libere di fare qualunque cosa vogliano, purché non procurino danno agli altri. Lo stato non ha il diritto di interferire con la libertà del singolo allo scopo di proteggere un soggetto da se stesso, né di imporre le convinzioni di cui la maggioranza è portatrice circa la maniera migliore di vivere. Secondo Stuart Mill le sole azioni di cui un individuo può essere chiamato a rispondere di fronte alla società sono quelle che si ripercuotono sugli altri; finché non procurano danno a nessun altro, la mia "indipendenza è, di diritto, assoluta [...]. Su se stesso, sul proprio corpo e sulla propria mente l'individuo è sovrano".¹⁹

Una così inflessibile definizione dei diritti individuali sembrerebbe dover essere giustificata da un principio un po' più solido dell'utilità; e infatti, prendiamo in esame un'ipotesi: supponiamo che una schiacciante maggioranza disprezzi una religione professata da pochi fedeli e voglia metterla al bando; non sarebbe forse possibile, anzi probabile, che proscrivere quella religione produca la massima felicità per il maggior numero? Certo, la minoranza proscritta patirebbe infelicità e frustrazione, ma se il gruppo maggioritario fosse abbastanza cospicuo, e abbastanza appassionato nella sua ostilità verso gli eretici, sarebbe facile che la sua felicità col-

lettiva risultasse preponderante rispetto alla sofferenza di questi ultimi. Se una simile eventualità appare plausibile, è chiaro che per la libertà religiosa l'utilità diventa un fondamento incerto e inaffidabile; il principio della libertà di Stuart Mill parrebbe richiedere una base etica più robusta rispetto al principio dell'utilitarismo benthamiano.

Stuart Mill non è d'accordo, e ribadisce che la tesi a favore della libertà individuale poggia per intero su considerazioni utilitaristiche: "Converrà specificare che rinunciare a tutti i vantaggi che potrei ottenere a favore della mia argomentazione, se ricorressi all'idea di un diritto astratto, indipendente dall'utilità. Considero l'utilità come l'unica istanza in tutte le questioni etiche; ma l'utilità va intesa nel suo senso più ampio, fondata cioè sugli interessi permanenti dell'uomo in quanto essere capace di progredire".²⁰

Secondo Stuart Mill, nel perseguire il massimo dell'utilità non dovremmo prendere in esame il singolo caso, ma guardare alla situazione a lungo termine. La sua tesi è che continuando nel tempo a rispettare la libertà individuale si arriverà al massimo della felicità umana: consentire alla maggioranza di mettere a tacere i dissenzienti, o di censurare i liberi pensatori, potrebbe far ottenere un massimo di utilità nel presente, ma a lungo andare peggiorerebbe le condizioni della società, rendendola meno felice.

E perché dovremmo presumere che, con il passare del tempo, favorire la libertà individuale e il diritto al dissenso possa accrescere il benessere della società? Stuart Mill suggerisce varie ragioni: l'opinione dei dissenzienti potrebbe rivelarsi vera, o vera in parte, introducendo così un correttivo all'opinione dominante; e anche se così non fosse, sottoporre l'opinione maggioritaria a un energico dibattito di idee servirà a impedirle di fossilizzarsi nel dogmatismo e nel pregiudizio. Infine, è probabile che una società che costringa i propri membri ad aderire a determinate usanze e convenzioni finisca con l'istupidirsi nel conformismo, privandosi dell'energia e della vitalità che stimolano la collettività a migliorare.

Le riflessioni di Stuart Mill sui salutari effetti della libertà sul corpo sociale sono certo plausibili, ma non riescono a fondare i diritti individuali su una convincente base etica, per almeno due ragioni: in primo luogo, rispettare i diritti dei singoli perché si persegue il fine di promuovere il pro-

gresso della società lascia i diritti stessi in ostaggio delle circostanze contingenti; se, supponiamo, dovessimo scoprire una società che riesce a conseguire una sorta di felicità a lungo termine usando mezzi dispotici, l'utilitarista non sarebbe forse costretto a concludere che in una simile società i diritti individuali non sono un requisito eticamente necessario? In secondo luogo, fondare i diritti su considerazioni utilitaristiche lascia in ombra il senso in cui violando i diritti di un soggetto si fa torto a quel soggetto, indipendentemente dagli effetti sul benessere generale. Quando la maggioranza perseguita i praticanti di una fede sgradita ai più, non compie forse un'ingiustizia verso di loro, in quanto individui, indipendentemente dagli eventuali effetti nefasti che una simile intolleranza può avere sull'insieme della società con il passare del tempo?

Per tutte queste obiezioni il filosofo ha una risposta, che però lo colloca oltre i confini dell'etica utilitaristica. Costringere una persona a vivere secondo l'uso, o la convenzione, o l'opinione che predominano è un male, spiega Stuart Mill, perché impedisce a quel soggetto di conseguire il fine supremo della vita umana, ossia il pieno e libero sviluppo delle proprie facoltà umane; secondo la sua impostazione, il conformismo è nemico del modo migliore di vivere.

Solo quando si fanno delle scelte si esercitano le facoltà umane della percezione, del giudizio, del discernimento, l'attività mentale e perfino la preferenza morale. Chi fa una cosa perché si usa farla, non fa alcuna scelta, non impara affatto né a discernere né a desiderare il meglio. La forza mentale e quella morale, proprio come la forza muscolare, si sviluppano soltanto se le si usa [...]. Chi lascia al mondo o alla parte di mondo in cui vive il compito di scegliere in sua vece il progetto della propria vita non ha bisogno di altre facoltà se non l'imitazione, la facoltà delle scimmie. Chi sceglie da sé il progetto della propria vita impegna invece tutte le proprie facoltà.²¹

Mentre riconosce che per una persona adeguarsi alle convenzioni può significare avere un percorso esistenziale soddisfacente e tenersi al sicuro dai rischi, il filosofo si chiede: "Ma lui, come essere umano, che valore avrà a confronto con gli altri? Quel che importa davvero non è solo che cosa facciano gli uomini, ma anche che tipo di uomini lo fanno".²²

Alla fine, quindi, non contano soltanto le azioni e le loro conseguenze, ma anche il carattere; per Stuart Mill il comportamento individuale non conta tanto perché procura piacere quanto perché è lo specchio di un carattere: "Chi non ha desideri e impulsi propri non ha carattere, non più di una macchina a vapore".²³

L'energica esaltazione dell'individualismo è l'elemento più caratterizzante del saggio *La libertà*, ma è anche una forma di eresia. Nonostante Stuart Mill affermi il contrario, nel suo far appello agli ideali di un'etica che va oltre l'utile – gli ideali del carattere e del fiorire dell'umanità – l'opera non costituisce un'elaborazione, bensì un ripudio, del principio di Bentham.

I piaceri superiori

Anche nel replicare alla seconda obiezione mossa all'utilitarismo – di ridurre tutti i valori a un unico metro – Stuart Mill finisce col richiamarsi a ideali morali indipendenti dall'utilità; in *L'utilitarismo* (1861), un lungo saggio scritto poco dopo *La libertà*, cerca di dimostrare che gli utilitaristi sanno distinguere i piaceri superiori da quelli inferiori.

Per Bentham, il piacere è piacere, il dolore è dolore; l'unica base per giudicare se un'esperienza sia migliore o peggiore di un'altra è l'intensità e la durata del piacere o del dolore che essa produce. I cosiddetti piaceri superiori o virtù più nobili sono semplicemente quelli che producono un piacere più intenso e prolungato; non riconoscendo la possibilità di distinguere qualitativamente un piacere dall'altro, Bentham scrive: "Purché la quantità di piacere ricavato sia pari, dedicarsi alla lippa vale quanto dedicarsi alla poesia"²⁴ (la lippa era un gioco da bambini).

L'utilitarismo benthamiano deve in parte la sua attrattiva al fatto di non pronunciare giudizi, di accogliere le preferenze delle persone per quel che sono, senza giudicarle quanto al valore morale: tutte le preferenze contano alla pari. Bentham considera presuntuoso presumere che alcuni piaceri siano intrinsecamente migliori di altri: c'è chi ama Mozart, chi Madonna; chi preferisce il balletto classico, chi le bocce; chi legge Platone, chi "Penthouse". Chi sarebbe

autorizzato a stabilire, sembra chiedere Bentham, quali sono i piaceri più elevati, o più degni, o più nobili di altri?

In Bentham il rifiuto di distinguere i piaceri superiori da quelli inferiori si collega alla convinzione che tutti i valori possano essere misurati e confrontati usando un unico metro; se le esperienze si differenziano soltanto per la quantità di piacere o di dolore che procurano, e non qualitativamente, diventa logico usare un'unica bilancia per confrontarle. Alcuni, però, si oppongono all'utilitarismo proprio su questo punto, in quanto credono che alcuni piaceri siano davvero "superiori" rispetto ad altri; se - dicono - alcuni piaceri sono degni, e altri vili, perché la società dovrebbe considerare tutte le preferenze alla pari, e peggio ancora, vedere il massimo bene nella somma di tali preferenze?

Pensiamo ancora ai romani che nel Colosseo gettavano i cristiani in pasto ai leoni; potremmo opporci a questo sanguinario spettacolo perché viola i diritti delle vittime, ma una obiezione ulteriore è che soddisfa piaceri di un genere perverso anziché nobile. Non sarebbe meglio cercare di modificare simili preferenze, anziché soddisfarle?

Si dice che i puritani avessero messo al bando il *bear-baiting*, i combattimenti dei cani contro l'orso in catene, non per il dolore che procurava all'orso, bensì per il piacere che dava agli spettatori. Oggi questi spettacoli non sono più uno svago di successo, ma i combattimenti di cani e quelli di galli continuano a trovare un pubblico di appassionati, e alcuni stati li vietano. I divieti sono giustificati dalla necessità di impedire i maltrattamenti degli animali, ma potrebbero anche essere suggeriti da un giudizio morale, secondo cui trarre piacere dall'assistere alle lotte fra cani sia qualcosa di abominevole, da non incoraggiare in una società civile. Per condividere almeno in parte questo giudizio non c'è bisogno di essere puritani.

Allo scopo di determinare la formulazione delle leggi Bentham calcolerebbe la somma di tutte le preferenze, senza considerarne il contenuto; ma se il numero di quanti vogliono veder combattere i cani è maggiore di quanti vogliono guardare i quadri di Rembrandt, la società dovrebbe decidere di finanziare le arene per i combattimenti fra cani anziché i musei? Se certi piaceri sono vili e degradanti, perché dovrebbero essere presi in considerazione quando si tratta di stabilire quali leggi adottare?

Stuart Mill cerca di risparmiare all'utilitarismo questa critica; è convinto, a differenza di Bentham, che sia possibile distinguere tra piaceri superiori e inferiori, valutando i nostri desideri in base alla qualità e non solo per la quantità o l'intensità. Ma crede anche di poter fare questa distinzione senza ricorrere a nessun concetto etico che non sia l'utilità stessa.

Per prima cosa dichiara la propria adesione al credo utilitarista: "Le azioni sono moralmente corrette nella misura in cui tendono a procurare felicità, moralmente scorrette se tendono a produrre il contrario della felicità. Per felicità si intende il piacere e l'assenza di dolore; per infelicità, il dolore e l'assenza di piacere". Il filosofo afferma inoltre la "teoria della vita su cui si fonda la teoria utilitaristica della moralità; e cioè che il piacere e la liberazione dal dolore siano le uniche cose desiderabili come fini; e che tutte le cose desiderabili [...] sono desiderabili o per il piacere insito in esse o come mezzo per promuovere il piacere e prevenire il dolore".²⁵

Pur affermando con insistenza che il piacere e il dolore sono le sole cose che contano, Stuart Mill riconosce che "alcuni tipi di piacere [sono] più desiderabili e apprezzabili di altri". Come possiamo sapere quali sono i piaceri qualitativamente superiori? Il filosofo suggerisce di procedere a una semplice verifica: "Fra due piaceri il più desiderabile è quello a cui va decisamente la preferenza di tutti o quasi tutti coloro che abbiano esperienza di entrambi".²⁶

Un simile criterio ha un evidente vantaggio: non rinuncia all'assunto del pensiero utilitarista secondo cui la moralità si fonda integralmente e semplicemente sui nostri effettivi desideri; come scrive Stuart Mill: "[L]a sola evidenza che si può produrre per dimostrare che qualcosa sia desiderabile è che la gente effettivamente la desidera".²⁷ Ma come strumento per arrivare a distinguere un piacere dall'altro in termini qualitativi, il suo test sembra esporsi a un'obiezione evidente: non è forse vero che spesso preferiamo i piaceri più bassi a quelli più elevati? Non è forse vero che a volte preferiamo restarcene stravaccati sul divano a guardare telefilm, anziché leggere Platone o andare all'opera? E non è forse possibile dare la preferenza a simili occupazioni del tutto superficiali, anche senza attribuire loro un particolare valore?

Shakespeare contro I Simpson

Quando parlo con i miei studenti della descrizione data da Stuart Mill dei piaceri superiori, li metto alla prova con una versione di questo test, presentando loro tre esempi di spettacolo popolare: un incontro della World Wrestling Entertainment (uno spettacolo chiassoso e violento in cui i cosiddetti lottatori si affrontano impugnando sedie pieghevoli); il monologo dell'*Amleto* recitato da un attore shakespeariano; un episodio dei *Simpson*. Dopo di che chiedo loro di rispondere a due domande: quale di queste rappresentazioni avete apprezzato di più – avete trovato più piacevole – e quale considerate sia la più elevata, o la più degna?

Invariabilmente *I Simpson* ottengono più voti di tutti come spettacolo più godibile, seguiti da Shakespeare. (Qualche spirito temerario ammette di avere un debole per la WWE.) Quando però si tratta di scegliere quale sia l'esperienza più elevata dal punto di vista qualitativo, gli studenti scelgono Shakespeare in schiacciante maggioranza.

I risultati di questo esperimento mettono a dura prova il test suggerito da Stuart Mill. Sono molti gli studenti che preferiscono guardare Homer Simpson, e tuttavia ritengono che il monologo dell'*Amleto* offra un piacere di qualità superiore. Ammettiamo pure che alcuni dicano che è meglio Shakespeare perché si trovano in un'aula universitaria e non vogliono passare per buzzurri; e che altri studenti ritengano questo cartone animato, con la sua miscela raffinata di ironia, umorismo e analisi sociale, davvero in grado di competere con l'arte shakespeariana. Però, se la maggior parte delle persone che hanno avuto modo di sperimentare entrambi preferisce guardare *I Simpson*, Stuart Mill avrebbe difficoltà ad attribuire a Shakespeare una qualità più elevata.

Tuttavia, il filosofo non vuole rinunciare all'idea che esistano stili di vita più nobili di altri, anche se le persone che li adottano sono più difficili da accontentare: "A un essere di facoltà più elevate occorre di più per essere felice; egli è probabilmente capace di sofferenza più acuta [...] di quanto non lo sia un essere di tipo inferiore; ma non per questo, e malgrado tutti gli svantaggi, potrà mai desiderare davvero di sprofondare in ciò che sente come un grado inferiore di esistenza". Qual è il motivo della nostra riluttanza a rinunciare a una vita che impegna le nostre facoltà superiori in

cambio di un'esistenza di soddisfazioni meschine? Secondo Stuart Mill il motivo ha in qualche modo a che vedere con l'"amore della libertà e dell'indipendenza personale", e perciò il filosofo conclude che "il suo nome più appropriato è quel senso di dignità che tutti gli esseri umani in una forma o nell'altra possiedono".²⁸

È vero, riconosce Stuart Mill, talvolta perfino i migliori "spinti dalla tentazione" antepongono i piaceri inferiori a quelli superiori: tutti noi, una volta tanto, cediamo all'impulso di stravaccarci sul divano, ma non per questo diventiamo incapaci di distinguere Rembrandt dai telefilm in replica. E il filosofo lo puntualizza in un brano memorabile: "È meglio essere una creatura umana inappagata che un maiale appagato; meglio essere un Socrate insoddisfatto che uno sciocco soddisfatto. E se lo sciocco o il maiale sono di diverso parere, è perché vedono solo una faccia della questione".²⁹

Un simile atto di fede nell'attrattiva esercitata dalle facoltà umane più elevate ha una grande efficacia persuasiva, ma nel momento stesso in cui lo adotta come punto d'appoggio, Stuart Mill si distacca dalle premesse dell'utilitarismo: i desideri *de facto* non sono più l'unico fondamento su cui giudicare che cos'è nobile e che cos'è meschino, ormai il criterio che ci guida scaturisce da un ideale di dignità umana indipendente dalle nostre voglie e dai nostri desideri. I piaceri superiori non sono tali perché noi li prediligiamo; noi li prediligiamo perché ne riconosciamo l'intrinseca superiorità; giudichiamo *Amleto* una grande opera d'arte non perché ci sia più gradita degli spettacoli più ordinari, ma perché impegna le nostre facoltà superiori e ci rende più compiutamente umani.

Quel che avveniva con i diritti individuali si ripete per i piaceri più elevati: Stuart Mill riesce a mettere al riparo l'utilitarismo dall'accusa di ridurre tutto quanto a una grossolana sommatoria di piacere e dolore, ma solo rifacendosi a un ideale morale di dignità e di personalità umane che è indipendente dall'utilità stessa.

Fra i due grandi filosofi promotori dell'utilitarismo, Stuart Mill è stato il più umano, Bentham il più coerente. Jeremy Bentham è morto ottantaquattrenne nel 1832, ma ancora oggi, se andate a Londra, potete fargli visita. Aveva

lasciato scritto nel testamento che il suo corpo doveva essere conservato, imbalsamato ed esposto, e perciò possiamo ancora vederlo allo University College di Londra, seduto con aria assorta dentro una vetrina, con indosso i suoi abiti consueti.

Poco prima di morire, Bentham si era posto una domanda del tutto coerente con il suo pensiero filosofico: quale utilità può avere un morto per i vivi? La sua risposta fu che poteva essere utile lasciare il proprio cadavere a disposizione per condurre studi anatomici; però, quando si trattava di grandi filosofi, sarebbe stato ancora meglio conservare la presenza fisica allo scopo di ispirare le future generazioni di pensatori.³⁰ E Bentham certo si collocava in questa seconda categoria.

In effetti, non si può dire che la modestia fosse uno dei tratti principali del suo carattere. Bentham non si è limitato a lasciare precise istruzioni su come conservare ed esporre il suo corpo, ma ha proposto che amici e discepoli si riunissero una volta l'anno "al fine di commemorare il fondatore del più grande sistema etico e legislativo imperniato sulla felicità", e che in quelle occasioni lo estraessero dalla teca.³¹

I suoi ammiratori hanno eseguito le sue volontà. Negli anni ottanta del Novecento, in occasione della fondazione della International Bentham Society, era pronta all'uso quella che lo stesso Bentham aveva definito la sua "auto-icona"; e a quanto ci viene riferito, il corpo imbalsamato del filosofo viene trasportato su una sedia a rotelle alle riunioni del consiglio d'istituto della facoltà, risultando a verbale "presente ma non votante".³²

Nonostante l'accurata progettazione dell'interessato, l'imbalsamazione della testa non riuscì bene, e quindi il filosofo oggi prosegue la sua veglia portando sulle spalle una testa di cera al posto di quella autentica, attualmente custodita in un sotterraneo mentre per qualche tempo era rimasta esposta su un vassoio ai suoi piedi. Accadde però che alcuni studenti ne organizzarono il furto, restituendola poi alla facoltà in cambio di un riscatto versato a un'istituzione benefica.³³

Dunque, Jeremy Bentham continua a produrre il massimo bene per il più gran numero, perfino da morto.

3. Abbiamo la proprietà di noi stessi? Il libertarismo

Ogni anno, in autunno, la rivista "Forbes" pubblica un elenco dei quattrocento cittadini più ricchi degli Stati Uniti. Da oltre un decennio è Bill Gates III, il fondatore della Microsoft, a occupare il primo posto; così è stato nel 2008, quando il periodico stimava il suo patrimonio a 57 miliardi di dollari. Citati nell'elenco anche l'investitore Warren Buffett (in seconda posizione, con 50 miliardi), i proprietari di Wal-Mart, i fondatori di Google e di Amazon, vari petrolieri, gestori di fondi speculativi, grandi nomi della comunicazione, grossi proprietari immobiliari, la conduttrice di talk-show televisivi Oprah Winfrey (è la 155ª, con 2 miliardi e 700.000 dollari), e il proprietario degli Yankees di New York, George Steinbrenner (all'ultimo posto, con un miliardo e 300.000 dollari).¹

La ricchezza accumulata al vertice dell'economia americana, anche in una situazione di complessiva debolezza del sistema, è così immensa che per entrare nella classifica *Forbes 400* è a malapena sufficiente essere *solo* miliardari. In effetti, l'un per cento degli americani più ricchi totalizza oltre un terzo della ricchezza nazionale, superando il patrimonio complessivo posseduto dal *90 per cento* delle famiglie americane più povere; il 10 per cento delle famiglie americane collocate in testa alla classifica assorbe il 42 per cento del reddito totale, e possiede il 71 per cento della ricchezza complessiva.²

A paragone di altre democrazie, negli Stati Uniti c'è una più spiccata disparità economica all'interno della società. Alcuni trovano che una simile disuguaglianza sia un'ingiu-

stizia e sono favorevoli a tassare i ricchi per aiutare i poveri. Altri invece dissentono, convinti che la disparità economica non abbia nulla d'ingiusto purché non derivi da violenza o da frode, ma sia il prodotto delle scelte compiute da chi opera in un'economia di mercato.

Chi ha ragione? Se pensate che giustizia significhi mirare al raggiungimento della massima felicità possibile, forse sarete favorevoli alla redistribuzione della ricchezza, in base al seguente ragionamento: se supponiamo di togliere un milione di dollari a Bill Gates e suddividerlo fra cento persone in stato di bisogno, dando a ognuna 10.000 dollari, è probabile che la felicità complessiva aumenti. Gates quasi non si accorgerà di essere un poco meno ricco, mentre ciascun destinatario dell'elargizione trarrà grande felicità dai 10.000 dollari caduti dal cielo. Quindi l'utilità collettiva di quanti hanno ricevuto il denaro aumenterà, più di quanto quella di Gates si sia ridotta.

Una simile logica utilitaristica potrebbe essere applicata su larga scala per caldeggiare una radicale redistribuzione della ricchezza: continuare a togliere ai ricchi per dare ai poveri, finché l'ultimo dollaro sottratto a Gates arrivi a danneggiarlo in misura pari al vantaggio che ne ottiene chi lo riceve.

Questo scenario alla Robin Hood si presta ad almeno due obiezioni, una ispirata all'utilitarismo, l'altra esterna a questa corrente di pensiero. La prima esprime la preoccupazione che le tasse elevate, soprattutto se colpiscono il reddito, riducano la spinta a lavorare e a investire, provocando un calo nella produttività; se la torta dell'economia si rimpicciolisce, lasciando meno ricchezza da redistribuire, il livello generale dell'utilità potrebbe scendere, e perciò, prima di imporre un carico fiscale troppo gravoso a contribuenti del calibro di Gates e di Winfrey, l'utilitarista dovrebbe domandarsi se così facendo non rischi di indurli a lavorare meno, e quindi a guadagnare meno, in definitiva riducendo la somma di denaro disponibile per quanti ne hanno bisogno.

La seconda obiezione considera irrilevanti simili elucubrazioni, affermando invece che tassare i ricchi per aiutare i poveri è ingiusto perché viola un diritto fondamentale: sottraendo denaro a Gates e a Winfrey senza il loro consenso, fosse pure per una buona causa, si esercita una coercizione, si viola la loro libertà di usare i propri soldi nel modo

che preferiscono. Spesso coloro che si richiamano a questi principi per opporsi alla redistribuzione della ricchezza sono detti "libertari".

I libertari auspicano un mercato svincolato da qualsiasi freno e sono contrari a ogni forma di regolamentazione imposta dal governo, in nome non dell'efficienza economica, ma della libertà degli esseri umani. La loro idea primaria è che ciascuno di noi ha un diritto fondamentale alla libertà, quello di usare le cose di sua proprietà in qualunque modo gli piaccia, purché rispetti il diritto degli altri di fare lo stesso.

LO STATO MINIMO

Se la teoria dei diritti propugnata dai libertari è giusta, molte attività esercitate dallo stato moderno risultano illegittime e attentano alla libertà; solo uno stato ridotto ai minimi termini – che impone l'osservanza dei contratti, protegge la proprietà privata dal furto, mantiene l'ordine pubblico – è compatibile con la teoria libertaria dei diritti. Uno stato che faccia più di questo non è moralmente giustificato.

La teoria libertaria ripudia tre tipi di attività e di leggi che di solito sono appunto messe in opera dagli stati moderni:

1. *No al paternalismo.* I libertari sono contrari alle leggi mirate a impedire alle persone di procurarsi un danno, come per esempio quelle che obbligano a usare le cinture di sicurezza, oppure il casco per i motociclisti. Andare in motocicletta senza casco è un comportamento avventato, e certo, imponendo di portarlo si evitano incidenti mortali e lesioni devastanti; tuttavia, secondo i libertari tali leggi violano il diritto dell'individuo di scegliere da sé quali rischi correre. Finché non procurano danni a terzi, e finché sono loro stessi ad assumersi le eventuali spese mediche derivanti dalle loro scelte, lo stato non ha il diritto di stabilire a quali rischi i motociclisti possano esporre il proprio corpo e la propria vita.

2. *No alle leggi fondate su principi etici.* I libertari non vogliono che la forza coercitiva delle leggi sia usata per imporre determinate concezioni della virtù o per patrocinare

l'etica condivisa dalla maggioranza. La prostituzione può essere criticata da molte persone in nome dei loro principi morali, ma questo non giustifica una legislazione che vieti agli adulti consenzienti di praticarla. Se in certe collettività la maggioranza dà un giudizio negativo sull'omosessualità, non per questo sarà autorizzata a promulgare leggi che sottraggano agli uomini e alle donne omosessuali il diritto di scegliere da sé i loro partner sessuali.

3. *No a ogni forma di redistribuzione del reddito o della ricchezza.* La teoria libertaria dei diritti esclude ogni legge che imponga ad alcuni di aiutare gli altri, e quindi anche i regimi fiscali finalizzati alla redistribuzione della ricchezza. Per quanto possa essere desiderabile che i benestanti portino aiuto ai meno fortunati – sovvenzionando la sanità o la costruzione di alloggi popolari o l'istruzione – tale aiuto si deve realizzare per iniziativa dei singoli, non perché il governo lo rende obbligatorio. Secondo i libertari le tasse mirate a redistribuire la ricchezza sono una forma di coercizione, addirittura di furto; lo stato non ha il diritto di costringere i contribuenti benestanti a finanziare una politica sociale a vantaggio dei poveri, così come un eventuale ladro filantropo non avrebbe il diritto di derubare un ricco neppure per dare quel denaro ai senzatetto.

Sulla scala cromatica delle tendenze politiche non è facile individuare l'esatta collocazione della filosofia libertaria; i conservatori che auspicano una gestione economica ispirata al *laissez-faire* spesso si distaccano dai libertari su questioni culturali come la preghiera nelle scuole, l'aborto, l'imposizione di limiti alla pornografia, mentre vari fautori dello stato sociale (*welfare state*) condividono le idee libertarie su temi come i diritti degli omosessuali, i diritti in materia di riproduzione, la libertà di parola, la separazione tra chiesa e stato.

Durante gli anni ottanta del Novecento le concezioni libertarie sono state portate alla ribalta con grande efficacia retorica da Ronald Reagan e Margaret Thatcher, decisamente a sostegno del mercato e contrari all'autorità del governo, ma già in precedenza il pensiero libertario aveva trovato modo di esprimersi contro lo stato sociale. Friedrich von Hayek (1899-1992), filosofo dell'economia di origine

austriaca, in *La società libera* (1960) sostiene che ogni tentativo di accrescere l'uguaglianza nell'economia non può che nascere da una coercizione e risultare quindi deleterio per una società, appunto, libera.³ In *Capitalismo e libertà* (1962) l'economista americano Milton Friedman (1912-2006) sostiene che molte delle attività esercitate dallo stato, spesso salutate da ampi consensi, in realtà sono illecite interferenze nella libertà individuale. Fra i suoi esempi prediletti cita i provvedimenti di sicurezza sociale, o qualsiasi forma di programma pensionistico obbligatorio a gestione statale, e chiede: "Se una persona preferisce consapevolmente vivere nell'oggi, usare le proprie risorse per goderle nel momento attuale, scegliendo di proposito una vecchiaia in povertà, con quale diritto possiamo impedirglielo?". Potremmo insistere per cercare di convincere questa persona a mettere da parte dei risparmi, per usarli quando smetterà di lavorare, "ma abbiamo forse il diritto di impedirle, con la forza, di fare quel che ha deciso di fare?"⁴

Friedman ricorre ad argomenti analoghi anche per opporsi alla legislazione che fissa un salario minimo: il governo non ha il diritto di impedire ai datori di lavoro di corrispondere ai loro dipendenti lo stipendio che questi ultimi sono disposti ad accettare, per quanto basso possa essere. E ancora, il governo viola la libertà individuale anche quando emana leggi contro la discriminazione nelle assunzioni; se i datori di lavoro intendono selezionare la loro manodopera in base alla razza, alla religione, a qualsiasi altro fattore, lo stato non ha il diritto di impedirglielo: secondo Friedman, "simili leggi evidentemente implicano una limitazione alla libertà degli individui di contrarre volontarie pattuizioni gli uni con gli altri".⁵

Anche le licenze professionali rilasciate in base a precisi requisiti portano una illecita turbativa alla libertà di scelta. Se un barbiere privo di competenza nel mestiere intende offrire al pubblico i suoi servizi scadenti, e riesce a trovare clienti disposti a correre il rischio pur di risparmiare su un taglio di capelli, lo stato non ha nessun diritto di vietare la transazione. Friedman applica la stessa logica perfino alla professione medica: se voglio avere un'appendicectomia a prezzi stracciati, è giusto che sia libero di farmela fare da chiunque preferisco, sia o no un chirurgo autorizzato. È vero che la maggior parte delle persone vuol essere garantita

circa la competenza del medico a cui si rivolge, ma le informazioni in merito possono essere fornite dal mercato; anziché far affidamento su professionisti che nell'esercitare la medicina sono garantiti dallo stato, propone Friedman, i pazienti potrebbero ricorrere a fonti private di certificazione della qualità, per esempio quelle offerte da riviste come "Consumer Reports" o "Good Housekeeping" (che pubblica periodicamente un elenco dei prodotti contraddistinti dal *seal of approval*, un "bollo di idoneità", della rivista).⁶

LA FILOSOFIA DEL LIBERO MERCATO

Con *Anarchia, stato e utopia* (1974), Robert Nozick presenta una difesa in termini filosofici dei principi libertari e una sfida alle idee consolidate della giustizia distributiva, a partire dall'affermazione iniziale che i diritti detenuti dagli individui sono "così solidi e di una tale portata" da "far sorgere la questione di che cosa rimanga da fare allo Stato, ammesso che qualcosa rimanga", fino a concludere che "soltanto uno Stato minimo, che si limiti a far applicare i contratti e a proteggere i cittadini dalla sopraffazione, dal furto, dalla frode, giustifica la propria esistenza. Se è munito di poteri più estesi viola il diritto delle persone a non essere costrette a fare determinate cose, e non si giustifica".⁷

L'aiuto dato agli altri spicca in modo particolare nell'elenco di ciò che nessuno dovrebbe fare perché vi è stato costretto; tassando i ricchi per aiutare i poveri si impone una coercizione ai ricchi, si viola il loro diritto di usare come meglio credono le cose di loro proprietà.

Secondo Nozick la disuguaglianza economica non ha nulla di ingiusto in quanto tale; il semplice fatto di sapere che gli americani elencati nella *Forbes 400* hanno patrimoni di miliardi, mentre altri sono senza un centesimo, non permette in nessun modo di stabilire se un tale stato di cose è giusto o ingiusto. Nozick respinge l'idea che per essere equa la distribuzione debba riflettere un qualsiasi schema, come la parità nel reddito, o la parità nell'utile, o la parità nella soddisfazione dei bisogni primari; quel che conta è il modo in cui si è compiuta la distribuzione.

Nozick rifiuta le teorie della giustizia ispirate a simili schematismi, preferendo quelle che valorizzano le scelte

compiute da quanti operano nei liberi mercati, e sostiene che la giustizia distributiva dipende da due requisiti: che l'acquisizione iniziale della ricchezza si compia in modo giusto e che il trasferimento da un soggetto a un altro avvenga secondo giustizia.⁸

Il primo requisito esige di accertare che le risorse usate per guadagnare i vostri introiti fossero legittimamente vostre all'origine (se avete accumulato una fortuna grazie alla vendita di merci rubate, sono guadagni a cui non avete diritto); il secondo requisito stabilisce che la vostra ricchezza sia il frutto di liberi scambi realizzati nel mercato, oppure che l'abbiate ricevuta in dono da altri, per loro iniziativa autonoma (non vale se in affari vi comportate come il Padrino, facendo proposte che "non si possono rifiutare"). Purché entrambi i requisiti siano soddisfatti, ciò che avrete sarà vostro a giusto titolo, e lo stato non potrà sottrarvelo senza il vostro consenso; purché ai blocchi di partenza nessuno si sia trovato a possedere guadagni disonestamente acquisiti, ogni forma di distribuzione cui si sia arrivati grazie alle operazioni di un mercato libero sarà giusta, e non avrà nessuna importanza se il risultato finale sarà di parità o no.

Nozick riconosce che oggi non è facile stabilire se la ricchezza originaria da cui deriva la situazione economica attuale sia stata di per sé acquisita con mezzi onesti o disonesti. Come possiamo sapere fino a che punto la presente distribuzione del reddito e della ricchezza derivi dal fatto che generazioni di gran lunga precedenti alla nostra si siano illegittimamente impadronite di terre o di altri valori patrimoniali con la forza, il furto, l'inganno? Se si può dimostrare che chi ha raggiunto una posizione dominante ha tratto beneficio da ingiustizie pregresse – come la riduzione in schiavitù degli afroamericani o l'esproprio dei nativi americani – allora, secondo Nozick, si può sostenere l'ipotesi di porre rimedio all'ingiustizia con imposizioni fiscali, restituzioni riparatrici o altri mezzi; ma è importante far notare che simili provvedimenti servono a riparare le azioni illecite commesse in passato, e non mirano a produrre una maggiore parità in sé e per sé.

Per illustrare quella che ai suoi occhi è la follia della redistribuzione Nozick costruisce una vicenda ipotetica imperniata su Wilt Chamberlain, grande giocatore di pallacanestro che negli anni settanta del Novecento percepiva

200.000 dollari a stagione, per quei tempi una somma vertiginosa. Considerando che ai nostri giorni il ruolo di icona della pallacanestro è passato a Michael Jordan, possiamo aggiornare l'apologo di Nozick prendendo a esempio questo giocatore, che nell'ultimo anno di professione con i Chicago Bulls ha guadagnato 31 milioni di dollari, ossia, per singola partita, una cifra superiore a quella riscossa da Chamberlain in una intera stagione.

I SOLDI DI MICHAEL JORDAN

Per sgombrare il campo da tutte le discussioni circa la posizione di partenza, Nozick propone di immaginare che la distribuzione iniziale del reddito e della ricchezza corrisponda allo schema che si considera giusto, qualunque esso sia: anche, se volete, che la suddivisione sia perfettamente paritetica. Ed ecco che si apre la stagione della pallacanestro: chi vuol vedere giocare Michael Jordan deposita in una cassetta cinque dollari per ogni biglietto acquistato, ed è stabilito che il contenuto di quella cassetta spetta al giocatore. (Ovviamente, nella vita reale sono i proprietari della squadra a devolvere una parte dei profitti a Jordan, versandogli uno stipendio; questa semplificazione – immaginare che lo stipendio sia corrisposto direttamente dai tifosi – è l'espedito adottato da Nozick per dare risalto al problema filosofico dello scambio volontario.)

Poiché gli spettatori che vogliono vedere Jordan giocare sono molti, affluiscono in gran numero e la cassetta si riempie; a stagione finita il giocatore dispone di 31 milioni, ben più di chiunque altro. Dunque la distribuzione della ricchezza che valeva in partenza – quella giusta, secondo il vostro criterio – non vale più: Jordan ha di più, gli altri hanno meno. Eppure la nuova distribuzione deriva da scelte del tutto volontarie; chi avrebbe motivo di lagnarsene? Non quelli che hanno pagato per vederlo giocare, e hanno liberamente scelto di comprare i biglietti; né quelli che non amano la pallacanestro e sono rimasti a casa, senza spendere un centesimo per Jordan, e non sono messi peggio di prima; e certo neppure Jordan, che ha scelto di giocare ottenendo in cambio un cospicuo reddito.⁹

Nozick è convinto che questo scenario metta in luce due

punti problematici delle teorie di giustizia distributiva basate su uno schema. In primo luogo, la libertà sconvolge gli schemi; chiunque sia persuaso che la disparità economica è ingiusta dovrebbe intervenire sul mercato libero, in forma ripetuta e continuativa, per annullare gli effetti prodotti dalle scelte compiute dai soggetti. In secondo luogo, intervenire in questo modo – tassando Jordan in modo da poter sovvenzionare provvedimenti mirati a soccorrere gli svantaggiati – non solo capovolge gli effetti di transazioni compiute da soggetti che agiscono per libera scelta, ma viola i diritti del giocatore, sottraendogli i suoi guadagni: in effetti lo costringe a fare un'offerta caritativa contro il proprio volere.

Che cosa c'è di male, esattamente, nel tassare i guadagni di Jordan? Secondo Nozick qui si mettono a repentaglio valori etici, non è più solo una questione di soldi; lo studioso è convinto che sia in gioco nientemeno che la libertà degli uomini, ed ecco il suo ragionamento: "Tassare i proventi del lavoro è come legittimare il lavoro forzato".¹⁰ Se lo stato ha il diritto di esigere una quota dei miei guadagni, ha anche il diritto di pretendere una quota del mio tempo; invece di sottrarmi il 30 per cento del mio reddito, poniamo, potrebbe tranquillamente impormi di dedicare il 30 per cento del mio tempo a lavorare per lui: ma se lo stato mi può costringere a lavorare per lui, in sostanza afferma di avere su di me un diritto proprietario.

Impadronirsi dei frutti del lavoro di una persona equivale a prendere delle ore del suo tempo e imporgli di svolgere attività varie. Se qualcuno vi obbliga a fare un determinato lavoro, o un lavoro non remunerato, per un dato periodo di tempo, vuol dire che può decidere quel che dovete fare e a quali scopi il vostro lavoro deve servire, indipendentemente da quel che decidete voi. Questo [...] fa sì che voi siate in parte proprietari di queste persone, conferisce loro un diritto proprietario su di voi.¹¹

Questa linea di ragionamento ci porta al nodo cruciale, dal punto di vista etico, del pensiero libertario: l'idea di un diritto di proprietà su noi stessi. Se sono proprietario di me stesso, devo esserlo anche del mio lavoro (se qualcun altro potesse ordinarmi di lavorare, quella persona sarebbe il mio padrone e io sarei uno schiavo), ma se sono proprietario del mio lavoro, devo avere il diritto di goderne i frutti (se

qualcun altro avesse diritto ai miei guadagni, sarebbe quella persona ad avere la proprietà del mio lavoro e quindi di me). Ecco perché, secondo Nozick, sottraendo a Michael Jordan, con la tassazione, una parte di quei 31 milioni di dollari per aiutare i poveri, si violano i suoi diritti; in effetti si afferma che lo stato, o la collettività, hanno un diritto proprietario su una parte di lui.

Sul piano morale il libertario non vede soluzione di continuità fra la tassazione (mi vengono sottratti i miei guadagni), il lavoro forzato (mi viene sottratto il mio lavoro), la schiavitù (si nega che io sia proprietario di me stesso):

<i>Proprietà di me stesso</i>	<i>Sottrazione</i>
la persona	schiavitù
il lavoro	lavoro forzato
i frutti del lavoro	tassazione

Beninteso, non esiste regime fiscale, per quanto impostato sulla più vertiginosa progressività, in cui la tassa sul reddito arrivi a esigere il cento per cento degli introiti percepiti dal contribuente; dunque il governo non pretende di avere la proprietà integrale dei suoi cittadini che pagano le tasse. Tuttavia, insiste Nozick, continua pur sempre a pretendere di possedere una parte di noi: la frazione – qualunque essa sia – corrispondente alla quota di reddito che siamo obbligati a versare per finanziare le cause eccedenti le funzioni dello “stato minimo”.

SIAMO PROPRIETARI DI NOI STESSI?

Nel 1993, quando Michael Jordan annunciò il ritiro dall'attività sportiva, i tifosi dei Bulls si sentirono orfani, ma qualche tempo dopo il giocatore rientrò nella squadra e la portò a vincere altri tre campionati. Proviamo però a immaginare che nel 1993 il consiglio municipale di Chicago, o addirittura il Congresso, avessero pensato di alleviare l'angoscia dei sostenitori della squadra cittadina votando un provvedimento che obbligasse Jordan a giocare per un terzo della stagione successiva; quasi tutti la giudicherebbero una legge ingiusta, una violazione alla libertà del soggetto

interessato. Ma se il Congresso non è autorizzato a costringere un giocatore a rientrare sul campo della pallacanestro (anche solo per un terzo della stagione), con quale diritto lo costringerà a rinunciare a un terzo dei soldi che guadagna giocando?

I fautori della redistribuzione del reddito tramite la pressione fiscale oppongono alla logica libertaria una serie di obiezioni, alla maggior parte delle quali si può dare una risposta.

Obiezione n. 1: paragonate con il lavoro forzato, le tasse non sono un male così grave

Se ti tassano, puoi sempre decidere di lavorare meno e così pagare meno tasse, mentre se ti obbligano a lavorare non hai questa scappatoia.

Risposta dei libertari: be', sì; ma perché mai lo stato dovrebbe costringerti a una scelta simile? A qualcuno piace starsene a contemplare il tramonto, altri preferiscono svaghi che implicano un costo, come andare al cinema, cenare al ristorante, andare in barca a vela eccetera. Perché chi preferisce l'ozio dovrebbe pagare meno tasse rispetto a quanti prediligono le attività che comportano una spesa?

Considerate una possibile analogia: un ladro che si è introdotto in casa vostra potrebbe fare in tempo a portar via o il vostro apparecchio televisivo a schermo piatto, del valore di mille dollari, o i mille dollari in contanti che tenete nascosti sotto il materasso. Voi sperereste che rubasse l'apparecchio TV, perché in quel caso potreste decidere se spendere o no la somma in contanti di cui disponete per comprarne uno nuovo; ma se il ladro ruba i soldi, non avrete più quella possibilità di scelta (dando per scontato che sia troppo tardi per riportare l'apparecchio nel negozio dove l'avete acquistato, e farvi restituire l'intero importo speso). Però il fatto che per voi sia preferibile fare a meno della TV (oppure lavorare meno) è irrilevante; il ladro (e lo stato) fanno male in entrambi i casi, quali che siano gli accomodamenti a cui le vittime potrebbero ricorrere per attenuare le loro perdite.

Obiezione n. 2: i poveri hanno bisogno di quel denaro più di quanto ne abbiate voi

Risposta dei libertari: può darsi, ma questa è una ragione per cercar di persuadere i benestanti a sovvenzionare i bisognosi per loro libera scelta, non è una giustificazione dell'obbligo imposto a Jordan e a Gates di dare soldi in beneficenza; rubare ai ricchi per dare ai poveri è sempre un furto, sia quando lo fa Robin Hood, sia quando lo fa lo stato.

Provate a riflettere su una situazione paragonabile: il fatto che un paziente in dialisi abbia *bisogno* di un mio rene più di quanto ne abbia io (si presume che io ne abbia due, entrambi sani) non gli dà il diritto di prenderselo, e neppure lo stato può affermare il proprio diritto a prendersi un mio rene per aiutare il paziente in dialisi, per quanto urgente e pressante possa essere il bisogno di quest'ultimo. E perché no? Perché è mio. Nessun bisogno altrui può avere il sopravvento sul mio diritto fondamentale di fare ciò che voglio delle cose di mia proprietà.

Obiezione n. 3: Michael Jordan non gioca da solo, e quindi deve qualcosa a coloro che contribuiscono al suo successo

Risposta dei libertari: è vero che il successo di Jordan dipende da altre persone, il basket è un gioco di squadra. Gli spettatori non avrebbero pagato 31 milioni di dollari per stare a guardarlo fare tiri liberi, tutto solo in un campo vuoto, e lui stesso non avrebbe potuto guadagnare tanto se non ci fossero stati anche i compagni di squadra, gli allenatori, gli istruttori, i giudici di gara, i radiocronisti, gli addetti alla manutenzione dello stadio e così via.

Però i servizi forniti da tutte queste persone sono già stati compensati in base ai valori di mercato. È vero che tutti loro guadagnano meno di lui, ma hanno accettato volontariamente il compenso corrisposto per le loro mansioni, e dunque non c'è motivo di presumere che Jordan debba cedere loro una frazione di quanto guadagna. E se anche Jordan deve qualcosa ai compagni di squadra e agli allenatori, è difficile capire come un simile debito giustifichi la tassazione dei suoi profitti mirata a finanziare le tessere

alimentari per gli affamati o l'edilizia popolare per i senza-tetto.

Obiezione n. 4: non è esatto che Jordan sia tassato senza il suo consenso; in quanto cittadino di una democrazia, può far sentire la sua voce quando si tratta di stabilire la legislazione fiscale a cui è sottoposto

Risposta dei libertari: il consenso democratico non è sufficiente. Supponiamo che Jordan abbia votato contro le leggi fiscali, ma alla fine queste siano state approvate: l'erario non pretenderebbe forse di fargli pagare le tasse comunque? Certamente sì. Si potrebbe obiettare che poiché vive in questa società, Jordan acconsente (almeno in forma implicita) ad adeguarsi al volere della maggioranza e a obbedire alle leggi, ma questo significa forse che per il semplice fatto di vivere qui come cittadini noi firmiamo un assegno in bianco, diamo il nostro consenso anticipato a tutte le leggi passate con un voto maggioritario, per ingiuste che possano essere?

Se così stanno le cose, la maggioranza sarà autorizzata a imporre tasse alla minoranza, addirittura a confiscarne le ricchezze e le proprietà contro il suo volere; ma allora, dove andranno a finire i diritti individuali? Se il consenso democratico giustifica la sottrazione di beni, giustifica anche la sottrazione di libertà? La maggioranza sarà autorizzata a sottrarmi la libertà di parola e di culto, in base al principio che in quanto cittadino di una democrazia ho già dato il mio consenso a qualunque sua decisione?

Per le prime quattro obiezioni il libertario ha la risposta pronta, ma ce n'è una quinta che non è così facile liquidare.

Obiezione n. 5: Jordan è fortunato

Ha avuto la fortuna di nascere con il talento per eccellere nella pallacanestro, e anche la fortuna di vivere in una società che dà grandissimo valore all'abilità di chi riesce a librarsi nell'aria e a far passare una palla attraverso un cerchio di metallo. Per quanto abbia lavorato sodo per svilup-

pare le sue capacità, Jordan non può attribuirsi un merito per le doti naturali che possiede, o per il fatto di vivere in un'epoca in cui la pallacanestro è molto popolare e ottiene favolosi compensi, perché queste cose non sono opera sua. Dunque non si può dire che abbia il diritto morale di conservare tutto il denaro procacciato dai suoi talenti, e la collettività non è ingiusta verso di lui se tassa i suoi guadagni a vantaggio del bene pubblico.

Risposta dei libertari: questa obiezione mette in dubbio che i talenti di Jordan gli appartengano davvero, ma è una linea di ragionamento che in potenza è pericolosa. Se il giocatore non ha diritto ai benefici risultanti dall'esercizio dei propri talenti, vuol dire che questi non sono davvero suoi, e se non ha la proprietà dei propri talenti e capacità, vuol dire che non ha un'autentica proprietà di se stesso. Ma se non è Jordan il proprietario di se stesso, chi potrà esserlo? Siete certi di voler attribuire alla comunità politica un diritto proprietario sui cittadini che la compongono?

Il concetto del diritto di proprietà su se stessi è attraente, soprattutto per quanti vogliono trovare un fondamento solido ai diritti individuali; l'idea che io appartengo a me stesso, non allo stato né alla comunità politica, può servire a spiegare come mai sia ingiusto sacrificare i miei diritti al benessere altrui. Ricordate la nostra riluttanza all'idea di spingere il passante giù dal cavalcavia per fermare la corsa inarrestabile del tram: non è forse vero che eravamo incerti proprio perché riconoscevamo che la sua vita apparteneva a lui? Se l'uomo grande e grosso fosse saltato giù, ammazzandosi, per salvare gli operai sul binario, ben pochi avrebbero trovato da ridire: in fondo, era la sua vita. Però la sua vita non è fatta per esser presa e usata da noi, neppure per una buona causa. E lo stesso si può dire di quel povero mozzo: se Parker avesse scelto di sacrificarsi per la salvezza dei suoi compagni affamati, la maggior parte delle persone avrebbe detto che aveva il diritto di farlo, ma gli altri naufraghi non avevano nessun diritto di trarre vantaggio da una vita che non apparteneva a loro.

Molti, che in economia sono del tutto contrari al *laissez-faire*, in altri campi sono molto favorevoli all'idea della proprietà di se stessi, il che forse spiega come mai le idee liber-

tarie continuino ad avere grande seguito anche fra i sostenitori dello stato sociale. Si pensi a come quest'idea è spesso chiamata in causa quando si discute di libertà nella riproduzione, di morale sessuale, di diritti alla riservatezza; spesso si afferma che il governo non può vietare i contraccettivi o l'aborto perché le donne devono poter decidere in tutta libertà che cosa fare del loro stesso corpo. Alcuni sono favorevoli a un libero commercio dei reni da trapiantare, in nome dell'idea che essendo io il proprietario del mio corpo devo perciò essere libero di venderne alcune parti. C'è chi estende questo principio fino a difendere il diritto al suicidio assistito: se sono proprietario della mia vita, devo essere libero di troncarla se lo desidero, chiedendo l'assistenza di un medico (o di chiunque altro) disposto a fornirmela; lo stato non ha il diritto di impedirmi di disporre del mio corpo o di sbarazzarmi della mia vita a mio piacimento.

L'idea che siamo proprietari di noi stessi figura in molte discussioni sulla libertà di scelta; se ho la proprietà del mio corpo, della mia vita, della mia persona, devo avere la libertà di farne ciò che voglio (a condizione di non far danno agli altri). Sebbene sia un'idea attraente, non è facile sottoscriverne fino in fondo tutte le implicazioni.

Se i principi libertari vi attirano e siete curiosi di vedere fino a che punto sareste disposti a seguirli, provate a considerare le seguenti situazioni.

Vendere i reni

Nella maggior parte dei paesi è vietato comprare e vendere organi da usare per il trapianto; negli Stati Uniti un rene può essere donato, ma non diventare oggetto di libera compravendita. Alcuni affermano però che queste leggi dovrebbero essere cambiate, e fanno osservare che ogni anno migliaia di persone muoiono dopo aver atteso inutilmente di ricevere un trapianto di reni, mentre se esistesse un mercato libero di questi organi la disponibilità sarebbe maggiore; sostengono inoltre che chi ha bisogno di denaro dovrebbe essere libero di mettere in vendita un proprio rene, se lo desidera.

Uno degli argomenti a favore della libera compravendita di reni poggia sul concetto libertario della proprietà di se

stessi: se sono proprietario del mio stesso corpo, devo essere libero di vendere i miei organi a mio piacimento. Come scrive Nozick: "Il nucleo centrale dell'idea di avere un diritto proprietario su x [...] è avere il diritto di stabilire che cosa si debba fare di x ".¹² Ma sono ben pochi i fautori della compravendita di organi che sottoscrivono in tutto e per tutto la logica libertaria.

Ed ecco perché: nella maggior parte dei casi, chi suggerisce la creazione di un mercato dei reni sottolinea il valore morale di salvare vite umane, oltre al fatto che per lo più chi dona un rene riesce a sopravvivere bene con il rene superstite. Ma per chi è convinto di avere la proprietà del proprio corpo e della propria vita, nessuna di queste considerazioni conta davvero; se sei proprietario di te stesso, il diritto di disporre a piacimento del tuo corpo è una ragione sufficiente a permetterti di metterne in vendita una parte, e il fatto che così si salvino delle vite o si faccia del bene non ha più nessuna rilevanza.

Per capire come mai le cose stanno così, immaginiamo due situazioni atipiche.

Nel primo caso si suppone che il potenziale acquirente del rene a cui siete disposti a rinunciare sia in perfetta salute, e in cambio vi offra (o, più probabilmente, offra a un bracciante di un paese del Terzo mondo) 8000 dollari; vuole concludere l'affare non perché ha un disperato bisogno di un trapianto d'organo ma perché è un eccentrico mercante d'arte, pronto a vendere a una ricca clientela organi umani così come potrebbe vendere qualunque altro oggetto di cui i suoi clienti possano poi chiacchierare prendendo il tè con gli amici. È giusto permettere la compravendita di reni per uno scopo simile? Se credete che siamo proprietari di noi stessi, avrete molte difficoltà a rispondere di no. Quel che conta non è lo scopo finale, ma il diritto di disporre della nostra proprietà come meglio ci pare. Certo è possibile che consideriate abominevole destinare parti del corpo umano a usi così frivoli, e siate a favore della compravendita di organi solo quando l'obiettivo è salvare una vita; ma se questa fosse la vostra opinione, la vostra difesa del mercato non si reggerebbe su presupposti libertari: sarebbe come ammettere che sul nostro corpo non abbiamo un diritto di proprietà incondizionato.

Consideriamo un secondo caso. Immaginiamo l'abitante

di un villaggio indiano, al limite della sopravvivenza, che più di ogni altra cosa al mondo vuole mandare il figlio all'università, e per procurarsi il denaro necessario vende un rene a un ricco americano che ha bisogno di un trapianto. Pochi anni dopo, quando il secondo figlio del contadino sta per compiere l'età giusta per entrare all'università, un altro acquirente si presenta nel villaggio e gli offre un prezzo ragguardevole per il secondo rene; il contadino sarebbe autorizzato a vendere anche quello, tenendo conto che senza reni non riuscirebbe a sopravvivere? Se la giustificazione etica della compravendita di organi poggia sul concetto della proprietà di se stessi, si dovrà rispondere di sì, perché sarebbe curioso riconoscere al contadino la proprietà del primo rene ma non del secondo. Alcuni potranno obiettare che nessuno dovrebbe essere indotto a rinunciare alla vita per denaro, ma se siamo proprietari del nostro corpo e della nostra vita, il contadino ha tutti i diritti di vendere il secondo rene, anche se così facendo vende in pratica la sua stessa sopravvivenza. (Non è una vicenda del tutto ipotetica: negli anni novanta un detenuto in un carcere della California avrebbe voluto donare alla figlia il secondo rene. Il comitato etico dell'ospedale rifiutò.)

Certo, sarebbe possibile autorizzare la compravendita di organi solo quando serve a salvare una vita e non mette a repentaglio quella del venditore, ma un simile criterio non sarebbe fondato sul principio della proprietà di se stessi. Se davvero siamo proprietari del nostro corpo e della nostra vita, dovrà spettare a noi decidere se vendere o no parti del nostro corpo, e per quali scopi, e correndo quali rischi in prima persona.

Il suicidio assistito

Nel 2007 il settantannenno dottor Jack Kevorkian è uscito da un carcere del Michigan dove aveva scontato otto anni per aver somministrato farmaci letali a malati in fase terminale che volevano morire; per ottenere la libertà condizionata aveva dovuto fra l'altro impegnarsi a non collaborare più con eventuali pazienti decisi a suicidarsi. Negli anni novanta il dottor Kevorkian (divenuto celebre col soprannome di "dottor Morte") aveva svolto una campagna a

favore della legittimazione del suicidio assistito, mentre metteva in pratica le sue teorie aiutando centotrenta persone a porre fine alla propria vita. Era stato messo sotto accusa, processato e condannato per omicidio di secondo grado solo dopo aver fornito al programma *60 Minutes* della rete televisiva CBS un video che lo mostrava nell'atto di praticare una iniezione letale a un uomo affetto da sclerosi laterale amiotrofica.¹³

Le leggi statunitensi vietano il suicidio assistito sia nel Michigan, dove il dottor Kevorkian era residente, sia negli altri stati dell'Unione, tranne l'Oregon e lo stato di Washington; nel mondo le nazioni che lo vietano sono molte, mentre sono pochissime (la più famosa sono i Paesi Bassi) quelle dove è esplicitamente legalizzato.

A prima vista la tesi a favore del suicidio assistito sembra un'applicazione da manuale della filosofia libertaria. Secondo i libertari, le leggi che vietano il suicidio assistito sono ingiuste per la ragione seguente: se la mia vita mi appartiene, devo essere libero di rinunciarvi, e se stipulo un accordo volontario con una persona per farmi aiutare a morire, lo stato non ha nessun diritto di intromettersi.

Non è detto però che l'idea di consentire il suicidio assistito debba poggiare sul concetto che siamo proprietari di noi stessi o che la nostra vita ci appartiene; molti fautori del suicidio assistito non invocano un diritto di proprietà, bensì le ragioni della dignità e della compassione, sostenendo che i malati in fase terminale e afflitti da forti dolori dovrebbero poter anticipare il momento della morte, anziché rimanere in vita soffrendo atrocemente. Perfino chi è convinto che in genere il nostro dovere sia quello di conservare la vita umana il più a lungo possibile potrebbe arrivare a concludere che a un certo punto debbano avere la meglio le esigenze della compassione.

Con i malati in fase terminale non è facile, volendo formulare una tesi favorevole al suicidio assistito, districare le ragioni fondate sulla teoria libertaria da quelle suggerite dalla compassione. Per valutare il peso morale del concetto di un diritto di proprietà su se stessi prendiamo in esame il suicidio assistito di una persona che non è un malato terminale: non si può non riconoscere che si tratta di una situazione bizzarra, ma proprio la sua bizzarria può consentirci di valutare la logica libertaria in sé e per sé, senza l'ele-

mento di confusione indotto dalle considerazioni ispirate al senso di dignità e alla compassione.

Il cannibalismo consensuale

Nel 2001, nel paesino di Rothenburg, in Germania, ebbe luogo uno strano incontro; un ingegnere informatico di quarantatré anni, Bernd-Jürgen Brandes, rispose a un'inserzione su Internet in cui si cercava una persona disposta a farsi uccidere e mangiare. L'inserzionista, Armin Meiwes, un tecnico di computer quarantaduenne, non offriva compensi in denaro, si limitava a proporre l'esperienza in quanto tale. Gli risposero in circa duecento, e in quattro vennero a conoscere Meiwes nella fattoria dove abitava, decidendo poi di rinunciare. Invece Brandes, dopo aver valutato la proposta discutendola con lui mentre bevevano un caffè, alla fine accettò. Meiwes quindi uccise l'ospite e ne sezionò il cadavere, conservando i pezzi nel surgelatore chiusi in sacchetti di plastica; al momento dell'arresto, il "cannibale di Rothenburg" aveva consumato all'incirca venti chili delle carni ottenute dalla sua vittima consenziente, in qualche caso cucinandole con olio d'oliva e aglio.¹⁴

Era un caso così orrendamente sensazionale che il processo affascinò il pubblico e mise in imbarazzo i giudici. In Germania non esiste una legge per vietare il cannibalismo; la difesa sostenne che il responsabile dei fatti non poteva essere accusato di assassinio in quanto la vittima aveva partecipato e acconsentito alla propria morte, e perciò, secondo il suo avvocato, Meiwes poteva essere colpevole soltanto di avere "ucciso su richiesta", una forma di suicidio assistito che prevede al massimo la condanna a cinque anni di reclusione. I giudici cercarono di risolvere il rompicapo emettendo una sentenza di omicidio preterintenzionale e condannando l'imputato a otto anni e mezzo di carcere.¹⁵ Due anni dopo, però, la Corte d'appello capovoltò il verdetto giudicandolo troppo mite e si pronunciò per una condanna all'ergastolo.¹⁶ La vicenda tenebrosa ha un finale bizzarro: a quanto pare, in prigione l'assassino cannibale è diventato vegetariano, perché è convinto che l'allevamento industriale sia una pratica disumana.¹⁷

Il cannibalismo fra adulti consenzienti costituisce il

banco di prova definitivo per il principio libertario del diritto di proprietà su se stessi e l'idea di giustizia che ne scaturisce, in quanto diventa una forma estrema di suicidio assistito, e, poiché non ha nulla a che vedere con il fine di alleviare le sofferenze di un malato terminale, si giustifica solo in base all'assunto che il nostro corpo e la nostra vita ci appartengono, e noi possiamo usarne a nostro piacimento. Se è giusto ciò che sostengono i libertari, proscrivere il cannibalismo consensuale diventa ingiusto e viola il diritto alla libertà: lo stato non ha il diritto di punire Armin Meiwes, così come non ha il diritto di tassare Bill Gates e Michael Jordan per soccorrere i poveri.

4. Manodopera salariata: i mercati e la morale

Molte delle nostre più accanite discussioni sulla giustizia sono incentrate sul ruolo dei mercati: il libero mercato è equo? Esistono beni che il denaro non può – o non dovrebbe – comprare? E in tal caso, quali sono questi beni, e cosa c'è di male nel comprarli e venderli?

Chi è favorevole ai liberi mercati tipicamente fonda le proprie convinzioni su due tesi, una incentrata sulla libertà, l'altra sul benessere. La prima è quella libertaria: consentire alle persone di intraprendere accordi volontari di scambio significa rispettare la loro libertà, mentre le leggi che intervengono a regolare le operazioni di mercato violano la libertà individuale. La seconda è la tesi utilitaristica: i liberi mercati favoriscono il benessere generale perché quando due persone concludono un accordo d'affari ne traggono entrambe un vantaggio; finché il loro accordo li avvantaggia senza danneggiare nessun altro, non può che accrescere l'utilità generale.

Chi guarda al mercato con un certo scetticismo mette in dubbio queste affermazioni, obiettando che le scelte che vi si compiono non sono sempre libere come possono apparire, e che certi beni e attività sociali risulterebbero pervertiti o sviliti se fossero oggetto di compravendita.

In questo capitolo valuteremo fino a che punto sia morale pagare qualcuno per svolgere due forme di attività molto diverse: fare la guerra e fare bambini. Riflettere a fondo sui torti e le ragioni del mercato in queste situazioni molto dibattute ci aiuterà a chiarire le differenze fra le teorie della giustizia che vanno per la maggiore.

QUAL È LA SCELTA GIUSTA: L'ESERCITO DI LEVA O QUELLO A PAGAMENTO?

Nei primi mesi della guerra civile statunitense, negli stati del Nord, grandi adunanze celebrative e il diffuso senso patriottico indussero decine di migliaia di uomini ad arruolarsi volontari nell'esercito dell'Unione. Quando però quest'ultimo subì la sconfitta di Bull Run, e nella primavera seguente fallì l'offensiva condotta dal generale George B. McClellan per conquistare Richmond, i nordisti cominciarono a perdere le speranze in una conclusione rapida del conflitto. Era necessario disporre di truppe più numerose, e nel luglio 1862 Abraham Lincoln firmò la prima legge per istituire nell'Unione l'obbligo della leva, che era già in vigore nella Confederazione sudista.

La coscrizione obbligatoria si scontrava nettamente con il tradizionale individualismo degli americani, e per non accentuare troppo questo contrasto la normativa applicata nell'Unione faceva una concessione strabiliante: chi, essendo stato mobilitato, non volesse prestare servizio, poteva pagare un sostituto che avrebbe preso il suo posto.¹

I coscritti che cercavano un rimpiazzo mettevano un'insertione sui quotidiani, offrendo compensi fino a 1500 dollari, all'epoca una cifra considerevole. Anche nella Confederazione la legge permetteva ai chiamati alle armi di farsi sostituire dietro pagamento, tanto da far nascere lo slogan "nella guerra del ricco chi combatte è il povero", una lamentela che riecheggiava anche al nord. Nel marzo 1863 il Congresso approvò una modifica alla normativa che almeno in parte cercava di tener conto di questa lagnanza; non si aboliva il diritto di farsi sostituire da un supplente pagato, ma si stabiliva che il coscritto potesse versare al governo trecento dollari invece di prestare servizio di persona. L'importo di questa tassa di commutazione si avvicinava allo stipendio annuale di un operaio non specializzato, ma comunque l'espedito mirava a rendere il costo dell'esenzione dalla leva più accessibile a un qualsiasi lavoratore. Alcune città e contee contribuivano alla spesa dei cittadini chiamati sotto le armi che intendevano farsi rimpiazzare, mentre le compagnie di assicurazione emettevano polizze con un premio pagabile in rate mensili, per coprire il compenso da destinare eventualmente ai sostituti.²

Questa tassa, con cui le autorità avevano inteso offrire la possibilità di farsi esentare dal servizio militare a un prezzo contenuto, sul piano politico riscosse un grado di impopolarità ancor più accentuato rispetto all'espedito di pagare un rimpiazzo, forse perché poteva essere interpretata come il prezzo assegnato alla vita umana (o al rischio di essere uccisi) che aveva l'avallo del governo. Sui giornali uscirono titoli come *Three Hundred Dollars or Your Life* (Trecento dollari o la vita); la collera popolare provocata dalla leva obbligatoria e dalla tassa di commutazione di trecento dollari si manifestò in una serie di violenze contro i funzionari dell'ufficio di leva: gli episodi più eclatanti furono i disordini scoppiati nel luglio 1863 a New York, che si prolungarono per diversi giorni con oltre cento morti. L'anno dopo il Congresso emanò una nuova legge sulla mobilitazione eliminando la tassa di commutazione, ma per tutta la durata della guerra civile, nel Nord (non nel Sud) chi era chiamato alle armi continuava ad avere il diritto di pagare qualcuno che si arruolasse al suo posto.³

In definitiva, nell'esercito dell'Unione i militari di leva risultarono relativamente pochi. (Anche dopo che fu introdotta la coscrizione obbligatoria il grosso delle truppe era costituito da volontari, attirati dal premio di arruolamento e anche dalla minaccia di non poter evitare la mobilitazione.) Fra quanti risultarono sorteggiati molti si dettero alla fuga o furono esentati perché disabili; sui circa 207.000 uomini effettivamente coscritti, 87.000 versarono la tassa di commutazione, 74.000 si procurarono un rimpiazzo a pagamento e di fatto soltanto 46.000 prestarono regolarmente servizio.⁴ Fra quanti pagarono per farsi sostituire sul campo di battaglia si contano Andrew Carnegie e J.P. Morgan, i padri di Theodore e di Franklin Roosevelt, i futuri presidenti degli Stati Uniti Chester A. Arthur e Grover Cleveland.⁵

Il sistema adottato durante la guerra civile era un modo giusto di gestire il servizio militare? Quando faccio questa domanda ai miei studenti, mi rispondono quasi tutti di no: dicono che non è giusto permettere a chi ha più soldi di pagare un sostituto per mandarlo a combattere al proprio posto, e anche loro, come molti degli americani che protestavano nel decennio 1860-1870, lo giudicano una forma di discriminazione classista.

A quel punto chiedo agli studenti se preferiscono un

esercito di leva o tutto di volontari, come quello che abbiamo oggi, e quasi tutti sono a favore della seconda soluzione (come la maggior parte degli statunitensi). Da qui però nasce un quesito non facile: se il sistema in uso nella guerra civile era ingiusto perché permetteva ai ricchi di pagare altre persone per mandarle a combattere le loro guerre al loro posto, l'esercito di volontari non si presta forse alla stessa critica?

Certo, con i militari retribuiti si procede in modo diverso. Mentre Andrew Carnegie dovette trovare da sé il proprio sostituto e pagarlo di persona, oggi le forze armate arruolano i soldati per combattere in Iraq o in Afghanistan e noi, i contribuenti in quanto collettività, paghiamo il loro stipendio; però la situazione rimane la stessa: quelli di noi che preferiscono non andare sotto le armi retribuiscono altre persone perché combattano nelle nostre guerre rischiando la vita. E dunque, in termini morali, che differenza c'è? Se era ingiusto il sistema usato nella guerra civile, di avere dei sostituti stipendiati, l'esercito di volontari non lo è forse altrettanto?

Per esaminare il problema, lasciamo da parte il sistema della guerra civile e consideriamo le due forme classiche usate per arruolare il personale militare: la leva e il mercato.

Nella forma più semplice la leva obbligatoria incrementa le forze armate imponendo a tutti i cittadini abili di prestare servizio militare, oppure, se non è necessario arruolare tutti, convocando quelli che risultano indicati da un sorteggio. È questo il sistema adottato dagli Stati Uniti durante la prima e la seconda guerra mondiale; anche al tempo della guerra del Vietnam si usava una forma di leva, ma resa più complessa dalla possibilità di posticipare l'arruolamento offerta agli studenti e a chi svolgeva determinate mansioni lavorative, così che molti riuscivano a evitare di dover combattere.

La leva obbligatoria contribuiva a rinfocolare l'opposizione al conflitto in Vietnam, soprattutto nelle università. Anche per reazione a questo stato di cose, il presidente Richard Nixon suggerì di abolirla, e nel 1973, mentre gli Stati Uniti ridimensionavano il proprio intervento nel Vietnam, le forze armate divennero totalmente volontarie, e poiché il servizio militare non era più obbligatorio, furono aumentati gli stipendi e gli altri incentivi in modo da attirare il numero necessario di soldati.

Un esercito di volontari, nel senso in cui lo intendiamo oggi, per ingrossare le sue file ricorre al mercato del lavoro, così come fanno i ristoranti, le banche, i negozi al dettaglio, le aziende in genere. L'uso del termine "volontario" è in certo modo improprio in questo caso, perché i volontari arruolati dalle forze armate non sono tali nel senso dei vigili del fuoco che prestano servizio senza richiedere un compenso, o degli addetti di una mensa per i poveri che offrono gratuitamente il proprio tempo. Qui si parla di un esercito di professionisti, dove i militari ricevono uno stipendio per il loro lavoro, e possono essere definiti "volontari" solo nel senso in cui chiunque svolga una occupazione remunerata lo fa volontariamente: nessuno è "di leva", il servizio è assolto solo da chi acconsente a svolgerlo in cambio di uno stipendio e di altri benefici.

La discussione circa il modo migliore per reintegrare le file delle forze armate in una società democratica si fa particolarmente accesa quando è in corso un conflitto, come si vede dai disordini suscitati dalle operazioni di leva all'epoca della guerra civile e dalle proteste al tempo del Vietnam. Da quando negli Stati Uniti le forze armate sono tutte gestite su base volontaria la questione della giustizia in materia di prestazione del servizio militare non era più tornata all'ordine del giorno per l'opinione pubblica, ma nel momento in cui gli Stati Uniti hanno preso l'iniziativa delle guerre in Iraq e in Afghanistan si è ripreso a discutere se sia giusto che una società democratica ricorra al mercato per arruolare le proprie truppe.

La maggioranza degli statunitensi è favorevole a un esercito di volontari, pochissimi vorrebbero tornare alla leva obbligatoria. (Nel settembre del 2007, da un sondaggio Gallup è risultato che la quota di oppositori a un ripristino della coscrizione raggiungeva l'80 per cento, contro il 18 per cento di favorevoli.)⁶ Ma poiché si è tornati a dibattere fra le due possibilità siamo obbligati ad affrontare alcune importanti questioni di filosofia politica, riguardanti la libertà dell'individuo e il dovere civico.

Per analizzare tali questioni, mettiamo a confronto i tre sistemi usati per assegnare le funzioni del servizio militare che abbiamo considerato fin qui: la leva obbligatoria, la leva con la possibilità di pagarsi un rimpiazzo (il sistema della guerra civile), il ricorso al mercato. Qual è il più giusto?

- 1) Leva obbligatoria
- 2) Leva con la possibilità di un sostituto a pagamento (sistema della guerra civile)
- 3) Ricorso al mercato (esercito di volontari)

LE RAGIONI A FAVORE DELL'ESERCITO DI VOLONTARI

Se siete libertari, la risposta è lampante: la leva obbligatoria (soluzione n. 1) è ingiusta perché coercitiva, una forma di schiavitù che implica un diritto di proprietà dello stato sui cittadini; lo stato può disporre dei cittadini a suo piacimento, può addirittura costringerli a combattere e a rischiare la vita in guerra. Di recente Ron Paul, un parlamentare del partito repubblicano e figura di spicco tra i libertari, ha dato appunto questa motivazione nel dichiararsi contrario alla proposta di ricorrere di nuovo alla coscrizione per la guerra in Iraq: "La leva obbligatoria è pura e semplice schiavitù, ed è stata dichiarata fuori legge in base al 13° Emendamento, che vieta l'assoggettamento a una servitù non volontaria. Il militare arruolato con questo sistema va incontro al pericolo di essere ucciso, il che fa della leva una forma di schiavitù particolarmente pericolosa".⁷

Ma se anche non fosse vostra intenzione equiparare la leva alla schiavitù, potreste ricorrere a un argomento utilitarista, sostenendo che la leva obbligatoria diminuisce la felicità generale perché riduce il numero delle scelte a disposizione dei cittadini. Rispetto a un sistema che permette di ricorrere a un rimpiazzo pagato, la leva riduce il benessere dei cittadini in quanto impedisce che si stipulino mercati vantaggiosi per entrambe le parti; se Andrew Carnegie e il suo sostituto vogliono concludere un accordo, perché impedirglielo? La libertà di farlo sembra accrescere l'utilità di entrambi i contraenti senza diminuire quella di nessun altro, e perciò – così ragiona l'utilitarista – il sistema adottato durante la guerra civile (soluzione n. 2) è migliore rispetto alla leva pura e semplice (soluzione n. 1).

Non è difficile vedere come gli assunti dell'utilitarismo servano a convalidare la logica di mercato: se ritenete che uno scambio compiuto volontariamente rechi un vantaggio a entrambi i contraenti senza nuocere a nessun altro, avete

un solido argomento utilitarista per affidare ai mercati la gestione della situazione.

Possiamo capirlo se mettiamo a confronto il sistema adottato nella guerra civile (soluzione n. 2) con quello dell'esercito di volontari (soluzione n. 3); la stessa logica per cui appare ragionevole consentire che i coscritti possano farsi sostituire a pagamento appare valida per favorire una soluzione totalmente gestita dal mercato: se permettiamo ai coscritti di stipendiare un rimpiazzo, perché non eliminare del tutto l'obbligo della coscrizione, e limitarsi ad arruolare i militari sul mercato del lavoro? Si possono fissare gli stipendi e gli incentivi economici a livelli tali da attirare il personale nella quantità richiesta e da assicurarsi che possieda le qualità volute, e poi lasciare che siano i cittadini stessi a decidere se vogliono o no questo impiego. Così nessuno sarà costretto a prestare servizio contro la propria volontà, e chi è disposto a farlo potrà decidere se, tutto considerato, preferisce la carriera militare alle altre possibilità che gli si presentano.

Quindi, secondo una visione utilitarista l'esercito di volontari sembra la scelta migliore delle tre: quando si permette ai cittadini di decidere liberamente se arruolarsi, valutando i vantaggi della remunerazione offerta, si consente loro di prestare servizio solo se questo accresce al massimo la loro utilità, mentre chi non vuole arruolarsi non patisce la perdita di utilità data dall'essere costretti ad andare sotto le armi pur non volendo.

Un utilitarista potrebbe obiettare che un esercito di volontari è più costoso di un esercito di leva, perché per attirare il personale dotato dei requisiti necessari, e nella quantità richiesta, le forze armate dovrebbero offrire stipendi e incentivi superiori a quelli assicurati alle truppe costrette a prestare servizio. Quindi l'utilitarista potrebbe temere che l'accresciuta felicità dei militari meglio remunerati sia superata dalla diminuzione nella felicità dei contribuenti, obbligati a spendere di più per mantenere le forze armate.

L'obiezione però non è convincente, in particolare se l'alternativa è la coscrizione obbligatoria (con o senza rimpiazzi). Sarebbe curioso invocare i principi utilitaristi per affermare che se si vuole ridurre il costo sostenuto dai contribuenti per altri servizi previsti dal governo, come la polizia e la protezione dagli incendi, si devono costringere a svol-

gere tali mansioni degli individui scelti a caso e retribuiti con compensi inferiori a quello di mercato; oppure, che per ridurre le spese per la manutenzione delle autostrade si debba imporre a una quota di contribuenti, indicati da un sorteggio, o di eseguire i lavori necessari di persona, o di pagare qualcun altro per occuparsene al loro posto. L'infelicità prodotta da simili misure coercitive probabilmente supererebbe il vantaggio ottenuto dai contribuenti per il fatto di usufruire di servizi pubblici a minor costo.

Quindi, sia dal punto di vista dei libertari, sia da quello dell'utilitarismo, l'esercito di volontari sembra la scelta migliore, mentre al secondo posto si trova il sistema ibrido adottato durante la guerra civile e la leva risulta il procedimento meno auspicabile per gestire il servizio militare. Tuttavia a questo modo di ragionare si possono opporre almeno due obiezioni: una fondata sull'equità e la libertà, l'altra sulle virtù civili e il bene comune.

Obiezione n. 1: equità e libertà

Secondo la prima obiezione, per chi dispone di una scelta limitata il mercato libero non è poi così libero. Prendiamo un caso estremo: forse il senzatetto che dorme sotto un ponte in un certo senso ha scelto di farlo, ma non è detto che noi possiamo considerare libera la sua scelta, e non saremmo neppure autorizzati a presumere che debba preferire dormire sotto un ponte anziché in una casa. Per sapere se la sua scelta sia dovuta al fatto che preferisce dormire all'aperto, o all'impossibilità di pagarsi una casa, abbiamo bisogno di conoscerne meglio la situazione: lo fa per libera scelta o per necessità?

Lo stesso interrogativo può valere per le scelte compiute in generale nel mercato, comprese quelle che si fanno quando si accetta l'uno o l'altro impiego. In che modo possiamo applicarlo al servizio militare? Per stabilire se l'esercito di volontari sia giusto o ingiusto dobbiamo conoscere meglio le condizioni di partenza che predominano nella società: si parte da una condizione di effettiva parità di opportunità, oppure nella vita di alcuni la gamma delle scelte è in effetti limitatissima? Hanno tutti la possibilità di accedere all'istruzione universitaria oppure è vero che, per certuni, ar-

ruolarsi nelle forze armate è l'unico modo di pagarsi l'università?

Dal punto di vista della logica di mercato l'esercito di volontari è preferibile perché evita la coercizione della leva, facendo diventare il servizio militare una questione consensuale. Forse però alcuni di coloro che sono comunque finiti a ingrossare i ranghi dell'esercito di volontari erano contrari a questa scelta né più né meno di chi non l'ha fatta: se nella società prevalgono condizioni di povertà e di disagio economico, forse si sono arruolati semplicemente perché non avevano alternative.

Secondo questa obiezione, dunque, l'esercito che sembra essere di volontari forse non è tale, e anzi potrebbe implicare un elemento di coercizione. Se alcuni membri della società non si vedono aperte altre strade, forse chi sceglie di arruolarsi è di fatto un coscritto, obbligato dallo stato di necessità economica, e in quel caso la differenza fra l'esercito di leva e quello volontario non è che il primo sia obbligatorio mentre il secondo è libero: in realtà entrambi adottano una forma di costrizione, nel primo caso la forza della legge, nel secondo la pressione del bisogno. Solo se gli individui hanno a disposizione una gamma ragionevole di scelte lavorative dignitose tra le quali scegliere, si potrà dire che la decisione di prestare servizio dietro compenso rispetchia le loro preferenze e non il ridotto numero di scelte possibili.

La composizione attuale dell'esercito di volontari, analizzata in base alla classe di provenienza, sembra avvalorare questa obiezione almeno in parte; tra i militari in servizio attivo nell'esercito, i giovani provenienti da famiglie che risiedono in quartieri dove la media del reddito è tra i 30.850 e i 57.836 dollari, quindi tra il livello basso e il medio, rappresentano una quota nettamente sovrachianta.⁸ Le categorie sociali meno rappresentate sono il 10 per cento più povero della popolazione (spesso i giovani di questa categoria non hanno il livello di istruzione e le competenze richieste) e il 20 per cento più benestante, che abita in quartieri dove il reddito medio delle famiglie è almeno di 66.329 dollari.⁹ Negli ultimi anni si calcola che oltre il 25 per cento degli arruolati nell'esercito non è in possesso di un regolare diploma di scuola superiore,¹⁰ e mentre tra la popolazione civile è il 46 per cento ad aver avuto accesso a qualche forma di istruzione universitaria, solo il 6,5 per cento dei mili-

tari in servizio appartenenti alla fascia di età fra i 18 e i 24 anni ha frequentato l'università.¹¹

Negli ultimi anni i giovani provenienti dai ceti privilegiati della società americana tendono a non optare per il servizio militare, una situazione ben sintetizzata nel titolo di un recente studio sulla composizione delle forze armate rispetto alla classe sociale: *AWOL: The Unexcused Absence of America's Upper Classes from Military Service* (Assenti non autorizzate: l'assenza ingiustificata dal servizio militare delle classi alte degli Stati Uniti).¹² Sui 750 studenti che frequentavano Princeton nel 1956, la maggioranza – 450 studenti – dopo la laurea è entrata nelle forze armate; sui 1108 iscritti a Princeton nel 2006, se ne sono arruolati soltanto 9,¹³ ed è analoga la situazione nelle altre università più prestigiose... oltre che nella stessa capitale: infatti solo il 2 per cento dei deputati e senatori ha un figlio o una figlia nelle forze armate.¹⁴

Secondo il parlamentare Charles Rangel, eletto nel partito democratico e residente a Harlem, combattente e decorato nella guerra di Crimea, questa situazione è ingiusta, e si dovrebbe tornare alla leva obbligatoria. Infatti scrive: "Finché si continuano a mandare gli americani a combattere oltremare, sarebbe giusto che tutti fossero esposti al rischio, e non solo quelli che a causa della loro situazione economica sono invogliati da cospicui premi di arruolamento e da migliori possibilità di accesso alle istituzioni culturali". Rangel fa osservare che nella città di New York "il fardello del servizio militare è suddiviso in modo vistosamente ingiusto. Nel 2004, il 70 per cento dei volontari provenienti dalla città era costituito da neri o ispanici, appartenenti alle comunità con il reddito più basso".¹⁵

Rangel era contrario alla guerra in Iraq, ed è convinto che non sarebbe mai stata approvata se il peso di doverla combattere fosse gravato anche sui figli di coloro che prendevano le decisioni politiche; sostiene inoltre che, considerando la disparità di opportunità offerte dalla società statunitense, ricorrere al mercato per gestire il servizio militare è un'ingiustizia verso chi può accedere a un numero di opzioni più limitato:

La gran maggioranza dei cittadini che combattono in Iraq per il nostro paese proviene dalle comunità più povere dei centri

urbani e delle zone rurali, luoghi dove premi di arruolamento fino a 40.000 dollari e migliaia di dollari in indennità a fini formativi sono molto allettanti. Per chi può permettersi la scelta dell'università, simili incentivi – offerti a chi rischia la propria vita – non hanno nessun valore.¹⁶

Dunque la prima critica alla logica di mercato applicata all'esercito di volontari parla di ingiustizia e di coercizione: l'ingiustizia della discriminazione classista e la coercizione che può prodursi quando uno stato di ristrettezze economiche induce i giovani a rischiare la vita pur di accedere a un'istruzione universitaria e ad altri vantaggi.

Si noti che sottolineare lo stato di costrizione non significa opporsi all'esercito di volontari in sé e per sé, ma solo all'esercito di volontari adottato in una società con spiccate disparità: basterebbe che queste fossero ripianate, e l'obiezione sparirebbe. Immaginiamo per esempio una società in cui vige una perfetta parità, dove tutti possono accedere alle stesse forme di istruzione: in una società simile nessuno potrebbe giudicare che la scelta di arruolarsi non sia libera, perché dettata dall'ingiusta pressione della necessità economica.

Certo, una società perfettamente paritetica non esiste, e perciò sulle scelte compiute nel mercato del lavoro incomberà sempre la possibilità della costrizione. Quanta uguaglianza ci vuole per assicurare che le scelte del mercato siano autonome e non obbligate? Qual è il momento a partire dal quale le disparità nelle condizioni di base della società cominciano a compromettere l'equità delle istituzioni sociali (come l'esercito di volontari) che si fondano sulla scelta dei singoli? A quali condizioni il mercato libero è davvero libero? Per rispondere a queste domande dovremo esaminare le forme di filosofia morale e politica che al cuore della giustizia vedono la libertà, e non l'utilità. Perciò le rimandiamo ai capitoli successivi, dove passeremo a Immanuel Kant e a John Rawls.

Obiezione n. 2: le virtù civili e il bene comune

Nel frattempo prenderemo in esame una seconda obiezione all'uso del mercato nella gestione del servizio militare, che chiama in causa le virtù civili e il bene comune.

Secondo questa obiezione il servizio militare non è un mestiere come gli altri, è un obbligo civile, dato che tutti i cittadini avrebbero il dovere di rendersi utili al proprio paese. Fra quanti condividono questa opinione, alcuni ritengono che tale obbligo possa essere soddisfatto solo con il servizio militare, mentre secondo altri lo stesso scopo si può ottenere con altre forme di servizio pubblico, non meno valide, come i *Peace Corps*, *AmeriCorps* o *Teach for America*.* Se però il servizio militare (o un servizio pubblico) è un dovere civile non è giusto che sia messo in vendita sul mercato.

Consideriamo un'altra forma di responsabilità civile, la funzione di giurato nei processi. Anche se nessuno rischia di restare ucciso mentre fa il giurato, essere chiamati a far parte di una giuria può essere un onere, soprattutto se entra in conflitto con il lavoro o altri impegni pressanti; eppure non permettiamo che le persone convocate a prestare questo servizio possano stipendiare qualcuno per farsi sostituire, e neppure ricorriamo al mercato del lavoro per creare un sistema di giurie stipendiate, professionali, "esclusivamente di volontari". Perché no? Dal punto di vista di chi segue la logica di mercato, si potrebbe considerarla una scelta opportuna. Le stesse argomentazioni che l'utilitarismo oppone alla leva militare possono valere contro la convocazione dei giurati: consentire a una persona indaffarata di evitare di fare il giurato remunerando un sostituto andrebbe a vantaggio di entrambe le parti, e meglio ancora sarebbe eliminare l'obbligo di prestare servizio nelle giurie, permettendo al mercato del lavoro di reclutare il numero richiesto di giurati con le opportune qualifiche; così la funzione del giurato sarebbe svolta da chi è disposto ad assumersela, ed evitata da quanti non la gradiscono.

Perché dunque trascurare il vantaggio, sotto forma di utilità sociale, che ci verrebbe da un mercato di giurati? Forse perché temiamo che i giurati a pagamento apparterrebbero

* Rispettivamente *Peace Corps* (Corpi per la pace) è un corpo di volontari istituito nel 1961, in cui i partecipanti si impegnano a svolgere 24 mesi di servizio all'estero per favorire lo sviluppo delle nazioni; *AmeriCorps* è un corpo federale di volontari organizzati per svolgere programmi di intervento sul territorio e nella società, istituito nel 1993 dal presidente Bill Clinton; *Teach for America* (Insegnare per l'America) è una istituzione benefica che mira a eliminare le disparità nel livello di istruzione dei cittadini statunitensi. [N.d.T.]

in percentuale soverchiante ai ceti meno benestanti, e l'amministrazione della giustizia ne soffrirebbe; e tuttavia non c'è motivo di presumere che i giurati provenienti dagli ambienti ricchi siano migliori di quelli di modesta origine, e in ogni caso, compensi e incentivi potrebbero essere definiti (come si è fatto nelle forze armate) in modo tale da attirare le persone dotate della cultura e delle capacità necessarie.

La ragione per cui preferiamo convocare i giurati a svolgere una funzione obbligatoria anziché offrire loro un impiego remunerato è che consideriamo l'amministrazione della giustizia nei tribunali una responsabilità da condividere fra tutti i cittadini. I giurati non si limitano a votare, ma discutono fra loro valutando le prove e le leggi, e le loro decisioni sono ispirate dalle diverse esperienze di vita maturate da persone provenienti dagli ambienti più disparati. Il servizio prestato in una giuria non è soltanto un mezzo per sbrigare i processi, è anche una forma di educazione civica e un modo di vivere il proprio ruolo di cittadini di una democrazia. Il servizio in una giuria non è sempre edificante, e tuttavia il concetto che tutti i cittadini siano obbligati a svolgerlo assicura un legame fra i tribunali e il popolo.

Del servizio militare si potrebbe dire qualcosa di simile. Chi difende la leva richiamandosi ai doveri civici sostiene che anch'esso, come la funzione di giurato, è una responsabilità civile, in cui si esprime e si intensifica il senso di cittadinanza di una democrazia. Secondo una simile visione, fare del servizio militare una merce – un'incombenza che affidiamo ad altri, stipendiandoli per svolgerla – finirebbe per corrompere gli ideali civili che dovrebbero guidarlo, e dunque pagare i soldati per combattere le nostre guerre è male non perché sia ingiusto verso i poveri, ma perché ci permette di sottrarci a un dovere civico.

Lo storico David M. Kennedy ci presenta una versione di questa tesi quando sostiene che "oggi le forze armate degli Stati Uniti presentano molte caratteristiche di un esercito mercenario", intendendo con ciò un esercito di professionisti salariati, in larga misura disgiunto dalla società che lo delega a combattere in suo nome¹⁷; Kennedy non intende sminuire le motivazioni di chi si arruola, ma si preoccupa perché il fatto di pagare un numero relativamente ridotto di nostri concittadini per mandarli a fare le nostre guerre, mentre tiene fuori dai guai il resto di noi, al tempo stesso

recide il legame fra la maggioranza dei cittadini di una democrazia e i soldati incaricati di combattere in loro nome.

Kennedy nota che "in rapporto alla popolazione, l'apparato militare oggi in servizio attivo ha una consistenza pari al 4 per cento circa delle forze che vinsero la seconda guerra mondiale"; così chi ha il potere decisionale sarà relativamente facilitato a impegnare il paese in una guerra, perché non dovrà in precedenza garantirsi il consenso esteso e profondo della cittadinanza nel suo insieme: "Oggi l'organismo militare più poderoso della storia può essere mandato a combattere in nome di una società che in pratica può farlo senza doversi sobbarcare la minima fatica".¹⁸ Con un esercito di volontari la maggior parte degli americani è esonerata dall'impegno di combattere e morire per il proprio paese, e secondo molti questo è un vantaggio, ma di fatto l'esenzione dal sacrificio condiviso ha un prezzo: rende meno pressante l'obbligo di dar conto dei propri atti per chi si trova in una posizione di potere [*political accountability*]:

Di fatto, una quota maggioritaria, decisamente preponderante, di americani che non corrono il minimo rischio di dover sottostare al servizio militare, incarica un certo numero di concittadini, fra i più svantaggiati, di svolgere a pagamento alcuni dei compiti più rischiosi, e intanto quella stessa maggioranza continua a occuparsi delle proprie faccende, senza doversene distogliere né dover versare una goccia di sangue.¹⁹

Una delle più celebri difese della leva obbligatoria in nome del dovere civico è quella formulata da un filosofo della politica come l'illuminista ginevrino Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), nel *Contratto sociale* (1762), dove si sostiene che la libertà non è accresciuta, anzi semmai compromessa, ogni volta che un dovere civico viene convertito in bene commerciabile:

Non appena il servizio pubblico cessa di essere il principale impegno dei cittadini e questi preferiscano servire con la loro borsa piuttosto che di persona, lo Stato è già prossimo alla rovina. Bisogna andare a combattere? pagano delle truppe e restano a casa [...]. In uno Stato veramente libero i cittadini fanno tutto con le loro mani e nulla col denaro: anziché pagare per esimersi dai loro doveri, pagherebbero per adempierli di persona. Io

sono molto lontano dalle idee correnti: credo le corvées meno contrarie alla libertà che non le tasse.²⁰

Con la sua vigorosa idea di cittadinanza e la sua diffidenza verso i mercati, Rousseau può sembrare lontano dalle opinioni che predominano oggi, quando si tende a considerare lo stato, con le sue leggi e regolamenti, il luogo della forza, e a vedere il mercato, con i suoi scambi volontariamente compiuti, come il luogo della libertà. Secondo Rousseau questo significa capovolgere la situazione, almeno per quanto riguarda i beni della collettività civile.

I fautori del mercato potrebbero difendere l'esercito di volontari rifiutando l'impegnativa concezione russoiana del cittadino, oppure negandone la rilevanza per quanto riguarda il servizio militare, ma gli ideali civici invocati dal filosofo illuminista conservano una certa eco, anche in una società di mercato come quella statunitense. Per lo più i sostenitori dell'esercito di volontari negano energicamente che questo equivalga a un esercito mercenario, facendo notare giustamente come molti di coloro che si arruolano siano motivati dal patriottismo, non solo dal salario e dagli incentivi; ma perché diamo importanza a questo fatto? Se i militari svolgono bene i loro compiti, perché dovremmo preoccuparci delle loro motivazioni? Perfino dopo aver delegato unicamente al mercato la gestione del reclutamento, quando si tratta di servizio militare abbiamo difficoltà ad abbandonare concetti più antichi, come il patriottismo e le virtù civili.

Infatti, riflettiamo: qual è in realtà la differenza fra l'esercito di volontari di oggi e un esercito di mercenari? In entrambi i casi le truppe sono pagate per combattere, in entrambi i casi si attirano i soldati con la promessa di un salario e di altri vantaggi; se il mercato è un metodo accettabile per mettere insieme un esercito, che cosa c'è di male, esattamente, nei mercenari?

Forse si potrebbe rispondere che i mercenari sono cittadini di un paese straniero che combattono solo per essere stipendiati, mentre l'esercito di volontari degli Stati Uniti arruola soltanto cittadini statunitensi; ma se è giusto ricorrere al mercato del lavoro per arruolare le truppe, non si capisce perché le forze armate debbano rifarsi al criterio discriminante della nazionalità. Perché non dovrebbero re-

clutare senz'altro i loro soldati fra i cittadini di altri paesi che vogliono svolgere questo lavoro e siano in possesso delle qualifiche adeguate? Perché non istituire una legione straniera, con truppe provenienti dai paesi del Terzo mondo, dove i salari sono bassi e scarseggiano i posti di lavoro appetibili?

A volte si sostiene che gli stranieri sarebbero meno fidati degli americani, ma l'origine nazionale non garantisce la lealtà sul campo di battaglia, e gli organi militari incaricati del reclutamento potrebbero selezionare gli aspiranti di origine straniera in base alla loro affidabilità. Quando si è accettata l'idea che l'esercito debba ricorrere al mercato del lavoro per ingrossare le sue file, non ci sono ragioni di principio che rendano accettabili solo i cittadini statunitensi: a meno che non si creda che il servizio militare è dopotutto una responsabilità civile, in cui si esprime la qualità di cittadino; ma chi è convinto di questo ha buoni motivi per mettere in dubbio il ricorso al mercato.

La leva è stata abolita da due generazioni, ma ancor oggi gli americani esitano ad applicare in tutto e per tutto la logica di mercato al servizio militare. Esiste la Legione straniera, che per lunga tradizione arruola truppe non francesi destinate a combattere per la Francia; la legge vieterebbe alla Legione di svolgere attività di reclutamento oltreconfine, ma da quando esiste Internet il divieto ha perduto qualsiasi senso: ai nostri giorni le reclute provengono da tutto il mondo, attratte dai bandi di arruolamento diffusi sulla rete in tredici lingue. Oggi il contingente della Legione proviene per un quarto dall'America latina, e una percentuale crescente è originaria della Cina e di altri paesi asiatici.²¹

Negli Stati Uniti non è stata istituita una legione straniera, ma si va in questa direzione; di fronte alle difficoltà che incontravano per raggiungere le nuove quote di arruolamenti fissate mentre proseguivano le guerre in Iraq e in Afghanistan, le forze armate hanno cominciato a reclutare immigrati stranieri muniti di un certificato di residenza temporanea, offrendo fra l'altro come incentivi un buon salario e una scorciatoia verso la cittadinanza. Oggi sono trentamila i militari in servizio che non sono ancora cittadini statunitensi; con il nuovo programma diventerà possibile arruolare non solo i residenti permanenti muniti di Green

Card, ma anche gli immigrati temporanei, gli studenti stranieri e i profughi.²²

Il reclutamento di militari stranieri non è l'unico punto di approdo della logica di mercato: se si considera il servizio militare un impiego come tutti gli altri, non c'è ragione di dare per scontato che debba essere il governo ad arruolare le truppe. In effetti oggi gli Stati Uniti affidano su larga scala all'esterno, a imprese private, le funzioni relative all'apparato militare; queste compagnie militari private hanno un ruolo sempre più esteso nei conflitti in atto in varie zone del mondo, e rappresentano una quota considerevole della presenza militare americana in Iraq.

Nel luglio 2007 il "Los Angeles Times" riportava che in Iraq il numero dei militari (180.000) appartenenti alle compagnie private stipendiate dagli Stati Uniti superava la consistenza delle truppe regolari americane impiegate sul fronte iracheno (160.000 unità)²³; molti di questi *contractors* hanno funzioni di tipo logistico, non bellico – costruzione delle basi, riparazione dei veicoli, consegna delle forniture, vettovagliamento – ma circa 50.000 di loro sono agenti di sicurezza armati che nello svolgere il loro servizio di guardia alle basi, ai convogli, al personale diplomatico, spesso finiscono col partecipare agli scontri.²⁴ In Iraq sono rimasti uccisi oltre 1200 militari delle compagnie private, ma le loro salme non vengono rispedite in patria chiuse nei feretri avvolti nella bandiera, e non rientrano nel calcolo dei caduti delle forze armate statunitensi.²⁵

Blackwater Worldwide è una delle maggiori compagnie militari private; Erik Prince, l'amministratore delegato della società, che ha prestato servizio nelle forze speciali della marina americana, è un fervido sostenitore delle virtù del libero mercato, e rifiuta l'idea che i suoi soldati siano "mercenari", considerandola addirittura "calunniosa".²⁶ Come spiega lui stesso: "Per la struttura della sicurezza nazionale noi cerchiamo di fare quel che la Federal Express [società privata di spedizioni, nata nel 1971, che ha introdotto la consegna celere di pacchi e documenti] ha fatto per il servizio postale".²⁷ Per le mansioni svolte in Iraq, su appalto del governo, la Blackwater ha ricevuto oltre un miliardo di dollari, ma è stata spesso oggetto di aspre critiche.²⁸ La sua attività è assurta all'attenzione pubblica nel 2004, quando quattro suoi militari rimasero uccisi in un'imboscata a Fal-

lujah e due cadaveri furono lasciati esposti dal nemico, appesi a un ponte. L'episodio indusse il presidente George W. Bush a ordinare una incursione dei marines a Fallujah, sfociata in uno scontro con i ribelli che coinvolse un gran numero di combattenti ed ebbe un alto prezzo di sangue.

Nel 2007 sei operatori della Blackwater aprirono il fuoco sulla folla radunata in una piazza di Baghdad, uccidendo diciassette civili. Stando alle loro testimonianze, avevano in effetti risposto al fuoco degli aggressori; comunque, non potevano essere processati da un tribunale iracheno, in base a quanto era stato disposto dopo l'occupazione dall'autorità di governo statunitense. In seguito fu il ministero della Giustizia statunitense a mettere sotto processo i militari della compagnia privata per omicidio preterintenzionale, un incidente che indusse il governo iracheno a chiedere l'espulsione della Blackwater dal paese.²⁹

Molti, nel Congresso e tra l'opinione pubblica in generale, sono contrari ad appaltare la gestione della guerra a compagnie militari private, orientate al profitto, come la Blackwater. Le loro critiche riguardano il fatto che queste compagnie private non si assumono responsabilità e si sono rese colpevoli di abusi; parecchi anni prima dello scontro di Fallujah, militari appartenenti a compagnie private diverse dalla Blackwater, insieme ad altri, avevano commesso delle violenze contro i detenuti di Abu Ghraib, e non furono puniti in nessun modo, a differenza dei soldati dell'esercito statunitense implicati negli stessi episodi, che finirono sotto processo.³⁰

Supponiamo però che il Congresso degli Stati Uniti sottoponga le compagnie militari private a normative più rigorose per responsabilizzarle ufficialmente, e per obbligare i loro dipendenti a seguire le stesse regole di comportamento valide per le forze armate statunitensi: questo farebbe cadere ogni obiezione all'idea di ricorrere alle compagnie militari private per combattere le nostre guerre? Oppure, fra spendere per incaricare la Federal Express di consegnare la posta e spendere per incaricare la Blackwater di dispiegare forze letali sul campo di battaglia esiste una differenza di carattere etico?

Per riuscire a dare una risposta, dobbiamo trovare una soluzione a un quesito che ha la precedenza: il servizio militare (e forse in genere ogni servizio a vantaggio della collettività nazionale) è un dovere civico, che tutti i cittadini hanno il dovere di compiere, o è un mestiere duro e rischio-

so come tanti altri (per esempio l'estrazione del carbone o la pesca commerciale), che viene opportunamente affidato alle dinamiche del mercato del lavoro? E per rispondere a questa domanda, dobbiamo proporre un'altra di più ampia portata: quali sono gli obblighi che i cittadini di una società democratica hanno gli uni verso gli altri, e come sorgono tali obblighi? Le diverse teorie della giustizia rispondono in maniere diverse; saremo in condizioni migliori per decidere se sia più giusto arruolare i militari con la leva, oppure offrendo loro un salario, quando avremo esaminato, nei prossimi capitoli, il fondamento e la portata dei doveri civici. Intanto, riflettiamo su un'altra utilizzazione del mercato del lavoro che si presta a molte discussioni.

GRAVIDANZA A PAGAMENTO

William ed Elizabeth Stern erano una coppia di coniugi residenti a Tenafly (New Jersey), entrambi professionisti: lui biochimico, lei pediatra. Desideravano avere un figlio, ma la maternità avrebbe messo a repentaglio la vita di Elizabeth, che era affetta da sclerosi multipla. Si rivolsero quindi a un centro antisterilità che organizzava gravidanze "interinali", pubblicando annunci per trovare "madri supplenti", ossia donne disposte a portare a termine la gestazione di un bambino altrui, in cambio di un compenso in denaro.³¹

Una delle donne che avevano risposto agli annunci era Mary Beth Whitehead, madre ventinovenne di due figli, moglie di un netturbino. Nel febbraio 1985 William Stern e Mary Beth Whitehead firmarono un contratto in base al quale Mary Beth accettava di farsi inseminare artificialmente con lo sperma di William, di portare a termine la gravidanza e di cedere il neonato a William dopo il parto; accettava inoltre di rinunciare ai propri diritti come genitrice, in modo che Elizabeth Stern potesse adottare il bambino. Dal canto suo William accettava di corrispondere a Mary Beth un compenso di 10.000 dollari (da versare alla consegna) e di accollarsi le spese sanitarie (avrebbe anche versato al centro antisterilità una parcella di 7500 dollari per aver organizzato la transazione).

Dopo vari tentativi di inseminazione artificiale Mary Beth rimase incinta, e nel marzo 1986 partorì una bambina

che gli Stern, in vista dell'imminente adozione, chiamarono Melissa. Solo che Mary Beth Whitehead si rese conto che non sarebbe riuscita a separarsene e volle tenerla con sé, quindi fuggì in Florida con la neonata. Gli Stern ottennero però un mandato dal tribunale che le imponeva di restituirla; la polizia della Florida rintracciò la donna, la bambina fu consegnata agli Stern, e in un tribunale del New Jersey si cominciò a discutere la causa per l'affidamento.

Il giudice era chiamato a decidere se confermare o no l'esecuzione del contratto. Secondo voi quale sarebbe stata la decisione giusta? Per semplificare, limitiamoci al problema etico e lasciamo da parte gli aspetti giuridici (si dà il caso che nel New Jersey all'epoca non esistesse una legislazione in base alla quale i contratti di maternità suppletiva fossero ammessi o vietati): William Stern e Mary Beth Whitehead avevano firmato un contratto; dal punto di vista morale, era giusto pretenderne l'esecuzione?

L'argomento più forte a favore di una risposta affermativa è che un contratto è un contratto; due adulti consenzienti avevano sottoscritto un accordo volontario che prevedeva vantaggi per entrambi i contraenti: William Stern avrebbe ottenuto una figlia alla quale lo univa un legame genetico, Mary Beth Whitehead avrebbe guadagnato 10.000 dollari per nove mesi di lavoro.

Non si può negare che si trattasse di una transazione commerciale piuttosto inconsueta, e dunque forse si potrebbe esitare a imporle l'adempimento, in base a una di queste due motivazioni: in primo luogo, si potrebbe supporre che il consenso dato da una donna, di partorire un bambino e rinunciare a tenerlo in cambio di un compenso in denaro, possa non essere stato pienamente informato; siamo sicuri che una donna sarebbe stata in grado di prevedere il proprio stato d'animo, nel momento in cui si fosse trovata a dover cedere il neonato? Se non fosse in grado di farlo, si potrebbe sostenere che il consenso dato in un primo tempo sia stato falsato dal bisogno di denaro, oltre che da una insufficiente consapevolezza di quel che avrebbe significato separarsi dal proprio figlio. In secondo luogo, si potrebbe considerare che comprare e vendere bambini, o affittare la capacità riproduttiva di una donna, siano attività riprovevoli, perfino quando fosse accertato il libero consenso di entrambe le parti: si potrebbe sostenere che simili

pratiche trasformano i figli in prodotti mercantili e sfruttano le donne, trattando la gravidanza e il parto come attività a fini di lucro.

Il giudice Harvey R. Sorkow, chiamato a pronunciare la sentenza sul caso "Baby M" (il nome con cui divenne celebre) non trovò convincenti nessuna di queste due obiezioni,³² e decise che l'accordo dovesse essere reso esecutivo, in nome del principio dell'inviolabilità dei contratti: un contratto è un contratto, e la madre naturale non aveva il diritto di violarlo solo perché aveva cambiato idea.³³

Il giudice prese in considerazione entrambe le obiezioni, respingendo in primo luogo l'idea che nel sottoscrivere l'accordo Mary Beth non avesse esercitato la sua volontà in totale autonomia, che il suo consenso fosse in qualche modo imperfetto:

Nessuna delle due parti contraenti si trovava in una posizione di superiorità rispetto all'altra; ciascuna delle due possedeva ciò che all'altra mancava. È stato fissato un prezzo per il servizio che ciascuno dei contraenti si impegnava a rendere e si è raggiunto un accordo; nessuna delle due parti ha costretto l'altra; nessuna delle due possedeva una competenza specifica, tale da mettere l'altra in una situazione di inferiorità; nessuna delle due parti aveva un potere di contrattazione sproporzionato rispetto all'altra.³⁴

In secondo luogo, il giudice rifiutò il concetto che la maternità surrogata equivallesse a una compravendita di neonati, sentenziando che William Stern, il padre biologico, non aveva pagato Mary Beth Whitehead per comprare da lei un bambino, ma per svolgere il compito di portare a termine la gestazione della propria figlia: "Un padre non acquista il proprio figlio alla nascita: quel neonato è la sua progenie biologica, ha con lui un legame di parentela genetica. Il padre non può comprare quel che è già suo".³⁵ Dato che la neonata era stata concepita con lo sperma di William, era sua figlia fin da principio: così aveva ragionato il giudice. Quindi non si trattava affatto di una compravendita di bambini, perché la somma di 10.000 dollari andava a compensare un servizio (la gravidanza), non un prodotto (la bambina).

Quanto all'affermazione che la fornitura di un simile servizio equivale a uno sfruttamento delle donne, il giudi-

ce Sorkow non era d'accordo. A suo parere la gravidanza a pagamento si poteva accostare alla donazione di sperma a pagamento: poiché agli uomini è consentito vendere il proprio sperma, alle donne dovrebbe essere consentito mettere in vendita le proprie facoltà riproduttive: "Se un uomo può mettere a disposizione i mezzi per procreare, allo stesso modo dovrebbe essere consentito che lo faccia una donna".³⁶ Affermare il contrario, dichiarò il giudice, sarebbe come negare alle donne la stessa tutela che è prevista dalla legge per gli uomini.

Mary Beth Whitehead fece appello alla Corte suprema del New Jersey, il cui collegio giudicante, all'unanimità, emise un verdetto opposto a quello del giudice Sorkow, dichiarando non valido il contratto di maternità suppletiva.³⁷ La corte assegnò la custodia di "Baby M" a William Stern, nella convinzione di proteggere meglio gli interessi della bambina; contratto a parte, i giudici ritennero che gli Stern sarebbero stati più idonei ad allevare Melissa, ma restituirono a Mary Beth Whitehead il titolo di madre, invitando i tribunali competenti ad attribuirle opportuni diritti di visita.

Il dispositivo della sentenza fu steso dal presidente della corte, Robert Wilentz, che dichiarò non valido il contratto di maternità suppletiva sostenendo che non era stato firmato volontariamente e che equivaleva alla compravendita di bambini.

Prima di tutto, c'era un difetto nel consenso. Mary Beth non aveva espresso un assenso davvero volontario a portare a termine una gravidanza cedendo il bambino alla nascita, perché non c'era completezza di informazione:

In base al contratto, la madre naturale si impegna irrevocabilmente prima di aver potuto conoscere la forza del legame affettivo che si instaura con il neonato; non può mai prendere una decisione del tutto volontaria e informata, perché è evidente che ogni decisione presa prima della nascita del bambino non sarà informata, nel senso più importante del termine.³⁸

Dopo che il bambino è nato la madre sarà in condizioni migliori per compiere una scelta informata, ma a quel punto la sua decisione non sarà libera, bensì condizionata dalla "minaccia di una causa legale e dalla prospettiva dei 10.000 dollari di compenso", che la renderanno "non in tutto e per

tutto volontaria".³⁹ Inoltre, il bisogno di denaro accresce la probabilità che una donna povera "scelga" di svolgere un servizio di madre supplente a vantaggio di una donna ricca, piuttosto che il contrario; secondo il giudice Wilentz anche questo aspetto mette in discussione il carattere volontario di simili accordi: "Dubitiamo che le coppie sterili con un reddito basso possano trovare madri suppletive appartenenti ai ceti che godono di un reddito più alto".⁴⁰

Un motivo di nullità del contratto, dunque, era il vizio di consenso; ma Wilentz ne cita anche un secondo, più fondamentale:

Lasciando da parte la questione di quanto possa essere stato pressante il suo bisogno di denaro, e quanto approfondita la sua comprensione delle conseguenze, la nostra opinione è che il suo consenso non abbia nessuna rilevanza: in una società civile vi sono cose che il denaro non può comprare.⁴¹

La maternità surrogata a pagamento equivale alla compravendita di bambini, afferma Wilentz, una pratica che non è giusta, per quanto possa essere volontaria. Il giudice respinge la tesi secondo cui il compenso si riferisce al servizio di supplenza nella gestazione e non alla consegna del neonato: in base al contratto, i 10.000 dollari erano pagabili solo con la cessione della custodia e con la rinuncia di Mary Beth ai suoi diritti di genitrice.

Abbiamo qui la vendita di una bambina, o almeno, nel migliore dei casi, la vendita dei diritti di una madre sulla sua bambina, dove l'unica attenuante è data dal fatto che uno degli acquirenti è il padre [...]. [Un] intermediario caldeggia la vendita, per motivi di lucro. Qualunque sia il grado di idealismo che può aver animato le parti implicate, è il movente del profitto a prevalere nella transazione, a compenetrarla e in ultima analisi a dominarla.⁴²

I CONTRATTI DI GRAVIDANZA SURROGATA E LA GIUSTIZIA

Chi era nel giusto, dunque, nella causa di "Baby M": il primo tribunale, che aveva sentenziato che l'accordo doveva essere attuato, o l'alta corte che lo aveva invalidato? Per poter rispondere dobbiamo valutare la forza morale dei

contratti e le due obiezioni opposte a un contratto di gravidanza surrogata.

La tesi a favore della validità di questo contratto poggia sulle due teorie di giustizia che abbiamo preso in considerazione fino adesso: il libertarismo e l'utilitarismo. Secondo i libertari, un contratto dev'essere applicato in quanto in esso si riflette la libertà di scelta: confermare la validità di una transazione conclusa da due adulti consenzienti equivale a rispettarne la libertà. La tesi degli utilitaristi è che i contratti promuovono il benessere generale: se entrambe le parti hanno accettato di accordarsi su un'operazione, entrambe devono ricavare dall'accordo qualche vantaggio, considerarlo una fonte di felicità, altrimenti non l'avrebbero concluso. Perciò, a meno che non si possa dimostrare che i contraenti limitano l'utilità di qualcun altro (e in misura maggiore di quanto loro stessi siano avvantaggiati), le transazioni consistenti in uno scambio vantaggioso per entrambe le parti – compresi i contratti di gravidanza surrogata – devono essere attuate.

E le obiezioni? Fino a che punto sono convincenti?

Obiezione n. 1: il vizio del consenso

La prima obiezione – se il consenso dato da Mary Beth Whitehead fosse o no davvero volontario – solleva il problema delle condizioni in cui le persone compiono le loro scelte; afferma che possiamo esercitare una libertà di scelta solo quando non siamo soggetti a indebite pressioni (poniamo, quella del bisogno di denaro) e quando siamo ragionevolmente ben informati sulle alternative. Si può discutere in che cosa consistano per l'esattezza le indebite pressioni o l'assenza di consenso informato, ma il punto di queste discussioni è stabilire quando un accordo che si presume volontario lo sia davvero, e quando no. Questo punto aveva un ruolo di primissimo piano nel caso di "Baby M", così come ce l'ha nei dibattiti a proposito dell'esercito di volontari.

Prendendo le distanze dai casi giudiziari, merita osservare che la discussione circa le condizioni contestuali necessarie per assicurare la pienezza del consenso è in realtà una lite in famiglia, un dissidio interno a uno dei tre modi di considerare la giustizia presi in esame in questo libro: quello se-

condo il quale si ha giustizia quando si rispetta la libertà. Come abbiamo già visto, uno dei componenti di questa famiglia è il pensiero libertario, secondo il quale la giustizia richiede di rispettare qualsiasi scelta che non comporti la violazione di un diritto altrui. Altre teorie, in base alle quali la giustizia è rispetto della libertà, prevedono alcune restrizioni sulle condizioni della scelta: affermano cioè – come il giudice Wilentz nella sentenza sul caso di "Baby M" – che le scelte compiute sotto pressione, o in mancanza di un consenso informato, non sono davvero volontarie. Avremo migliori strumenti per valutare questo dibattito quando passeremo alla filosofia politica di John Rawls, il quale, pur appartenendo al campo dei fautori della libertà, rifiuta il concetto di giustizia adottato dai libertari.

Obiezione n. 2: lo svilimento e i beni superiori

Che dire della seconda obiezione ai contratti di gravidanza surrogata, quella secondo cui esistono cose che non possono in nessun caso essere comprate e vendute per denaro, e tra queste, i neonati e le funzioni riproduttive delle donne? Che cosa c'è di male, esattamente, nel comprare e vendere queste cose? La risposta più convincente è che trattare i neonati e la gravidanza come merce li svilisce, non attribuisce loro il giusto valore.

A questa risposta è sottesa un'idea dalle conseguenze importanti: il giusto valore di merci e di pratiche della vita associata non dipende solo da noi. A determinate merci e azioni corrispondono forme di valutazione appropriate; nel caso dei prodotti industriali, come le automobili e i tostapane, il modo corretto per apprezzarli è usarli, oppure fabbricarli e venderli per ricavarne un profitto, ma sarebbe un errore trattare tutte le cose come se fossero merci. Per esempio sarebbe sbagliato trattare gli esseri umani come cose da comprare e vendere, e questo perché gli esseri umani sono persone che meritano rispetto, non oggetti da usare: il rispetto e l'utilizzo sono due modalità diverse con cui si dà valore alle cose.

Elizabeth Anderson, una studiosa di filosofia morale dei nostri giorni, applica una versione di quest'argomentazione al dibattito sulla gravidanza surrogata, sostenendo che que-

sto genere di contratti svilisce i bambini e il travaglio delle donne, trattandoli come se fossero merce.⁴³ Secondo il suo pensiero, si "svilisce" un oggetto se lo si tratta "secondo una modalità di valutazione inferiore a quella che gli è propria. Noi non ci limitiamo ad apprezzare le cose 'di più' o 'di meno', ma anche in forme qualitativamente superiori e inferiori; amare o rispettare una persona significa apprezzarla in modo più elevato di come si farebbe limitandosi a usarla [...]. La gestazione suppletiva a pagamento svilisce i bambini nella misura in cui li tratta come prodotti industriali".⁴⁴ Li usa come strumenti del profitto anziché averne cura come persone degne di amore e di attenzione.

Secondo Anderson la maternità surrogata svilisce anche le donne, in quanto tratta il loro corpo come una fabbrica, e le paga perché non entrino in rapporto con i bambini che partoriscono; sostituisce "le norme della genitorialità, che di solito regolano la pratica della gestazione dei figli, con le norme dell'economia che regolano la produzione ordinaria". La filosofa scrive che la pretesa di obbligare la madre supplente a "reprimere ogni impulso di amore materno verso il bambino" fa sì che i contratti di gravidanza suppletiva "trasformino il travaglio del parto in una forma di lavoro alienato".⁴⁵

Nel contratto di gestazione surrogata, [la madre naturale] accetta di non costituire né di cercare di costituire un rapporto madre-figlio con la sua prole. Il suo diventa un lavoro alienato, dal momento in cui si impegna a distoglierlo dal fine che le pratiche sociali della gravidanza giustamente sono volte a conseguire: un legame affettivo con il proprio figlio.⁴⁶

Centrale nella tesi di Anderson è il concetto che esistono beni di natura differente; perciò è un errore dare a tutti i beni lo stesso valore, di strumenti per conseguire un profitto o di oggetti d'uso. Se questo concetto è giusto, spiega come mai vi sono cose che il denaro non dovrebbe comprare.

L'argomentazione di Anderson inoltre serve a mettere in discussione l'utilitarismo. Se la giustizia mira semplicemente ad aumentare quanto più possibile il piacere rispetto al dolore, abbiamo bisogno di un modo unico e uniforme con cui soppesare e valutare tutti i beni e il piacere o il dolore che possono procurarci; appunto a questo scopo Ben-

tham aveva inventato il concetto dell'utilità. Anderson, però, sostiene che valutare le cose in base all'utilità (o al denaro) svilisce quei beni e quelle pratiche sociali – compresi i bambini, la gravidanza, la funzione genitoriale – che trovano la loro corretta valutazione solo quando si adottano norme superiori.

Ma quali sono queste norme superiori, come possiamo capire quali sono le modalità di valutazione adeguate ai vari beni e alle varie pratiche della vita associata? Un primo modo di affrontare la questione parte dall'idea di libertà: dato che noi esseri umani siamo capaci di libertà, non dovremmo essere usati come oggetti, ma trattati con dignità e rispetto. È una impostazione che sottolinea la distinzione fra le persone (meritevoli di rispetto) e i meri oggetti (passibili di uso) facendone l'elemento fondamentale dell'etica; il suo massimo sostenitore è Immanuel Kant, come vedremo nel prossimo capitolo.

Un'altra maniera di affrontare le norme superiori parte dall'idea che il modo giusto di valutare i beni e le pratiche sociali dipende dalle intenzioni e dagli obiettivi a cui tali pratiche sono rivolte; ricordiamo che nel respingere la gravidanza surrogata Anderson afferma che "le pratiche sociali della gravidanza [...] sono volte a conseguire" un determinato fine, quello di creare un legame affettivo tra la madre e il proprio bambino. Un contratto in virtù del quale la madre si impegna a non far nascere tale legame è degradante perché la distoglie da questa finalità, e sostituisce una "norma della genitorialità" con una "norma della produzione commerciale". L'idea che per identificare le norme appropriate alle diverse pratiche della vita associata dobbiamo cercare di individuare la finalità, o l'intenzione, che caratterizzano tali pratiche, costituisce il nucleo centrale della teoria della giustizia di Aristotele; in uno dei prossimi capitoli prenderemo in esame la sua impostazione.

Finché non avremo studiato queste teorie dell'etica e della giustizia, non potremo determinare con precisione quali merci e quali pratiche della vita associata debbano essere governate dai mercati, e proprio la controversia sulla gravidanza suppletiva, così come la discussione a proposito dell'esercito di volontari, permette di farci un'idea della posta in gioco.

GRAVIDANZA IN AFFITTO

Melissa Stern, un tempo nota come "Baby M" si è laureata di recente all'università George Washington, specializzandosi in religione.⁴⁷ Benché siano passati oltre vent'anni dalla battaglia legale combattuta nei tribunali del New Jersey per ottenere la sua custodia, prosegue comunque il dibattito sulla gestazione surrogata. È illegale praticarla per denaro in molti paesi europei; invece negli Stati Uniti è stata legalizzata in più di una dozzina di stati, anche se in altri la posizione legale non è ancora ben definita.⁴⁸

Da quando sono state introdotte nuove tecniche di riproduzione assistita la situazione economica della gravidanza surrogata si è modificata, rendendo sotto certi aspetti più acuto il dilemma etico che essa presenta. Quando Mary Beth Whitehead aveva accettato di essere pagata per portare a termine la gestazione di un bambino, aveva messo a disposizione sia l'utero, sia l'ovulo, ed era quindi diventata la madre biologica del feto; ma con l'avvento della fecondazione *in vitro* (IVF) diventa possibile che una donna fornisca l'ovulo e che sia un'altra donna a farlo maturare nel proprio grembo. Deborah Spar, titolare della cattedra di economia aziendale nella Harvard Business School, ha analizzato i vantaggi commerciali della nuova forma di gravidanza surrogata⁴⁹; nel passato, chi stringeva un contratto con una *madre surrogata* "in sostanza acquistava un ovulo munito di utero, il tutto in una singola confezione", mentre oggi si possono acquistare "l'ovulo da un soggetto (che in molti casi può anche essere la futura madre) e l'utero da un altro".⁵⁰

Come spiega Deborah Spar, questo "spezzettamento" della catena di produzione ha portato a una dilatazione del mercato della gravidanza surrogata⁵¹: "Con l'eliminazione del nesso che nel passato assicurava un collegamento tra l'ovulo, l'utero e la madre, nella gestazione surrogata [si sono] ridotti i rischi legali ed emotivi tipici di questa pratica nella sua forma tradizionale, permettendo la fioritura di un nuovo mercato". Oggi gli intermediari presenti nei casi di gravidanza surrogata, "non più costretti dalla confezione unica di 'ovulo più utero'", sono "più selettivi" nella scelta delle madri supplenti: "cercano ovuli dotati di specifici tratti genetici e uteri appartenenti a donne dalla personalità particolare".⁵² I futuri genitori non devono più preoccupar-

si delle caratteristiche genetiche della donna alla quale affidano la gestazione del loro figlio, "perché procurano di assicurarsele da altre fonti"⁵³:

A loro non importa quale aspetto abbia [la madre putativa], e non hanno più così forti timori che possa pretendere di tenere con sé il bambino una volta nato, e neppure che i tribunali siano propensi a emettere sentenze in suo favore. L'unica cosa di cui davvero hanno bisogno è una donna sana, disposta a sobbarcarsi una gravidanza e a seguire determinati comportamenti - niente alcolici, niente fumo, niente droghe - durante il suo svolgimento.⁵⁴

La supplenza gestazionale ha accresciuto il numero delle possibili madri sostitutive, ma anche la domanda è cresciuta. Oggi le donne disposte a prestarsi per una gestazione surrogata ricevono dai venti ai venticinquemila dollari per ogni gravidanza; il costo dell'intera operazione (comprese le spese sanitarie e legali) si aggira di solito intorno ai 75-80.000 dollari.

Con un livello di spesa così alto, non stupisce che i futuri genitori abbiano cominciato a cercare soluzioni che permettano un risparmio. Come avviene con altri prodotti e servizi in una economia globale, ai nostri giorni anche la gravidanza a pagamento viene appaltata a fornitrici a basso costo; nel 2002 l'India ha legalizzato la supplenza gestazionale a pagamento, nella speranza di attirare clienti dall'estero.⁵⁵

Forse entro breve tempo la città di Anand, nell'India occidentale, potrebbe diventare per le gravidanze a pagamento quel che Bangalore è diventato per i call center: nel 2008 erano più di cinquanta le donne di questa città che si erano sobbarcate una gestazione per conto di coppie residenti negli Stati Uniti, a Taiwan, in Gran Bretagna e altrove.⁵⁶ Una clinica di Anand serve come residenza collettiva, corredata di cameriere, cuochi e medici, per quindici donne gravide che svolgono il ruolo di madri supplenti per clienti di tutto il mondo.⁵⁷ Queste donne guadagnano cifre tra i 4500 e i 7500 dollari, spesso più di quanto potrebbero sperare di procurarsi in una quindicina d'anni con altri mezzi, e possono così comprare una casa o pagare le scuole per i propri figli.⁵⁸ Quanto agli aspiranti genitori, per loro la soluzione

di Anand è un vero affare: con circa 25.000 dollari (in cui sono comprese le spese sanitarie, il compenso per la madre supplente, il biglietto andata e ritorno in aereo, le spese di albergo per due viaggi) vanno a spendere circa un terzo di quel che dovrebbero pagare negli Stati Uniti per una gestazione surrogata.⁵⁹

Alcuni sostengono che la gestazione surrogata come la si pratica oggi è eticamente meno problematica, meno grave dell'accordo da cui ebbe origine il caso di "Baby M": la loro tesi è che, dal momento che la madre supplente non fornisce l'ovulo, ma si limita a mettere a disposizione l'utero e la fatica della gravidanza, il neonato non è geneticamente suo figlio; secondo questo modo di vedere, non c'è nessuna vendita di bambini, ed è meno probabile che il diritto a reclamare il neonato sia messo in discussione.

Ma la gestazione surrogata non risolve il problema etico; forse è vero che le gestanti surrogate possono avere un legame meno stretto con il feto che portano in grembo fino al parto, rispetto a quelle che fornivano anche l'ovulo, ma spezzettare la funzione materna in tre parti (genitrice adottiva, donatrice dell'ovulo, gestante supplente), anziché soltanto in due, non risolve il problema di chi sia a poter vantare maggiori diritti sul neonato.

Anzi, la possibilità della gravidanza in affitto, dovuta in parte alla IVF, serve a delineare con maggior chiarezza i problemi etici impliciti nella situazione. I considerevoli risparmi di spesa ottenuti dagli aspiranti genitori, e gli immensi vantaggi economici, rispetto al livello locale dei salari, che le madri supplenti indiane riescono a procurarsi con questa pratica, ci obbligano a riconoscere che appaltare la gestazione può servire ad accrescere il benessere generale: quindi, da un punto di vista utilitaristico è difficile mettere in discussione l'avvento della gravidanza a pagamento come industria a livello globale.

Ma con la diffusione globale della gestazione in affitto, si accentuano anche gli aspetti drammatici legati a questa pratica. Suman Dodia, una donna indiana ventiseienne che aveva portato avanti una gravidanza per conto di una coppia di coniugi inglesi, in precedenza aveva un impiego di cameriera con uno stipendio mensile di 25 dollari; per lei la prospettiva di guadagnarne 4500 per un lavoro di nove mesi doveva essere stata quasi una tentazione irresistibile.⁶⁰ Il

suo ruolo come gestante supplente assume un risalto tutto particolare se si considera che aveva partorito i suoi tre figli senza aver mai visto un medico: parlando della gestazione a pagamento, Suman dice: "Sto molto più attenta adesso di quando aspettavo i miei, di figli".⁶¹ Sono evidenti i vantaggi economici che le sono venuti dalla scelta di assumere l'incarico di una gravidanza in affitto, ma non è così sicuro che possiamo chiamarla una scelta libera. Per di più, la creazione di una industria su scala mondiale della gestazione dietro compenso – che nei paesi poveri diventa né più né meno che una scelta politica deliberata – accentua l'impressione che la gestazione surrogata sviscila le donne, strumentalizzando il loro corpo e le loro facoltà riproduttive.

È difficile immaginare due attività umane più differenti di queste: partorire figli e combattere una guerra. Eppure le gestanti surrogate in India e il soldato stipendiato da Andrew Carnegie per prendere il suo posto al fronte nella guerra civile americana hanno qualche cosa in comune. Se si riflette a fondo sulle ragioni e i torti delle rispettive situazioni ci si trova ad affrontare due delle questioni su cui si dividono le concezioni della giustizia: fino a che punto sono libere le scelte che facciamo nel libero mercato? E vi sono certe virtù, certi beni superiori, che i mercati non possono onorare e il denaro non può comprare?

5. Quel che conta è l'intenzione: Immanuel Kant

Se credete nell'universalità dei diritti umani, è probabile che non siate degli utilitaristi; se tutti gli esseri umani sono degni di rispetto, indipendentemente da chi sono o dove vivono, significa che non è giusto trattarli come puri e semplici strumenti della felicità collettiva (ricordate la storia del bambino denutrito che languisce nel sotterraneo, garantendo così l'esistenza della "città della felicità"?).

È possibile che siate dei difensori dei diritti umani perché siete convinti che, a lungo andare, rispettarli significa accrescere al massimo l'utilità generale; ma in quel caso, la ragione per cui li difendete non è il rispetto verso la persona titolare di quei diritti, ma la volontà di far sì che le cose vadano meglio per tutti. Una cosa è condannare la situazione del bambino maltrattato perché riduce l'utilità complessiva, un'altra è condannarla in quanto male morale in sé, in quanto ingiustizia verso il bambino.

Se i diritti non sono fondati sull'utilità, qual è il loro fondamento etico? I libertari hanno una possibile risposta: non si dovrebbero usare le persone come puri mezzi per assicurare il benessere degli altri, perché così facendo si viola il diritto fondamentale della proprietà su se stessi; la mia vita, il mio lavoro, la mia persona appartengono a me e a me soltanto: non sono a disposizione della società nel suo complesso.

Come abbiamo visto, però, se applicata con coerenza, l'idea della proprietà di sé implica conseguenze tali da poter essere apprezzate soltanto da un ardente libertario: un mercato del tutto privo di vincoli e senza reti di sicurezza per

chi rimane indietro; uno "stato minimo" che elimina la maggior parte dei provvedimenti mirati ad alleviare le disparità e a promuovere il bene comune; un'esaltazione del consenso così totale da permettere ogni forma di violazione della dignità umana che abbia il benessere del soggetto medesimo, come il cannibalismo consensuale o il vendere se stessi come schiavi.

Perfino John Locke (1632-1704), il massimo teorico dei diritti di proprietà e dello "stato minimo", non afferma un diritto illimitato alla proprietà di se stessi, respingendo il concetto che si possa disporre della propria vita e della propria libertà in qualunque modo si voglia. Però la sua teoria dei diritti inalienabili chiama in causa Dio, e in tal modo pone un problema a quanti vogliono dare ai diritti umani un fondamento morale non derivante da presupposti religiosi.

LA TESI DI KANT A FAVORE DEI DIRITTI

Immanuel Kant (1724-1804) propone un'altra definizione dei doveri e dei diritti, una delle più incisive e influenti mai elaborate dai filosofi, che non si fonda sull'idea che noi siamo proprietari di noi stessi, né sull'affermazione che la nostra vita e la nostra libertà sono doni di Dio, ma sul principio che noi siamo esseri razionali, meritevoli di dignità e di rispetto.

Kant, che era nato nel 1724 a Königsberg, città della Prussia orientale (oggi Kaliningrad, in Russia), vi morì poco prima di compiere ottant'anni. La sua era una famiglia di posizione economica modesta (il padre era un sellaio); i genitori erano pietisti, appartenevano cioè a una comunità protestante che esaltava la religiosità interiore e la dedizione alle opere di bene.¹

Il giovane Kant si iscrisse sedicenne all'università di Königsberg e fu uno studente brillante. In seguito per qualche tempo trovò impiego come precettore, finché a trentun anni ottenne il primo incarico accademico, remunerato in proporzione al numero di studenti che frequentavano i suoi corsi. Era un professore apprezzato e solerte, che teneva una ventina di lezioni alla settimana su vari argomen-

ti: fra gli altri, metafisica, logica, etica, diritto, geografia, antropologia.

A cinquantasette anni, nel 1781, pubblicò il suo primo libro importante, la *Critica della ragion pura*, in cui metteva in dubbio la teoria della conoscenza legata all'empirismo di David Hume e John Locke. Quattro anni dopo usciva la *Fondazione della metafisica dei costumi*, il primo dei suoi numerosi studi sulla filosofia morale, che seguiva a cinque anni di distanza l'*Introduzione ai principi della morale e della legislazione* (1780) di Jeremy Bentham e sottoponeva l'utilitarismo a una critica devastante. La sua tesi era che l'etica non ha nulla a che vedere con l'accrescimento della felicità al massimo grado possibile, né con qualsiasi altro obiettivo, ma consiste nel rispettare le persone in quanto fini in sé.

La *Fondazione* di Kant, un testo pubblicato poco dopo la rivoluzione americana del 1776 e precedente di pochissimo quella francese del 1789, è in sintonia con lo spirito e lo spiccato impulso etico di questi movimenti. L'opera offre un validissimo fondamento a quelli che i rivoluzionari del diciottesimo secolo definivano come diritti dell'uomo, e noi, agli esordi del ventunesimo, chiamiamo diritti umani universali.

Gli scritti filosofici kantiani non sono una lettura leggera, ma se ancora non li avete affrontati, non lasciatevi spaventare; è uno sforzo che val la pena di fare, perché la posta in gioco è altissima. La *Fondazione* affronta un interrogativo imponente: qual è il principio supremo dell'etica? E mentre cerca di rispondere a questo, ne propone un altro di straordinaria importanza: che cos'è la libertà?

Da allora le risposte suggerite da Kant a queste domande occupano l'orizzonte della filosofia politica e morale, ma la rilevanza del suo ruolo nella storia della cultura non è l'unica ragione per interessarsi a lui. Per quanto a un primo approccio possa apparire scoraggiante, in effetti la filosofia kantiana ispira gran parte del pensiero contemporaneo sulla morale e sulla politica, anche se noi non ce ne rendiamo conto; quindi, cercare di comprendere Kant non è solo un esercizio filosofico, ma anche un modo per analizzare alcuni assunti cruciali impliciti nella nostra vita pubblica.

Il ruolo centrale che Kant riserva alla dignità umana si riflette sulle concezioni oggi prevalenti in materia di diritti umani universali; di più, la sua maniera di considerare la libertà influisce su molte nostre attuali discussioni sulla giusti-

zia. Nell'introduzione avevo descritto tre diverse maniere di concepire la giustizia. Secondo il pensiero utilitarista il modo per definirla, e per determinare la giusta decisione da prendere, è chiedersi che cosa potrà procurare il massimo del benessere, ovvero contribuirà alla felicità collettiva della società nel suo complesso. Un'altra impostazione mette in rapporto la giustizia con la libertà: fra coloro che seguono questa tendenza, i libertari affermano che la giusta distribuzione del reddito e della ricchezza è quella che si produce, qualunque essa sia, in seguito al libero scambio di beni e servizi in un mercato privo di qualsiasi vincolo; ogni regolamentazione del mercato, secondo la loro visione, è ingiusta perché viola la libertà di scelta dell'individuo. Una terza maniera di impostare il problema sostiene che la giustizia consiste nel dare alle persone ciò che esse meritano per le loro qualità morali, vale a dire distribuire i beni in modo da premiare e promuovere la virtù; come vedremo quando passeremo ad Aristotele (nel cap. 8), l'impostazione imperniata sulla virtù collega la giustizia alle riflessioni circa la vita buona.

Kant rifiuta la visione numero uno (accrescere il benessere al massimo) e la visione numero tre (promuovere la virtù): nessuna delle due, a suo parere, rispetta la libertà umana. Quindi sostiene energicamente la visione numero due, quella che ricollega giustizia ed etica alla libertà, ma la sua idea di libertà è esigente, va molto oltre la libertà di scelta esercitata nel comprare e vendere merci. Quella che di solito consideriamo la libertà del mercato, ossia la libertà di scelta del consumatore – sostiene Kant – non è vera libertà, perché riguarda semplicemente la soddisfazione di desideri che in origine non sono stati scelti da noi.

Arriveremo tra poco a discutere della concezione kantiana della libertà, una concezione più elevata di quelle correnti; prima però vediamo come mai, secondo il filosofo, gli utilitaristi sbagliano a vedere nella giustizia e nell'etica una questione legata al massimo accrescimento possibile della felicità.

IL PROBLEMA DELLA MASSIMA FELICITÀ

Kant respinge l'utilitarismo, sostenendo che nella misura in cui questa teoria fonda i diritti sul calcolo della linea

di condotta destinata a produrre la massima felicità assegna loro uno statuto particolarmente vulnerabile. C'è di più: cercare di ricavare dei principi morali dai desideri che ci capita di avere non è il modo corretto di pensare l'etica. Il semplice fatto che una cosa dia piacere a molti non la rende una cosa giusta; il puro e semplice fatto che una maggioranza – per quanto soverchiante – dia la sua approvazione – per quanto convinta – a una data legge, non fa di questa una legge giusta.

Secondo la tesi kantiana, la morale non può fondarsi su mere considerazioni empiriche, quali gli interessi, i bisogni, i desideri, le preferenze che le persone hanno in un qualsiasi momento. Kant sottolinea come questi fattori siano variabili e contingenti, e dunque ben poco adatti a dare fondamento a principi etici universalmente validi, come intendono essere i diritti umani. Ma il punto decisivo del suo ragionamento è che fondando i principi morali sulle preferenze e sui desideri – fosse pure il desiderio di felicità – si fraintende il senso stesso dell'etica. Il principio utilitaristico della felicità “non dà nessun contributo a fondare l'etica, dato che rendere felice un uomo è tutt'altra cosa dal renderlo buono, e renderlo prudente o astuto nella ricerca del proprio vantaggio è tutt'altra cosa che renderlo virtuoso”.² Fondare la morale sugli interessi e le preferenze ne distrugge la dignità: non ci insegna a distinguere il giusto dall'ingiusto, ma “solo a fare meglio i conti”.³

Se i nostri bisogni e desideri non sono un adeguato fondamento dell'etica, che cosa ci rimane? Dio è una risposta possibile, ma non è quella di Kant. Pur essendo un cristiano, Kant non accetta di fondarla sull'autorità divina, sostenendo invece che possiamo arrivare a concepire il principio supremo dell'etica attraverso l'esercizio di quella che chiama la “pura ragion pratica”. Per capire come, secondo il filosofo, possiamo riuscire ad arrivare, per vie razionali, fino alla legge morale, cercheremo ora di indagare la stretta connessione che Kant vede fra la nostra capacità di raziocinio e la nostra capacità di libertà.

La tesi kantiana è che ciascuna persona è degna di rispetto, non perché siamo proprietari di noi stessi, ma perché siamo esseri razionali, capaci di usare la ragione; siamo anche esseri autonomi, in grado di agire e scegliere liberamente.

Con questo il filosofo non intende dire che noi agiamo sempre razionalmente compiendo scelte autonome; a volte ci riusciamo, a volte no; quel che intende dire è solo che siamo capaci di raziocinio e capaci di libertà: una capacità che accomuna gli esseri umani in quanto tali.

Kant è pronto ad ammettere che la nostra capacità razionale non è l'unica che possediamo; abbiamo anche quella di sentire piacere e dolore. Il filosofo riconosce che siamo creature senzienti, oltre che raziocinanti, e con il termine “senzienti” intende dire che rispondiamo ai nostri sensi, alle nostre sensazioni. Bentham, quindi, aveva ragione, ma soltanto per metà: aveva ragione quando osservava che il piacere ci è gradito e il dolore ci è sgradito, ma aveva torto nell'affermare che piacere e dolore sono i nostri “supremi padroni”. Kant sostiene che in alcune circostanze è la ragione a governarci; e quando è la ragione a governare la nostra volontà, noi non siamo più guidati dal desiderio di ricercare il piacere e di evitare il dolore.

La nostra capacità di raziocinio si collega alla nostra capacità di libertà; prese insieme, queste doti ci caratterizzano, ci distinguono dall'esistenza puramente animale. Fanno di noi qualcosa di più che pure e semplici creature soggette ai loro appetiti.

CHE COS'È LA LIBERTÀ?

Per comprendere la filosofia morale di Kant dobbiamo capire che cosa egli intende per “libertà”. Noi spesso pensiamo che la libertà sia un'assenza di impedimenti a fare quel che vogliamo: Kant non è d'accordo, ne ha una concezione più pressante, più esigente.

Ecco il suo ragionamento: quando noi, al pari degli animali, ricerchiamo il piacere o ci adoperiamo per evitare il dolore, in realtà non agiamo liberamente, ma in quanto schiavi dei nostri appetiti e desideri. Perché? Perché ogni volta che cerchiamo di soddisfare i nostri desideri, tutto quel che facciamo è di cercare di soddisfare un fine preesistente, esterno a noi: faccio una certa cosa per soddisfare la mia fame, un'altra per placare la mia sete.

Supponiamo che io stia cercando di decidere che gelato ordinare: devo chiedere cioccolato, crema o torroncino?

Forse a me sembra di esercitare la mia libertà di scelta, ma in realtà sto cercando di immaginare quale gusto corrisponderà meglio alle mie preferenze, preferenze che non ho affatto scelto io, in origine. Kant non dice che soddisfare le nostre preferenze non sia giusto, ma vuole sottolineare come, nel farlo, non si agisca liberamente, bensì secondo una determinazione che ci viene da fuori: in fondo, non sono stato io a scegliere di avere un debole per il gelato al torroncino piuttosto che per quello alla crema, ce l'ho e basta.

Qualche anno fa, la Sprite aveva questo slogan pubblicitario: "Obbedite alla vostra sete", uno slogan che conteneva (certo inavvertitamente) un'intuizione kantiana: quando allungo la mano per prendere una lattina di Sprite (o una Pepsi, o una Coca), non agisco liberamente. Non faccio che reagire a un desiderio che non ho scelto, non faccio che obbedire alla mia sete.

Spesso si discute se sul nostro comportamento incida maggiormente la natura o la cultura. Il desiderio di una Sprite (o di un'altra bibita zuccherata) è iscritto nei geni o indotto dalla pubblicità? Per Kant è una contrapposizione priva di qualsiasi rilevanza. Ogni volta che il mio comportamento è determinato – sia per ragioni biologiche che per un condizionamento sociale – quel comportamento non è davvero libero; agire liberamente, secondo Kant, significa agire in modo autonomo, e agire in modo autonomo è agire secondo una legge che io detto a me stesso, non in base ai termini prescritti dalla natura o dalla convenzione sociale.

Uno dei modi per capire che cosa intende Kant per *agire in modo autonomo* è mettere a confronto l'autonomia con il suo opposto. Per cogliere il senso di questa contrapposizione, il filosofo inventa una parola nuova: *eteronomia*. Un'azione compiuta in modo eteronomo è compiuta seguendo determinazioni che vengono da fuori, ed ecco un esempio: quando ci sfugge di mano, la palla da biliardo cade sul pavimento; mentre cade, la palla non agisce liberamente: il suo moto è governato dalle leggi naturali, in questo caso la forza di gravità.

Supponiamo che io cada (o sia spinto giù) dall'Empire State Building: vedendomi precipitare a terra, nessuno direbbe che agisco liberamente; il mio moto sarebbe governato dalla legge di gravità, come quello della palla da biliardo.

Supponiamo adesso che io atterri addosso a un'altra

persona, uccidendola; non sarei affatto moralmente responsabile per quella morte sfortunata, non più di quanto lo sarebbe la palla da biliardo se, cadendo da una grande altezza, colpisse qualcuno alla testa. In nessuno dei due casi l'oggetto che cade – che sia io, o la palla da biliardo – agisce liberamente; in entrambi i casi è un oggetto governato dalla forza di gravità, e siccome non c'è autonomia, non può esserci responsabilità morale.

Ecco dunque il collegamento fra la libertà in quanto autonomia e l'idea kantiana dell'etica. Agire liberamente non è scegliere il mezzo migliore per raggiungere un dato fine, ma scegliere il fine stesso, per le sue stesse virtù: una scelta che gli esseri umani possono fare, mentre le palle da biliardo (e quasi tutti gli animali) non possono.

LE PERSONE E LE COSE

Sono le tre di notte. Il vostro compagno di stanza al college vi chiede come mai siete ancora svegli a meditare sui dilemmi morali riguardanti i tram lanciati a precipizio sulle rotaie. Voi rispondete:

"Per fare un buon esame scritto a Etica 101".

"Ma perché vuoi che il tuo scritto vada bene?" chiede il vostro compagno di stanza.

"Per avere un buon voto."

"Ma perché è importante un buon voto?"

"Per trovare un lavoro in una banca d'affari."

"Ma perché vuoi lavorare in una banca d'affari?"

"Per diventare un gestore di fondi speculativi, prima o poi."

"Ma perché vuol fare il gestore di fondi speculativi?"

"Per mangiare spesso l'aragosta, che mi piace. In fondo, sono una creatura senziente. A pensarci bene, *ecco perché* sono qui ancora sveglio in piena notte, a ragionare sui tram in corsa fuori controllo!"

Abbiamo qui un esempio di quella che Kant chiamerebbe "determinazione eteronoma": fare qualcosa per amore di qualcos'altro, che si fa per amore di qualcos'altro ancora e così via. Quando agiamo in modo eteronomo, la nostra azione segue obiettivi esterni; diventiamo strumenti, e non autori, dei fini che perseguiamo.

Il concetto kantiano di autonomia è in netta contrapposizione con tutto questo: quando noi agiamo in modo autonomo, secondo una norma dettata da noi stessi, facciamo qualcosa a cui teniamo in sé e per sé, il cui fine è in se stesso; non siamo più strumenti di obiettivi dati al di fuori di noi. È questa capacità di agire in autonomia a dare alla vita umana la sua specifica dignità, a contrassegnare la differenza fra le persone e le cose.

Per Kant rispettare la dignità umana significa trattare le persone come fini in se stesse. Ecco perché non è giusto usare le persone in nome del benessere generale, come fa l'utilitarismo: scaraventare il passante sulle rotaie per bloccare il tram significa far uso di lui come di un mezzo, e dunque non rispettarlo in quanto fine in sé. Un utilitarista illuminato (per esempio Stuart Mill) forse rifiuterebbe di spingerlo di sotto, perché si preoccuperebbe degli effetti secondari, che a lungo andare porterebbero una diminuzione dell'utilità (per esempio, la gente comincerebbe ad aver paura di stare sui cavalcavia ecc.). Secondo Kant, però, questa non sarebbe la ragione giusta per evitare di dargli una spinta, perché continuerebbe a trattare l'eventuale vittima come strumento, come oggetto, come puro e semplice mezzo per assicurare la felicità ad altri; in questo modo lo si lascerebbe vivere non per amor suo, ma solo perché il resto delle persone possa percorrere i ponti senza la minima titubanza.

Così nasce la questione di che cosa conferisca valore morale a un'azione. In questo modo passiamo dall'idea che Kant ha della libertà, particolarmente esigente, al suo concetto di etica, non meno esigente.

CHE COSA È MORALE? CERCATE IL MOVENTE

Secondo Kant, il valore morale di un'azione non è dato dalle conseguenze che ne scaturiscono, ma dall'intenzione con cui si compie quell'azione. Quel che conta è il movente, e dev'essere un movente di un particolare genere; quel che conta è fare la scelta giusta perché è giusta, e non per una qualche motivazione ulteriore.

“La buona volontà è buona non per quel che produce o realizza” scrive Kant; è buona in sé, che riesca o no a prevalere: “Anche se [...] questa volontà fosse del tutto priva del

potere di realizzare i suoi intendimenti; se nonostante il massimo sforzo non riuscisse tuttavia a realizzare nulla [...] anche in quel caso risplenderebbe come una gemma per virtù propria, come una cosa che ha pieno valore in se stessa”.⁴

Perché una qualsiasi azione sia eticamente buona, “non è sufficiente che sia *conforme* alla legge morale, occorre anche che sia compiuta in nome della legge morale”.⁵ E il movente che conferisce valore etico a un'azione è il movente del dovere, ossia, secondo il pensiero kantiano, fare quel che è giusto per la ragione giusta.

Quando afferma che solo la motivazione del dovere conferisce valore morale a un atto, Kant non spiega ancora quali siano i nostri specifici doveri, non ci dice che cosa impone il supremo principio dell'etica. Semplicemente osserva che, quando soppesiamo il valore morale di un'azione, stiamo valutando il movente che ci induce a compierla, non le conseguenze che ne scaturiscono.⁶

Se il nostro agire è dettato da un movente diverso dal dovere, come per esempio l'interesse personale, non avrà alcun valore etico. Questo è vero, secondo il pensiero kantiano, non solo per l'interesse personale, ma per qualsiasi sorta di tendenza volta a soddisfare i nostri bisogni, desideri, preferenze, appetiti: Kant contrappone tutti questi moventi – li chiama “moventi di inclinazione” – a quello del dovere, per affermare con insistenza che solo gli atti compiuti perché motivati dal dovere hanno valore morale.

Il bottegaio calcolatore e il Better Business Bureau

Per sottolineare la differenza fra il dovere e l'inclinazione, Kant propone numerosi esempi: il primo riguarda un bottegaio avveduto. Un cliente poco esperto – poniamo, un bambino – entra a comprare una pagnotta in una bottega di alimentari. Il negoziante potrebbe fargli pagare un sovrapprezzo – un prezzo superiore a quello abituale per una pagnotta – e il bambino non se ne renderebbe conto; d'altro canto capisce che se qualcuno si accorgesse che si è approfittato così del suo piccolo cliente, la voce si diffonderebbe e i suoi affari potrebbero soffrirne. Perciò decide di non chiedere una cifra maggiorata e fa pagare al bambino il prezzo consueto. Dunque il bottegaio ha fatto quel che è giusto, ma

non per il giusto motivo. L'unica ragione per cui si è comportato in modo corretto con il bambino è stata la volontà di proteggere la propria reputazione, e dunque ha agito onestamente solo per il proprio interesse: la sua azione non ha valore morale.⁷

Si potrebbe riconoscere un parallelo moderno con il prudente bottegaio kantiano nella campagna lanciata dal Better Business Bureau di New York, una rete di società riunite allo scopo di promuovere la correttezza e la trasparenza nelle transazioni economiche, così da giustificare la fiducia dei consumatori nei meccanismi del mercato. Quando vuole ottenere nuove adesioni, di tanto in tanto il BBB pubblica sul "New York Times" un annuncio a tutta pagina intitolato "L'onestà è la politica migliore. È anche quella che rende di più". Leggendo il testo non è possibile avere dubbi circa il movente a cui gli inserzionisti si richiamano:

L'onestà. È la voce più importante fra gli attivi di bilancio, perché quando la materia del commercio è la verità, la chiarezza, il giusto valore, non è possibile non prosperare. Ed è con questo fine [che] noi sosteniamo il Better Business Bureau. Unitevi a noi. E ne ricaverete un profitto.

Kant non condannerebbe il Better Business Bureau, perché promuovere l'onestà nella gestione degli affari è un obiettivo lodevole. Ma c'è una significativa differenza morale fra il promuovere l'onestà per se stessa e promuoverla in nome dell'utile di esercizio: la prima è una posizione di principio, la seconda è una scelta di prudenza. Kant sostiene che solo la posizione di principio corrisponde al movente del dovere, l'unico che possa conferire valore morale a un'azione.

Oppure provate a riflettere su questo esempio: alcuni anni or sono, l'università del Maryland cercò di contrastare una tendenza diffusa a commettere frodi nelle prove d'esame, invitando gli studenti a sottoscrivere un impegno a comportarsi correttamente, e a titolo d'incoraggiamento offrì a chi lo avesse firmato una tessera che assicurava sconti fra il 10 e il 25 per cento sugli acquisti nei negozi locali.⁸ Nessuno può sapere quanti studenti abbiano promesso di non imbrogliare pur di pagare meno le consumazioni nella più vicina pizzeria, ma la maggior parte di noi converrebbe

che un'onestà comprata è priva di valore morale (può darsi che gli sconti fossero serviti a ridurre l'incidenza delle frodi, o può darsi di no; ma la questione etica è se l'onestà motivata dal desiderio di ottenere uno sconto o una compensazione in denaro abbia o no un valore morale. Kant risponderrebbe di no).

Queste situazioni fanno risaltare la plausibilità della tesi kantiana, secondo cui è soltanto il movente del dovere – fare una cosa perché è giusta, non perché è utile o conveniente – a conferire valore morale a un'azione. Ma altri due esempi serviranno a mettere in luce un aspetto più profondo della tesi stessa.

Rimanere in vita

Il primo esempio riguarda il dovere secondo la visione di Kant di conservare la propria vita. Dato che nella maggior parte dei casi le persone hanno una forte propensione a continuare a vivere, è un dovere che entra in gioco raramente. Quasi sempre, quindi, le precauzioni che prendiamo per conservare la nostra vita non hanno un contenuto morale: allacciare le cinture di sicurezza e tenere a bada il livello di colesterolo sono comportamenti dettati dalla prudenza, non dall'etica.

Kant ammette che spesso è difficile individuare che cosa spinge una persona ad agire come agisce, e riconosce che i moventi del dovere e dell'inclinazione possono essere presenti entrambi. La sua tesi è che il movente del dovere – fare una cosa perché è giusta, non perché è utile o gradevole o conveniente – è l'unico a conferire valore morale a un'azione, e per illustrare questa tesi cita l'esempio del suicidio.

La maggior parte delle persone continua a vivere perché ama la vita, non perché ha il dovere di vivere. Kant propone un caso in cui entra in gioco la motivazione del dovere; immagina una persona disperata, sfortunata, a un punto tale da non avere nessun desiderio di continuare a vivere: se una simile persona fa appello alla volontà di conservare la propria vita, non per seguire un'inclinazione, ma per dovere, il suo agire avrà un valore morale.⁹

Kant non intende affermare che soltanto le persone all'estremo dell'infelicità siano in grado di assolvere il dovere

di conservare la propria vita; è possibile amare la vita e tuttavia conservarla per la ragione giusta, ossia perché si ha il dovere di farlo. Il desiderio di continuare a vivere non scalfisce il valore morale dell'atto di conservare la propria vita, purché il soggetto in questione lo riconosca come un dovere, e lo compia avendo presente appunto questa ragione.

Il misantropo morale

Forse la difesa più ardua della tesi kantiana riguarda quello che secondo il filosofo è il dovere di aiutare gli altri. Esistono persone di indole altruista, che provano compassione per gli altri e hanno piacere di andare in loro aiuto; solo che agli occhi di Kant fare una buona azione perché si è spinti dalla compassione, "per quanto giusto e per quanto gradevole possa essere", non ha valore morale. Il ragionamento può sembrare contrario a ogni suggerimento del buon senso; non è forse un bene essere una di quelle persone che traggono piacere dal soccorrere il prossimo? Kant risponderebbe di sì. Certo il filosofo non ritiene che vi sia nulla di male nell'agire indotti dalla compassione; però distingue fra l'aiutare gli altri perché si è spinti da questa ragione – compiere una buona azione mi dà piacere – e il movente del dovere, e tiene fermo il principio che quest'ultimo è il solo a conferire valore morale a un atto. La compassione dell'altruista "merita lode e incoraggiamento, ma non stima".¹⁰

Che cosa è necessario, allora, perché una buona azione abbia valore morale? Kant propone una situazione di fantasia: immaginiamo che il nostro altruista patisca una disgrazia tale da distruggere il suo amore per l'umanità, da trasformarlo in un misantropo, privo di ogni slancio di comprensione e compassione. Però questa creatura dal cuore di pietra si strappa alla propria indifferenza per venire in aiuto dei suoi simili; non ha la minima propensione a soccorrerli, lo fa "esclusivamente per adempiere un dovere": è in questo momento che il suo agire acquista, per la prima volta, un valore morale.¹¹

Per certi aspetti sembra una posizione curiosa; Kant intende forse esaltare i misantropi come modelli di comportamento etico? Non proprio. Non è detto che provare pia-

cere nel fare ciò che è giusto riduca il valore morale delle proprie azioni; quel che conta, dice il filosofo, è che la buona azione sia compiuta perché è giusto compierla: indipendentemente dal fatto che questo ci procuri un piacere oppure no.

L'eroe del concorso di ortografia

Prendiamo a esempio un episodio avvenuto tempo fa durante lo *spelling bee*, la gara nazionale di ortografia che si tiene ogni anno a Washington. A uno dei concorrenti, un ragazzo tredicenne, toccò la parola *echolalia* (ecolalia: la tendenza a ripetere ciò che si sente dire); la risposta che dette non era corretta, ma i giudici a loro volta la fraintesero, gli dissero che aveva dato il giusto *spelling* e quindi poteva passare alla domanda successiva. Quando però il ragazzo venne a sapere di avere sbagliato andò a dirlo alla commissione, e alla fine fu eliminato dalla gara. Il giorno dopo i giornali acclamavano il giovane e onesto concorrente come un "eroe dello *spelling bee*", e il "New York Times" pubblicò la sua foto. Dal canto suo, il ragazzo disse ai cronisti: "I giudici mi hanno detto che ero un uomo di grande integrità", aggiungendo che era stato spinto a comportarsi così anche perché "non volevo sentirmi un ipocrita".¹²

Quando ho letto la frase pronunciata dall'eroe del concorso di ortografia mi sono chiesto che cosa ne avrebbe pensato Kant. Certamente, *non voler sentirsi un ipocrita* è una inclinazione, e dunque, se era stata quella a indurre il ragazzo a dire la verità, il valore etico del suo atto ne apparirebbe sminuito. Però sembra un responso troppo drastico, sarebbe come affermare che soltanto le persone prive di sensibilità possono compiere azioni moralmente degne. Io non credo che Kant intendesse dire questo.

Se il concorrente avesse rivelato la verità per l'unica ragione di non volersi sentire in colpa, o di evitare una cattiva fama se il suo errore fosse stato scoperto, il gesto non avrebbe valore etico; ma se era stato sincero perché sapeva che questa era la scelta giusta, il suo atto acquista valore morale indipendentemente dal piacere o dalla soddisfazione che potrebbero esserne derivati. Purché abbia fatto

un'azione giusta per la giusta ragione, il fatto che questo lo faccia sentir bene non ne sminuisce la rilevanza etica.

Lo stesso si può dire dell'altruista descritto da Kant: se soccorre gli altri semplicemente per il piacere che ne ricava, la sua azione manca di valore morale, ma se riconosce che aiutare i propri simili è un dovere, e agisce per assolvere quel dovere, il fatto di ricavarne piacere non lo squalifica certo sul piano etico.

Nella pratica, si capisce, spesso il dovere coesiste con l'inclinazione. In molti casi è difficile individuare i propri moventi, per non parlare della difficoltà di conoscere con certezza quelli altrui. Kant non lo nega, e non pensa neppure che soltanto un misantropo dal cuore inaridito sia in grado di compiere azioni moralmente degne; l'apologo del misantropo gli serve soltanto a isolare il movente del dovere, per renderlo visibile senza che sia offuscato da sentimenti come la solidarietà o la compassione. Una volta che ci sia chiara la motivazione del dovere, potremo identificare il tratto che conferisce alle nostre buone azioni il loro valore morale: e questo è il loro principio, non il loro effetto.

QUAL È IL PRINCIPIO SUPREMO DELL'ETICA?

Se si agisce in nome dell'etica quando si agisce per dovere, resta da scoprire che cosa sia richiesto dal dovere; secondo Kant conoscere la risposta a questa domanda equivale a conoscere il principio supremo dell'etica. Qual è il principio supremo dell'etica? Nella *Fondazione* il filosofo si propone appunto di rispondere a tale interrogativo.

Possiamo affrontare la sua risposta osservando il modo in cui Kant collega tre importanti idee: etica, libertà, ragione. Queste idee sono illustrate attraverso una serie di contrapposizioni o dualismi. L'uso di un certo gergo tecnico è inevitabile, ma se riuscirete a cogliere i parallelismi fra questi termini contrapposti non sarete lontani dal comprendere la filosofia morale kantiana. Ecco le contrapposizioni da tenere presenti:

CONTRAPPOSIZIONE n. 1 (ETICA):	DOVERE contro INCLINAZIONE
CONTRAPPOSIZIONE n. 2 (LIBERTÀ):	AUTONOMIA contro ETERONOMIA
CONTRAPPOSIZIONE n. 3 (RAGIONE):	IMPERATIVI CATEGORICI contro IMPERATIVI IPOTETICI

Abbiamo già esaminato la prima, che contrappone il dovere all'inclinazione: soltanto il movente del dovere è in grado di conferire valore morale a un'azione. Vediamo se riesco a spiegare le altre due.

La seconda contrapposizione descrive due diverse maniere in cui la mia volontà può essere determinata: in modo autonomo e in modo eteronomo. Secondo Kant sono libero soltanto quando la mia volontà si determina in modo autonomo, in base a una norma che sono io stesso a impormi. Ancora una volta, spesso pensiamo alla libertà come la possibilità di fare quel che vogliamo, di perseguire i nostri desideri senza nessun impedimento; ma Kant fa vacillare questo modo di pensare la libertà suggerendo un dubbio davvero terribile: se non avevi scelto liberamente quei desideri fin dall'origine, come puoi pensarti libero nel momento in cui cerchi di realizzarli? È questo il problema che Kant porta alla luce mettendo a confronto autonomia ed eteronomia.

Quando la mia volontà è determinata in modo eteronomo è determinata dal di fuori, dall'esterno di me. Questo però fa sorgere un problema difficile: se libertà significa qualcosa di più che seguire i miei desideri e inclinazioni, come può essere possibile la libertà stessa? Non è forse vero che qualunque cosa io faccia spinto da un desiderio o da un'inclinazione risulta determinata da influenze esterne?

La risposta è tutt'altro che scontata; Kant osserva che "in natura tutto opera in base a determinate leggi", come le leggi della necessità naturale, della fisica, le leggi di causa ed effetto.¹³ Questo comprende anche noi, che in fondo siamo esseri naturali: gli esseri umani non possono sottrarsi alle leggi di natura.

Se però noi siamo capaci di libertà, dobbiamo essere in grado di agire secondo leggi di altro genere, differenti da quelle della fisica. La tesi kantiana è che ogni azione è governata dalla legge, e se le nostre azioni fossero governate soltanto dalle leggi della fisica, noi non saremmo affatto di-

versi dalla palla da biliardo. Dunque, se siamo capaci di libertà, dobbiamo essere in grado di agire non secondo una legge che ci è data o ci è imposta, ma in base a una norma che siamo noi stessi a darci; ma quale potrebbe essere l'origine di una norma simile?

Kant risponde: la ragione. Noi non siamo soltanto esseri senzienti, dominati dal piacere e dal dolore trasmessi dai nostri sensi; siamo anche esseri raziocinanti, capaci di ragione. Se è la ragione a determinare la mia volontà, allora la volontà diventa il potere di scegliere in autonomia rispetto ai dettami della natura o dell'inclinazione. (Si noti che Kant non afferma che la ragione di fatto governi sempre la mia volontà; si limita a dire che nella misura in cui sono in grado di agire liberamente, in base a una norma che io detto a me stesso, dev'essere vero che la ragione è in grado di governare la mia volontà.)

Beninteso, Kant non è il primo filosofo a sostenere che gli esseri umani siano capaci di raziocinio; ma della ragione Kant ha un concetto particolarmente esigente, così come della libertà e dell'etica. Secondo i filosofi empiristi, fra i quali troviamo anche gli utilitaristi, la ragione è una facoltà del tutto strumentale: ci rende capaci di identificare i mezzi adatti a raggiungere determinati fini, fini non forniti dalla ragione stessa. Thomas Hobbes definiva la ragione l'"esplore a caccia dei desideri"; per David Hume la ragione era la "schiava delle passioni".

Secondo gli utilitaristi gli esseri umani sono capaci di raziocinio, ma solo in un senso strumentale; per loro la ragione non mira a determinare quali obiettivi valga la pena di perseguire, il suo compito è calcolare in che modo si possa ottenere il massimo di utile soddisfacendo i desideri che ci capita di avere.

Kant rifiuta di assegnare alla ragione un simile ruolo subordinato. Per lui, la ragione non è semplicemente la schiava delle passioni; se non fosse altro che questo, dice il filosofo, ci troveremmo meglio affidandoci all'istinto.¹⁴

L'idea kantiana della ragione – della ragion pratica, quella che entra in gioco nell'etica – non è di una facoltà strumentale, ma di una "pura ragione pratica, che legifera a priori, indipendentemente da ogni obiettivo empirico".¹⁵

IMPERATIVI CATEGORICI CONTRO IMPERATIVI IPOTETICI

Ma come può riuscire la ragione a fare questo? Kant distingue due maniere in cui la ragione può comandare alla volontà, due forme diverse di imperativo: la prima, forse la più familiare, è l'imperativo ipotetico, che usa la ragione strumentale: Se vuoi arrivare a x, devi fare y. Se vuoi essere un commerciante con una buona reputazione, devi agire onestamente con la clientela.

Kant contrappone gli imperativi ipotetici, sempre condizionali, a una forma di imperativo incondizionato, un imperativo categorico; scrive: "Se l'azione fosse buona solo in quanto mezzo per arrivare a un altro obiettivo, l'imperativo sarebbe ipotetico. Se l'azione viene rappresentata come buona in sé, e di conseguenza come necessaria per una volontà che di per sé si accorda alla ragione, allora l'imperativo diventa categorico".¹⁶ Il termine *categorico* può sembrare un tecnicismo del gergo kantiano, ma non si distacca troppo dal significato che gli si dà di solito; per "categorico" Kant intende incondizionato, e quindi, per esempio, quando un politico nega *categoricamente* che un presunto scandalo sia avvenuto, non si limita a usare un'espressione più enfatica del solito, ma offre una smentita incondizionata, senza scappatoie né eccezioni. Analogamente, un dovere o un diritto categorici sono tali perché valgono quali che siano le circostanze.

Secondo Kant, dunque, l'imperativo categorico si impone, appunto, categoricamente, senza riferirsi a nessuno scopo ulteriore né dipendere da questo: "Non riguarda la materia dell'azione e i suoi presunti effetti, ma la sua forma, e il principio da cui è originata. E quel che è il bene essenziale dell'azione consiste nella disposizione mentale di chi agisce, quali che siano le conseguenze". Solo un imperativo categorico, sostiene Kant, può qualificarsi come imperativo etico.¹⁷

Comincia così ad apparire il nesso fra le tre contrapposizioni parallele: per essere libero, nel senso di autonomo, occorre che io agisca non in base a un imperativo ipotetico, ma in base a un imperativo categorico.

Arriviamo così a un importante interrogativo: che cos'è l'imperativo categorico, e che cosa ci impone? Kant dice che possiamo rispondere partendo dall'idea di "una legge

pratica che di per sé comanda in modo assoluto e senza motivazioni ulteriori".¹⁸ Possiamo rispondere partendo dall'idea di una legge che ci vincola in quanto esseri razionali, indipendentemente dai nostri specifici obiettivi; e dunque, di quale legge si tratta?

Kant presenta più versioni o formulazioni differenti dell'imperativo categorico, che secondo la sua visione si riducono tutte a una stessa cosa.

Imperativo categorico I: dai alla tua massima un valore universale

Nella prima versione Kant definisce la formula della legge universale: "Agisci solo in base a quella massima di cui potresti nello stesso tempo desiderare che diventi una legge universale".¹⁹ Per "massima" Kant intende una norma o principio che fornisce la ragione della tua azione; in effetti sta dicendo che dovremmo agire soltanto in base ai principi che potremmo rendere universali senza cadere in contraddizione. Per comprendere che cosa vuol dire Kant in questo testo, di cui non è difficile riconoscere l'astrattezza, riflettiamo su un problema etico concreto: può mai essere giusto fare una promessa sapendo di non essere in grado di mantenerla?

Supponiamo che io mi trovi nella disperata necessità di procurarmi del denaro, e quindi chiedo un prestito, sapendo perfettamente che non sarò in grado di restituirlo a breve termine. Sarebbe moralmente ammissibile ottenere il prestito grazie alla falsa promessa di restituirlo in tempi brevi, una promessa che so di non poter mantenere? Una falsa promessa sarebbe coerente con l'imperativo categorico? Kant risponde di no, è evidente che non può esserlo. Possiamo renderci conto che la falsa promessa è incompatibile con l'imperativo categorico se proviamo a rendere universale la massima in base alla quale io sto per agire.²⁰

Di quale massima si tratterebbe in questo caso? Qualcosa come: "Ogni volta che una persona si trova ad avere un estremo bisogno di denaro, deve chiedere un prestito e promettere di restituirlo anche se sa che non sarà in grado di farlo". Se provate a universalizzare questa massima e nello stesso tempo ad agire in base a essa, dice Kant, vi ac-

corgerete che esiste una contraddizione: se tutti, quando hanno bisogno di soldi, si mettono a fare promesse false, andrà a finire che nessuno prenderà sul serio quelle promesse. Di fatto non esisterebbero più le promesse; rendendo universale la promessa falsa si distruggerebbe l'istituto della fedeltà alla parola data. Ma a quel punto sarebbe futile, addirittura irrazionale, cercare di ottenere del denaro promettendo di restituirlo; si dimostra così che fare promesse false è moralmente un male, contraddice l'imperativo categorico.

Alcuni trovano poco convincente questa versione dell'imperativo categorico kantiano. Secondo loro, la formula della legge universale finisce col somigliare a quei luoghi comuni moralistici che gli adulti tendono a propinare ai bambini per rimproverarli quando non rispettano le precedenti o parlano a sproposito: "E se tutti facessero così?". Se tutti mentissero, nessuno potrebbe fidarsi della parola di nessuno, e tutti ci troveremmo peggio; se Kant sta dicendo questo, obiettano i suoi critici, in sostanza la sua argomentazione è di tipo ipotetico: si oppone alle false promesse non per principio, ma per gli effetti o conseguenze nefaste che potrebbero derivarne.

È stato nientemeno che John Stuart Mill a muovere a Kant questo appunto; ma nel farlo ha frainteso l'intenzione dell'altro. Per Kant, cercare di capire se sia possibile rendere universale la massima del mio agire, continuando ad applicarla nelle mie azioni, non è un modo per speculare sulle conseguenze possibili, ma un banco di prova, per capire se la mia massima concorda con l'imperativo categorico. In sostanza, una falsa promessa è ingiusta dal punto di vista morale non perché va a minare la fiducia reciproca fra i membri del corpo sociale (anche se potrebbe senz'altro produrre questo effetto); è ingiusta perché, nel farla, io metto i miei bisogni e desideri (di denaro, in questo caso) al primo posto, al di sopra di quelli di chiunque altro. Con la prova dell'universalizzazione si indica una potente esigenza etica: è un modo per verificare se l'azione che sto per compiere fa passare o no al primo posto, davanti a quelli di chiunque altro, i miei interessi e le particolari circostanze in cui mi trovo.

Imperativo categorico II: trattare le persone come fini

La forza morale dell'imperativo categorico diventa più evidente nella seconda versione che Kant ne fornisce, quella dell'umanità vista come fine. Kant presenta così la seconda formulazione dell'imperativo categorico: non possiamo fondare la legge morale su nessun interesse, obiettivo, finalità particolare, perché in quel caso sarebbe soltanto relativa alla persona a cui si riferiscono tali fini: "Ma proviamo a supporre che vi fosse qualcosa la cui esistenza ha di per sé valore assoluto", in quanto fine in sé. "Dunque quella cosa, e quella soltanto, costituirebbe il fondamento di un possibile imperativo categorico."²¹

Qual è la cosa che potrebbe mai avere un valore assoluto, in quanto fine in se stessa? La risposta di Kant è: l'umanità. "Io dico che l'uomo, e in genere ogni essere razionale, esiste in quanto fine in se stesso, non come puro e semplice mezzo esposto all'uso arbitrario di questa o quella volontà."²² È questa la differenza fondamentale fra le persone e le cose, ci ricorda Kant; le persone sono esseri razionali, non si limitano ad avere un valore relativo; se esiste qualcosa che ha un valore assoluto, un valore intrinseco, sono appunto le persone ad averlo. Ossia, gli esseri razionali hanno una dignità.

Questa è la linea di ragionamento che porta Kant a formulare la seconda versione dell'imperativo categorico: "Agisci in modo da trattare sempre l'umanità, nella tua stessa persona o nella persona di chiunque altro, non come un semplice mezzo, ma sempre nello stesso tempo come un fine".²³ Questa è la formula dell'umanità come fine.

Torniamo al problema della falsa promessa; la seconda formulazione dell'imperativo categorico ci aiuta a capire, spostando lievemente l'angolo di visuale, perché è un male. Quando io prometto di restituirti il denaro che spero di ottenere in prestito, mentre so che non sarò in grado di farlo, ti sto manipolando; mi servo di te come di un mezzo per risolvere i miei problemi finanziari, non ti tratto come un fine, come un essere umano degno di rispetto.

Prendiamo ora in esame il caso del suicidio. È interessante osservare che sia l'omicidio, sia il suicidio contraddicono l'imperativo categorico, e per la stessa ragione. Spesso pensiamo all'omicidio e al suicidio come ad atti radical-

mente diversi dal punto di vista etico; assassinare qualcuno significa togliergli la vita contro la sua volontà, mentre il suicidio è una scelta della persona che lo commette. Ma il concetto kantiano, secondo cui si deve trattare l'umanità come fine, colloca omicidio e suicidio su uno stesso piano; se commetto un assassinio tolgo la vita a qualcuno in nome di qualche mio interesse: per rapinare una banca, per consolidare il mio potere politico, per sfogare la mia rabbia; mi servo della vittima come di un mezzo, anziché rispettarne l'umanità come un fine. Ecco perché l'omicidio è una violazione dell'imperativo categorico.

Ma secondo Kant anche il suicidio è una violazione dell'imperativo categorico; se metto fine alla mia vita per sfuggire a una situazione penosa, mi servo di me stesso come di un mezzo per dare sollievo alle mie sofferenze: però, come ci ricorda Kant, una persona "non è qualcosa di cui servirsi come un puro e semplice mezzo". Non ho nessun diritto di disporre dell'umanità presente nella mia persona, non più di quanto ne abbia quando si tratta di qualcun altro. Secondo Kant il suicidio è male per la stessa ragione per cui lo è l'omicidio: in entrambi i casi le persone sono trattate come cose, la loro umanità non è rispettata in quanto fine in sé.²⁴

L'esempio del suicidio fa risaltare una qualità caratteristica di quello che secondo Kant è il dovere di rispettare i nostri simili, gli altri esseri umani. Per il filosofo, il rispetto di sé e il rispetto degli altri scaturiscono da uno stesso principio. Il rispetto è dovuto alle persone in quanto esseri razionali, in quanto portatori di umanità; non ha nulla a che vedere con l'identità di quella particolare persona.

C'è una differenza tra il rispetto e le altre forme di attaccamento tra esseri umani: amore, comprensione, solidarietà, senso della comunanza sono tutti sentimenti morali che ci avvicinano di più ad alcuni nostri simili che ad altri, ma la ragione per cui dobbiamo rispettare la dignità delle persone non ha nulla a che vedere con alcun loro tratto specifico. Il rispetto in senso kantiano non ha nulla a che vedere con l'amore, nulla a che vedere con la simpatia, né con la solidarietà o con il senso della comunanza. Queste ragioni per cui si può essere affezionati agli altri, riguardano gli altri per quel che queste persone sono nella loro particolarità: vogliamo bene a nostro marito, a nostra moglie, ai nostri familiari; proviamo simpatia verso coloro

con cui ci possiamo identificare; ci sentiamo solidali con gli amici, con i colleghi.

Invece il rispetto kantiano è rispetto per l'umanità in quanto tale, per una capacità di raziocinio che è presente, indifferenziata, in tutti noi. Si spiega così perché venire meno a questo rispetto è un atto criticabile sia quando coinvolge me stesso, sia quando coinvolge qualcun altro. Si spiega anche perché il principio kantiano del rispetto si presta a fondare le dottrine dei diritti umani universali; per Kant la giustizia esige che siano rispettati i diritti umani di tutte le persone, indipendentemente da dove vivono o da quanto le conosciamo, semplicemente perché sono esseri umani, capaci di ragione, e degni di rispetto per questo motivo.

MORALITÀ E LIBERTÀ

Adesso siamo in grado di vedere il nesso che secondo la concezione kantiana esiste tra etica e libertà. Agire eticamente significa agire spinti dal dovere, in nome della legge morale; la legge morale consiste in un imperativo categorico, un principio che ci impone di trattare le persone con rispetto, come fini in se stesse. Io agisco liberamente solo quando la mia azione è in armonia con l'imperativo categorico, perché tutte le volte che nel mio agire seguo un imperativo ipotetico, l'azione si compie in nome di qualche interesse o scopo dato al di fuori di me stesso. In quel caso, però, non sono veramente libero; la mia volontà non è determinata da me, ma da forze esterne: dalle necessità della situazione in cui mi trovo o dai bisogni e desideri che mi accade di avere.

Riesco a sfuggire ai dettami della natura e delle circostanze soltanto se agisco in autonomia, seguendo una norma che mi impongo da me stesso; tale norma dovrà essere libera dal condizionamento dei miei particolari bisogni e desideri. Quindi le rigorose concezioni kantiane circa la libertà e l'etica sono connesse; agire liberamente, cioè in modo autonomo, è tutt'uno con l'agire eticamente, in armonia con l'imperativo categorico.

È a partire da questo modo di concepire l'etica e la libertà che Kant arriva a formulare la sua micidiale critica del-

l'utilitarismo. Il tentativo di fondare l'etica su qualche specifico interesse o desiderio (come la felicità o l'utile) era destinato a un inevitabile fallimento: "Infatti quello che scoprivano non era mai il dovere, ma soltanto la necessità di agire in base a un certo interesse"; ma qualsiasi principio fondato sull'interesse "non poteva non essere sempre condizionato e non sarebbe mai potuto servire da legge morale".²⁵

DOMANDE DA FARE A KANT

La filosofia morale di Kant è solida e stringente, ma può essere difficile da afferrare, soprattutto in un primo tempo. Se avete seguito il ragionamento finora, magari vi sono venute in mente numerose domande; eccone qui quattro, di particolare importanza.

DOMANDA n. 1: *L'imperativo categorico kantiano ci dice di trattare ciascuna persona con rispetto, come un fine in sé; non è più o meno la stessa cosa della "regola aurea" ("fate agli altri quel che vorreste fosse fatto a voi")?*

RISPOSTA: No. La "regola aurea" dipende da fatti contingenti, da come ciascuno desidererebbe essere trattato; l'imperativo categorico esige che ci si astragga dalle contingenze, per rispettare le persone in quanto esseri razionali, indipendentemente da quel che potrebbero desiderare loro stesse in una specifica situazione.

Supponiamo che abbiate appena saputo che vostro fratello è morto in un incidente stradale, quando vostra madre, anziana e in precarie condizioni di salute, ricoverata in una clinica, vi chiede sue notizie. Siete lacerati dal dubbio, non sapete se dirle la verità oppure tacergliela, per risparmiare un dolore atroce e un trauma. Qual è la scelta giusta? Secondo la "regola aurea" si dovrebbe cercare la risposta alla domanda: "In una simile situazione, come vorreste essere trattati?", e ovviamente si tratta di una risposta strettamente legata alle contingenze. C'è chi nei momenti di vulnerabilità preferirebbe rimanere all'oscuro degli eventi penosi; altri vogliono sempre conoscere la verità, per dolorosa che possa essere. Magari voi potreste concludere che, nei panni di vostra madre, preferireste non sapere che cosa è accaduto.

Il fatto è, però, che secondo Kant non è questa la domanda giusta; quel che conta non è come vi sentireste voi (o come si sentirebbe vostra madre) in una simile situazione, bensì che cosa vuol dire trattare le persone come esseri razionali, degni di rispetto. Questo è un caso in cui la compassione può indicare una certa direzione, mentre il rispetto in senso kantiano ne suggerisce un'altra; secondo la prospettiva dell'imperativo categorico, si potrebbe sostenere la tesi che mentire a vostra madre perché vi preoccupate di come si sentirebbe significa usarla come mezzo per sentirsi contenti, anziché rispettarla in quanto essere razionale.

DOMANDA n. 2: *A quanto pare, Kant sembra affermare che agire in corrispondenza al dovere e agire in autonomia sono la stessa identica cosa. Ma come può essere? Agire secondo il dovere significa dover obbedire a una legge, e com'è possibile che la sottomissione a una legge sia compatibile con la libertà?*

RISPOSTA: Dovere e autonomia coincidono solo in una situazione specifica: quando sono io stesso l'autore della legge alla quale ho il dovere di obbedire. La mia dignità di persona libera non consiste nell'essere soggetto alla legge morale, ma nell'essere l'autore di "questa medesima legge [...]" e ad essa subordinato soltanto in base a questo". Quando ci conformiamo all'imperativo categorico, ci conformiamo a una legge che abbiamo scelto: "La dignità dell'uomo consiste precisamente nella sua capacità di formulare una legge universale, sebbene soltanto a condizione di essere egli stesso a sua volta soggetto alla legge che stabilisce".²⁶

DOMANDA n. 3: *Se "autonomia" significa agire in conformità con una norma che io detto a me stesso, quali garanzie ci sono che tutti scelgano la stessa legge morale? Se l'imperativo categorico è il prodotto della mia volontà, non è forse probabile che persone diverse propongano imperativi categorici differenti? A quanto pare, Kant pensa che tutti concorderemo su una sola legge morale; ma come fa a essere sicuro che le diverse persone non ragionino diversamente, arrivando a formulare differenti norme morali?*

RISPOSTA: Nel decretare una legge morale noi non compiamo le nostre scelte in quanto persone specifiche, quali siamo, ma in quanto esseri razionali, partecipi di quella che Kant chiama la "pura ragione pratica"; e quindi sarebbe un

errore pensare che la legge morale dipenda da noi in quanto individui. Se nel ragionare ascoltassimo i nostri interessi, desideri, obiettivi particolari, potremmo approdare a ogni sorta di principi: questi però non sarebbero principi morali, ma soltanto prudenziali. Nella misura in cui esercitiamo la pura ragione pratica riusciamo ad astrarci dai nostri interessi specifici, il che significa che chiunque eserciti la pura ragione pratica arriverà alla stessa conclusione, approdando a un unico imperativo categorico (universale): "Quindi una volontà libera e una volontà soggetta alle leggi morali sono una sola e identica cosa".²⁷

DOMANDA n. 4: *Secondo la tesi kantiana, se l'etica è qualcosa di più che una questione di calcolo prudenziale, dovrà prendere la forma di un imperativo categorico. Ma come facciamo a sapere che l'etica esiste come cosa distinta dall'interazione di poteri e interessi? Potremo mai essere sicuri di essere capaci di agire in autonomia, con una libera volontà? E se gli scienziati scoprissero (per esempio con le tecniche di indagine del funzionamento cerebrale, o le neuroscienze cognitive) che in realtà non abbiamo nessuna volontà libera: sarebbe così smentita la fondatezza della filosofia morale di Kant?*

RISPOSTA: La libertà della volontà non è una di quelle cose che possano essere dimostrate come vere o false dalla scienza, e non lo è neppure l'etica. È vero che gli esseri umani dimorano nel regno della natura; ogni cosa che facciamo può essere descritta da un punto di vista fisico o biologico. Quando sollevo la mano per esprimere un voto, il mio atto può essere spiegato in termini di muscoli, neuroni, sinapsi, cellule; ma può anche essere espresso in termini di idee e convinzioni. Kant afferma che non possiamo far a meno di comprendere noi stessi secondo entrambe le prospettive: sia quella del regno empirico della fisica e della biologia, sia quella di un regno "intelligibile" del libero agire degli uomini.

Per rispondere più compiutamente alla domanda occorre che dica qualcosa di più a proposito di questi due punti di vista; sono le due prospettive da cui possiamo considerare l'agire umano e le leggi che governano i nostri atti. Ecco la descrizione che ne dà Kant:

Un essere razionale [...] ha due punti di vista dai quali può osservare se stesso e dai quali può conoscere le leggi che governano [...] tutte le sue azioni. Può considerare se stesso in *primo luogo* – in quanto appartenente al mondo sensibile – soggetto alle leggi di natura (eteronomia); e in *secondo luogo* – in quanto appartenente al mondo intelligibile – soggetto a leggi che, non essendo dipendenti dalla natura, non sono empiriche ma trovano il loro fondamento nella sola ragione.²⁸

La contrapposizione fra le due prospettive rispecchia le tre contrapposizioni di cui abbiamo già parlato:

CONTRAPPOSIZIONE n. 1 (ETICA):	DOVERE CONTRO INCLINAZIONE
CONTRAPPOSIZIONE n. 2 (LIBERTÀ):	AUTONOMIA CONTRO ETERONOMIA
CONTRAPPOSIZIONE n. 3 (RAGIONE):	IMPERATIVI CATEGORICI CONTRO IMPERATIVI IPOTETICI
CONTRAPPOSIZIONE n. 4 (PROSPETTIVE):	REGNO INTELLIGIBILE CONTRO REGNO SENSIBILE

In quanto essere naturale io appartengo al mondo sensibile; i miei atti sono determinati dalle leggi di natura e dalle regolari rispondenze tra causa ed effetto. Sono questi gli aspetti che possono essere descritti dalla fisica, dalla biologia, dalle neuroscienze. In quanto essere razionale abito un mondo intelligibile, dove, essendo indipendente dalle leggi di natura, sono capace di autonomia, sono in grado di agire secondo una norma che detto a me stesso.

La tesi di Kant è che soltanto in base a questa seconda prospettiva (del mondo intelligibile) posso considerarmi libero, “in quanto essere svincolati dalla determinazione causale nel mondo sensibile (ed è questa la condizione che la ragione deve sempre attribuire a se stessa) equivale a essere liberi”.²⁹

Se fossi soltanto un essere empirico, non sarei capace di libertà, perché ogni esercizio della mia volontà sarebbe condizionato da qualche interesse o desiderio; le mie scelte sarebbero tutte eteronome, dettate dal perseguimento di un dato obiettivo. La mia volontà non potrebbe mai essere una causa prima, ma soltanto la risultante di una causa anteriore, lo strumento di questo o quell'impulso o inclinazione.

Nella misura in cui ci pensiamo come esseri liberi, non possiamo pensarci come esseri puramente empirici: “Quando pensiamo a noi stessi come esseri liberi, ci trasferiamo nel mondo intelligibile diventandone membri e riconosciamo l'autonomia della volontà insieme alla sua conseguenza: l'etica”.³⁰

Quindi – per tornare alla nostra domanda – in che modo diventano possibili gli imperativi categorici? Soltanto perché è “l'idea della libertà a farmi diventare membro del mondo intelligibile”³¹; l'idea che noi esseri umani siamo in grado di agire liberamente, di assumere la responsabilità morale dei nostri atti, di considerare gli altri responsabili delle loro azioni, esige che guardiamo a noi stessi secondo questa prospettiva: dal punto di vista di un agente, e non di un puro e semplice oggetto. Se siete davvero decisi a respingere questa concezione, se volete affermare che la libertà umana e la responsabilità morale sono pure illusioni, l'impostazione kantiana non riuscirà a dimostrare che siete in errore; ma senza una qualche idea della libertà e dell'etica diventa difficile, se non impossibile, comprendere noi stessi, dare un senso alla nostra vita, e Kant pensa che qualunque idea di questo genere ci rimandi alle due prospettive: quella dell'agente e quella dell'oggetto. E quando sarete arrivati a cogliere la forza di questa visione, comprenderete come mai la scienza non sia in grado di fornire né una dimostrazione né una smentita della possibilità di essere liberi.

Non dimenticate che Kant riconosce che non siamo esseri soltanto razionali, non siamo solo abitanti del mondo intelligibile. Se fossimo soltanto esseri razionali, svincolati dalla soggezione alle leggi e alle necessità di natura, tutte le nostre azioni “sarebbero invariabilmente concordanti con l'autonomia della volontà”.³² Dato che noi ci troviamo a dimorare, simultaneamente, in entrambe le prospettive – il regno della necessità e il regno della libertà – c'è sempre, in potenza, uno stacco fra quel che facciamo e quel che dovremmo fare, fra il modo in cui le cose sono e il modo in cui dovrebbero essere.

Un'altra maniera di formulare questo punto è dire che l'etica non è empirica, ma si colloca a una certa distanza rispetto al mondo, esprime un giudizio sul mondo. Nonostante il suo potere e la sua capacità d'intuizione, la scienza

non è in grado di arrivare alle questioni morali, in quanto opera entro l'ambito del sensibile.

Come scrive Kant: "Trovare gli argomenti giusti per fare sparire la libertà è altrettanto impossibile per la filosofia più esoterica quanto per la ragione umana più ordinaria",³³ ma avrebbe potuto aggiungere che è impossibile anche per le neuroscienze cognitive, per quanto sofisticate possano essere. La scienza è in grado di studiare la natura, di fare ricerche nel mondo empirico, ma non ha la capacità di rispondere ai quesiti di carattere etico o di smentire l'esistenza della libera volontà. Questo perché l'etica e la libertà non sono concetti empirici; non possiamo dimostrare che esistono, ma se non ne presupponiamo l'esistenza non riusciamo a dare un senso alla nostra vita morale.

SESSO, BUGIE E POLITICA

Un modo per studiare la filosofia morale di Kant può essere quello di esaminare come l'ha applicata a determinate situazioni concrete. Vorrei prendere in considerazione tre diversi ambiti di applicazione: il sesso, le bugie, la politica. Non sempre i filosofi sono le autorità più attendibili a cui rivolgersi per sapere come mettere in pratica le loro teorie, ma le forme adottate da Kant per tradurre in pratica il proprio pensiero sono interessanti in sé, oltre a servire per illuminare meglio la filosofia kantiana nel suo complesso.

Gli argomenti di Kant contro i rapporti sessuali occasionali

Sulla morale sessuale Kant ha una posizione tradizionale e conservatrice; è contrario a qualsiasi forma concepibile di attività sessuale che non siano i rapporti fra marito e moglie. Accertare se tutte le sue vedute in materia di sessualità scaturiscano in effetti dalla sua filosofia morale non è così importante quanto mettere in risalto il concetto di cui sono implicitamente portatrici: che noi non abbiamo la proprietà di noi stessi e non siamo a nostra disposizione. Kant si oppone alle pratiche sessuali occasionali (ossia, secondo la sua concezione, tutte quelle che si compiono al di fuori del matrimonio), per quanto consensuali, sostenendo che de-

gradano e reificano entrambe le parti in causa. Secondo il suo pensiero ogni pratica sessuale occasionale è criticabile perché non ha altro senso che la soddisfazione del desiderio e non tiene in nessun conto il rispetto per l'umanità del compagno o della compagna.

Il desiderio che un uomo prova per una donna non è rivolto a lei perché è un essere umano, ma perché è una donna; il fatto che sia un essere umano per l'uomo non ha la minima importanza; l'unico oggetto dei suoi desideri è il suo sesso.³⁴

Anche nei casi in cui un rapporto sessuale estemporaneo riesce a soddisfare entrambe le parti, nel compierlo "ciascuno dei partecipanti disonora la natura umana dell'altro. Entrambi si servono dell'umanità come di uno strumento per soddisfare le loro bramosie e inclinazioni".³⁵ (Per ragioni di cui ci occuperemo tra poco, Kant è convinto che il matrimonio elevi la sessualità al di sopra e al di là della gratificazione fisica e la faccia entrare in rapporto con la dignità umana.)

Passando a valutare il problema della moralità o immoralità della prostituzione, Kant si chiede quali siano le condizioni in cui l'esercizio delle nostre facoltà sessuali è in armonia con l'etica, e la sua risposta, in questa situazione come in altre, è che non dobbiamo trattare gli altri – e neppure noi stessi – come puri e semplici oggetti. Non siamo a nostra disposizione. In netto contrasto con le concezioni che caratterizzano i libertari circa il possesso di sé, Kant sostiene che noi non abbiamo il possesso di noi stessi. L'esigenza etica di trattare le persone come fini, anziché come puri e semplici mezzi, pone un limite alle modalità con le quali ci è consentito trattare il nostro corpo e noi stessi: "L'uomo non può disporre di sé perché non è una cosa; non è una proprietà di se stesso".³⁶

Oggi, nelle discussioni in materia di morale sessuale, coloro che invocano il diritto all'autonomia sostengono che i singoli individui dovrebbero essere liberi di decidere da sé quale uso fare del proprio corpo. Kant, però, quando parla di autonomia non intende questo; il paradosso è che la sua concezione dell'autonomia impone determinati limiti al modo in cui siamo autorizzati a trattare noi stessi. Ricordate, infatti: essere autonomi significa essere governati da una legge che io stesso mi impongo, l'imperativo categorico. E

l'imperativo categorico esige che io tratti tutte le persone (me stesso incluso) con rispetto: come un fine, e non come un puro e semplice mezzo. Dunque, secondo Kant, agire in autonomia esige che rispettiamo noi stessi, senza usarci come se fossimo oggetti; non possiamo fare del nostro corpo qualunque uso ci piaccia.

All'epoca di Kant non esisteva un mercato dei reni, però poteva accadere che i ricchi comprassero i denti dei poveri per farseli impiantare. (In un disegno del Settecento, *Il trapianto dei denti*, l'autore, il caricaturista inglese Thomas Rowlandson, raffigura una scena che si svolge nello studio di un dentista: il medico estrae i denti a uno spazzacamino mentre alcune ricche signore sono in attesa di ricevere l'impianto.) Kant giudica questa pratica un attentato alla dignità umana: una persona "non ha il diritto di vendere una parte del proprio corpo, neppure un dente"³⁷; quando lo fa, tratta se stessa come un oggetto, un puro e semplice mezzo, uno strumento di profitto.

Per le stesse ragioni Kant giudica riprovevole la prostituzione: "Consentire, per lucro, che la propria persona sia usata da un'altra per soddisfare il desiderio sessuale, fare di se stessi un oggetto di consumo, significa [...] fare di se stessi una cosa consumando la quale un altro soddisfa il proprio appetito, così come soddisfa la fame consumando una bistecca". Gli esseri umani "non sono autorizzati a offrirsi, per lucro, come cose che gli altri possano usare per soddisfare le proprie inclinazioni sessuali". Farlo significa trattare la propria persona come una pura e semplice cosa, come un oggetto d'uso: "Il principio morale sottinteso è che l'uomo non è proprietà di se stesso e non può fare del suo corpo qualunque cosa voglia"³⁸.

Rigettando la prostituzione e l'esercizio occasionale della sessualità Kant fa risaltare il contrasto fra la sua concezione dell'autonomia – la libera volontà di un essere razionante – e i singoli atti di consenso. La legge morale alla quale approdiamo esercitando la nostra volontà ci impone di non trattare in nessun caso l'umanità – né nella nostra stessa persona, né in quella altrui – come un mezzo, ma come un fine in sé. È un'esigenza etica fondata sull'autonomia, che tuttavia mette al bando determinati atti compiuti fra adulti consenzienti, ossia quelli incompatibili con la dignità umana e il rispetto di sé.

Kant arriva alla conclusione che soltanto gli atti sessuali compiuti fra coniugi possono evitare di "degradare l'umanità"; solo quando due persone si fanno dono reciproco di se stesse nella loro integrità, e non si limitano a concedere l'una all'altra l'uso delle loro facoltà sessuali, il sesso può non essere reificante; solo quando entrambi i coniugi condividono l'uno con l'altra la propria "persona, corpo e anima, per il meglio e per il peggio e sotto ogni aspetto", la loro sessualità diventa capace di produrre "una unione tra esseri umani"³⁹. Il filosofo non afferma che ogni matrimonio di fatto produca questo genere di unione, e forse sbaglia nel presumere che una simile unione non possa mai verificarsi al di fuori del matrimonio, o che i rapporti sessuali al di fuori del matrimonio si riducano a pura e semplice gratificazione sessuale. Ma la sua concezione del sesso mette in risalto la differenza fra due idee che nella discussione attuale spesso risultano confuse: fra un'etica del consenso privo di qualsiasi vincolo e un'etica del rispetto verso l'autonomia e la dignità delle persone.

È male mentire a un assassino?

Sulla menzogna Kant ha una posizione molto severa; nella *Fondazione* se ne serve come esempio primario di comportamento immorale. Supponiamo però che un amico si sia rifugiato a casa vostra per salvarsi da un assalitore che vuole ucciderlo, e questi si presenti alla vostra porta chiedendo del vostro amico: non sarebbe giusto mentirgli? Kant afferma di no. Il dovere di dire la verità vale sempre, indipendentemente dalle conseguenze.

Benjamin Constant, un filosofo francese contemporaneo di Kant, criticò questa presa di posizione così inflessibile, sostenendo che il dovere di dire la verità si applica soltanto a favore di chi si merita la verità, e l'assassino non la merita di certo. La risposta di Kant fu che mentire all'assassino è male non perché fa del male a lui, ma perché viola il principio di quel che è giusto: "Essere veridici nelle dichiarazioni che non possono essere evitate è il dovere formale dell'uomo verso chicchessia, per quanto grave possa essere l'eventuale conseguente svantaggio, per lui o per chiunque altro"⁴⁰.

Non si può non riconoscere che aiutare un assassino a

compiere la sua azione malvagia è uno "svantaggio" tutt'altro che lieve. Ricordiamo però che secondo Kant l'etica non si occupa delle conseguenze, ma dei principi; non è possibile tenere sotto controllo le conseguenze delle proprie azioni – in questo caso, dell'aver detto la verità – perché le conseguenze sono legate al contingente. Per quanto ne sapete, magari il vostro amico, nel timore che l'assassino stia arrivando, potrebbe già essere sgattaiolato fuori dall'ingresso posteriore. La ragione per cui dovete dire la verità, sostiene Kant, non è che l'assassino ha il diritto di conoscerla, o che una menzogna gli nuocerebbe; è che una menzogna – qualsiasi menzogna – "inquina la fonte stessa di ciò che è giusto [...]. Essere veritieri (onesti) in ogni dichiarazione, è quindi una sacra legge della ragione, dall'autorità incondizionata, che non ammette il riconoscimento di nessun genere di convenienza".⁴¹

Sembra una presa di posizione strana, estrema; non è possibile che sia nostro dovere morale dire a un soldato delle SS naziste che Anna Frank e la sua famiglia sono nascoste nel solaio. Sembrerebbe che l'insistenza con cui Kant afferma la necessità di dire la verità all'assassino sulla porta sia un'errata applicazione dell'imperativo categorico, oppure ne dimostri la follia.

Per quanto l'affermazione di Kant sembri poco plausibile, vorrei presentarne una possibile difesa; benché diversa da quella suggerita da Kant, segue tuttavia lo spirito della sua filosofia, e io spero che possa in qualche modo illuminarla.

Immaginate di essere nella situazione descritta, con un'amica nascosta nel ripostiglio e l'assassino alla porta. Beninteso, non avete ovviamente nessuna intenzione di aiutare l'assassino ad attuare il suo malvagio progetto; non avete nessuna intenzione di dire niente che possa farlo avvicinare alla vostra amica. Il problema è: che cosa gli dite? Avete due possibilità; dirgli una vera e propria bugia: "No, non c'è". Oppure potete dargli una risposta veritiera, ma ingannevole: "Un'ora fa l'ho vista per la strada, vicino al negozio di alimentari".

Secondo la visione kantiana, la seconda strategia è moralmente lecita, mentre la prima non lo è. Forse vi sembrerà un ragionamento cavilloso: che differenza c'è, dal punto di vista etico, fra un'affermazione tecnicamente veridica, ma ingannevole, e una vera e propria menzogna? In entrambi i casi la vostra speranza è che l'assassino sia tratto

in inganno, indotto a credere che la vostra amica non è nascosta in casa vostra.

Kant è convinto che in questa distinzione sia in gioco qualcosa di molto importante. Prendiamo per esempio le "bugie pietose", o "innocenti", quelle piccolezze non vere che ci capita di dire per educazione, per non ferire gli altri. Supponiamo che un'amica vi abbia fatto un regalo, e aprendo la scatola vi troviate di fronte una cravatta orrenda, qualcosa che non indossereste mai e poi mai. Che cosa le dite? Potreste dire: "È bellissima!", e questa sarebbe una bugia pietosa. O invece, potreste dire: "Ma non avresti dovuto!", oppure: "Grazie, non ho mai visto una cravatta come questa". Entrambe queste dichiarazioni, come la bugia "innocente", possono dare alla vostra amica la falsa impressione che la cravatta vi piaccia, ma, nondimeno, saranno corrispondenti al vero.

Kant rifiuta la bugia pietosa perché rappresenta un'eccezione alla legge morale che si fonda su ragioni legate alla consequenzialità. Evitare di ferire la sensibilità altrui è un fine ammirevole, ma dev'essere perseguito in maniera coerente con l'imperativo categorico, che esige la nostra disponibilità ad applicare su scala universale il principio in base al quale operiamo. Se ogni volta che riteniamo i nostri fini abbastanza impellenti cominciamo ad ammettere delle eccezioni, il carattere categorico della legge morale andrebbe in pezzi. Invece l'asserzione veridica ma ingannevole non rappresenta una minaccia paragonabile, tale da mettere a rischio l'imperativo categorico; sappiamo anzi che lo stesso Kant fece ricorso a questa distinzione, in un caso in cui si trovò a dover affrontare un dilemma simile.

Kant si sarebbe pronunciato a favore di Bill Clinton?

Alcuni anni prima della disputa con Benjamin Constant, fra Kant e il re di Prussia erano sorti dei contrasti. Federico Guglielmo II e la sua commissione di censura ritenevano che i testi kantiani sulla religione denigrassero il cristianesimo, e pretendevano dal filosofo un esplicito impegno ad astenersi in futuro dal manifestare il proprio pensiero sull'argomento. La risposta di Kant fu una dichiarazione formulata con la massima cura: "Da fedele suddito di vostra

maestà, in futuro mi asterrò totalmente dal tenere pubbliche conferenze o scrivere testi riguardanti la religione".⁴²

Mentre faceva questa dichiarazione Kant sapeva che probabilmente il re non aveva più molto da vivere. Qualche anno dopo, quando Federico Guglielmo II morì, Kant si considerò svincolato dalla promessa, valida soltanto finché lui stesso fosse stato un "fedele suddito di vostra maestà", e in seguito spiegò di aver usato parole scelte "con la massima cura, così da non dover rimanere privo della mia libertà [...] per sempre, ma solo fin quando sua maestà fosse rimasta in vita".⁴³ Grazie a questo abile sotterfugio il modello della probità di fronte all'intera Prussia era riuscito a trarre in inganno i censori senza mentire.

Tutti cavilli? Forse. Però sembra proprio che nella distinzione fra una sfacciata menzogna e un'abile elusione sia in gioco qualcosa di significativo sul piano etico. Proviamo a pensare all'ex presidente Bill Clinton; negli Stati Uniti non si ricorda nessun altro personaggio pubblico di epoca recente che abbia usato maggior cura nel formulare dichiarazioni o smentite. Durante la prima campagna elettorale per la presidenza, quando gli fu chiesto se avesse mai fatto uso di droghe leggere, Clinton rispose di non aver mai infranto le leggi antidroga del proprio paese o dello stato americano in cui si trovava; in seguito ammise di aver provato la marijuana in Inghilterra, quando era studente a Oxford.

La più memorabile fra le smentite di questo genere riguarda le voci secondo cui mentre si trovava alla Casa Bianca Clinton avrebbe avuto rapporti sessuali con una stagista ventiduenne, Monica Lewinsky: "Voglio dire una cosa al popolo americano. Voglio che mi ascoltiate [...]. Non ho avuto rapporti sessuali con quella donna, la signora Lewinsky".

In seguito emerse che il presidente aveva in effetti avuto contatti sessuali con Monica Lewinsky, tanto che per lo scandalo fu avviato un procedimento per mettere Clinton sotto accusa. Durante le udienze un parlamentare del partito repubblicano e Gregory Craig, uno degli avvocati del collegio di difesa del presidente, discussero per stabilire se Clinton avesse mentito quando aveva negato di aver avuto "rapporti sessuali":

BOB INGLIS (eletto al Congresso per il partito repubblicano, South Carolina): Allora, avvocato Craig, [Clinton] ha

mentito al popolo americano quando ha detto: "Non ho mai fatto sesso con quella donna"? Ha mentito?

CRAIG: Di certo ha fuorviato e ingannato...

INGLIS: Adesso, aspetti un momento. Ha mentito?

CRAIG: Al popolo americano... in quel momento li ha portati fuori strada e non ha detto loro la verità.

INGLIS: D'accordo, dunque lei non intende far conto su... e il presidente ha insistito personalmente... che non si permetta ai legalismi o ai tecnicismi di oscurare la semplice verità morale: ha mentito al popolo americano quando ha detto: "Non ho mai fatto sesso con quella donna"?

CRAIG: Lui non crede di aver mentito, a causa del modo... mi permetta di spiegarlo... di spiegarlo, onorevole.

INGLIS: Non crede di aver mentito?

CRAIG: No, non crede di aver mentito, perché la sua idea di quel che si intende per "sesso" corrisponde alla definizione del dizionario. In effetti lei potrà non essere d'accordo, ma nella sua mente, la sua definizione non era...

INGLIS: D'accordo, ho capito che cosa intende dire.

CRAIG: D'accordo.

INGLIS: È sbalorditivo, che lei se ne stia qui di fronte a noi e che stia ritrattando tutte le sue... tutte le scuse del presidente.

CRAIG: No.

INGLIS: Le sta ritrattando tutte, non è vero?

CRAIG: No, non è questo che sto facendo.

INGLIS: Perché adesso lei è ritornato alla tesi... sono molte le tesi a cui può ricorrere, qui. Una è che il presidente non aveva "fatto sesso" con lei: era sesso orale, non era vero sesso. Dunque è questo che lei è venuto a dirci oggi, che lui non ha fatto sesso con Monica Lewinsky?

CRAIG: Quel che il presidente ha detto, al popolo americano, è che non aveva avuto "rapporti sessuali". E capisco che questo possa non piacerle, onorevole, perché è... lei potrà vederlo come un tecnicismo difensivo, una risposta cavillosa, evasiva. Ma il dizionario definisce l'espressione "rapporti sessuali" in una certa maniera, e il presidente non ha avuto con Monica Lewinsky quel genere di contatto sessuale... E dunque, ha ingannato il popolo americano? Sì. È stata una cosa malfatta? Sì. Una cosa biasimevole? Sì.⁴⁴

L'avvocato del collegio di difesa ammetteva, come aveva già fatto lo stesso Clinton, che il rapporto con la stagista era

stato un'azione malfatta, sconveniente e biasimevole, e che le dichiarazioni del presidente in proposito avevano "fuorviato e ingannato" il pubblico; l'unica cosa che si rifiutava di riconoscere era che il presidente avesse mentito.

Qual era la posta in gioco in quel rifiuto? La spiegazione non può limitarsi all'aspetto legalistico, al fatto che chi mente sotto giuramento, in una deposizione o in un'aula giudiziaria, può essere messo sotto accusa per falsa testimonianza: le dichiarazioni considerate qui non erano state fornite sotto giuramento, ma in una trasmissione televisiva diretta al pubblico statunitense. E tuttavia, sia il deputato repubblicano della commissione d'inchiesta, sia il difensore di Clinton, erano convinti che fosse importante stabilire se il presidente avesse in effetti mentito, in senso proprio, o si fosse limitato a fuorviare, a trarre in inganno. Il loro animato scambio di vedute sulla "parola chiave con la L"* – "Ha mentito?" – conferma l'idea kantiana che fra una menzogna e una verità mirata a fuorviare l'interlocutore esiste una differenza che ha rilevanza morale.

Ma quale può essere questa differenza? Si può affermare che in entrambi i casi l'intenzione del soggetto è la stessa: all'assassino che si presenta alla porta posso rispondere con una menzogna o con un abile sotterfugio, ma comunque la mia intenzione sarà sempre di trarlo in inganno, fargli credere che la mia amica non è nascosta in casa mia. E secondo la teoria morale kantiana, quel che conta è l'intenzione, ossia il movente.

Io credo che la differenza stia in questo: una risposta evasiva, formulata con cura, rende omaggio al dovere di dire sempre la verità, mentre un'esplicita menzogna non potrebbe farlo. Chiunque si sia dato la pena di formulare una dichiarazione ingannevole ma tecnicamente veritiera, in un caso in cui una semplice bugia sarebbe bastata, in effetti manifesta rispetto per la legge morale, sia pure in una forma indiretta.

Una verità ingannevole contiene due motivazioni anziché una sola. Se mi limito a mentire all'assassino, agisco spinto da un solo movente, proteggere la mia amica; se racconto all'assassino di aver visto poco prima la mia amica nel negozio di alimentari, agisco spinto da due moventi:

* *Lie* in inglese significa "mentire". [N.d.T.]

proteggere la mia amica, e nello stesso tempo osservare il dovere di dire la verità. In entrambi i casi avrò avuto un obiettivo ammirevole, quello di proteggere la mia amica; ma soltanto nel secondo caso l'avrò perseguito in una maniera che si concilia con il movente del dovere.

Alcuni potrebbero obiettare che non è possibile applicare su scala universale le dichiarazioni tecnicamente veridiche ma ingannevoli senza incorrere nella contraddizione, né più né meno come avviene con le bugie. Pensate però alla differenza: se tutti mentissero, quando si trovano un assassino sulla soglia di casa, o quando sono alle prese con un imbarazzante scandalo legato alla sessualità, nessuno crederebbe mai alle loro affermazioni, che perciò non avrebbero effetto. Non si può dire la stessa cosa delle verità ingannevoli; se chiunque si trovasse in una situazione rischiosa o imbarazzante ricorresse a sotterfugi accuratamente elaborati, non è detto che le persone non li troverebbero più credibili, ma forse al contrario imparerebbero ad ascoltare con la mentalità degli uomini di legge e a vagliare simili affermazioni tenendo conto del loro significato letterale. E proprio questo è accaduto dopo che la stampa e i lettori hanno acquistato dimestichezza con le smentite di Clinton, il cui testo era formulato con tanta cura.

Il punto sostenuto da Kant non è che una simile situazione – quella in cui l'opinione pubblica sottopone a rigorosa analisi le smentite degli uomini politici, per individuarne il senso letterale – sia in qualche modo migliore rispetto a quella in cui nessuno presta più la minima fiducia alle parole dei politici; questa sarebbe un'argomentazione da consequenzialisti. Semmai, Kant ritiene che un'affermazione ingannevole, e nondimeno corrispondente al vero, non sottopone l'interlocutore a coercizione o manipolazione, così come farebbe una menzogna pura e semplice: è sempre possibile che un ascoltatore perspicace riesca a indovinarne il senso.

Quindi abbiamo buoni motivi per concludere che secondo la teoria kantiana le dichiarazioni veridiche ma ingannevoli – che siano rivolte all'assassino sulla soglia, ai censori prussiani o alla commissione d'inchiesta parlamentare – sono moralmente lecite, laddove una sfacciata bugia non lo sarebbe. Magari penserete che mi sono dato fin troppo da fare per sottrarre Kant a una situazione priva di plausibilità; la tesi kantiana secondo cui non sarebbe giusto mentire

all'assassino che ci troviamo sulla soglia potrebbe essere in ultima analisi indifendibile. E tuttavia, la distinzione fra esplicita menzogna e verità ingannevole contribuisce a illustrare la teoria morale del filosofo. Oltre a mettere in luce una sorprendente affinità fra Bill Clinton e l'austero moralista di Königsberg.

Kant e la giustizia

A differenza di Aristotele, Bentham e Stuart Mill, alla teoria politica Kant non ha dedicato opere di ampio respiro, ma solo alcuni saggi. Eppure, dai suoi scritti sui temi dell'etica si ricava una definizione della morale e della libertà che contiene inequivocabili correlazioni con la giustizia. Kant non le sviluppa in maniera dettagliata, tuttavia la sua teoria politica prediletta respinge l'utilitarismo a favore di una teoria della giustizia fondata su un contratto sociale.

Per prima cosa Kant rifiuta l'utilitarismo non solo come fondamento dell'etica personale, ma anche come fondamento delle leggi. Secondo il suo modo di vedere, una costituzione giusta si propone di armonizzare la libertà di ciascun individuo con quella di tutti gli altri; non ha nulla a che vedere con il procurare il massimo dell'utilità, che "non deve interferire per nessun motivo" nella determinazione dei diritti fondamentali. Dal momento che le persone "hanno opinioni diverse circa l'obiettivo empirico della felicità, e su quel che la felicità è", non è possibile collocare l'utilità, ossia il massimo bene per il massimo numero, a fondamento della giustizia e dei diritti. Perché? Perché fondare i diritti sull'utilità esigerebbe che la società affermasse o avallesse un solo modo di concepire la felicità a esclusione degli altri. Fondare la costituzione su una concezione specifica della felicità (per esempio quella della maggioranza) imporrebbe ad alcuni i valori degli altri, non rispetterebbe il diritto che ha ciascuna persona di perseguire i propri obiettivi. Come scrive Kant: "Nessuno può obbligarmi a essere felice in conformità a un suo concetto del benessere altrui, perché ciascuna persona può ricercare la propria felicità in qualunque maniera ritenga opportuno, purché non ostacoli la libertà degli altri" di fare lo stesso.⁴⁵

Un secondo carattere distintivo della teoria politica kan-

tiana è di far scaturire la giustizia e i diritti da un contratto sociale, ma un contratto sociale reinterpretato in maniera sorprendente. In precedenza i fautori di questa teoria, fra i quali Locke, sostenevano che il governo legittimo è originato da un contratto sociale stipulato fra uomini e donne che in un determinato momento decidono fra loro quali principi debbono governare la loro vita associata. Ma Kant vede il contratto in altro modo; anche se il governo legittimo dovrà essere fondato su un contratto originario, noi "non siamo affatto tenuti a partire dalla premessa che un simile contratto [...] esista come un fatto della realtà, dal momento che è impossibile che sia così". Kant sostiene che il contratto delle origini non è una cosa reale, ma immaginaria.⁴⁶

Perché far derivare una costituzione giusta da un contratto immaginario, anziché reale? Per una ragione di ordine pratico: spesso è difficile riuscire a trovare la dimostrazione nella storia, nella remota storia delle nazioni, che sia mai stato concluso un contratto sociale. Esiste una seconda ragione, filosofica: non si possono far derivare i principi morali esclusivamente da fatti empirici; proprio come la legge morale non può essere originata dagli interessi o desideri degli individui, i principi della giustizia non possono fondarsi sugli interessi o desideri di una comunità. Il puro e semplice fatto che nel passato un gruppo di persone abbia concordato una costituzione non è sufficiente a renderla giusta.

Quale genere di contratto immaginario potrebbe aggirare questa difficoltà? Kant parla semplicemente di "una *idea* di ragione, che possiede tuttavia indubbiamente una realtà pratica; infatti può obbligare ciascun legislatore a configurare le leggi nella maniera in cui avrebbero potuto essere formulate dalla volontà comune dell'intera nazione", e obbligare ciascun cittadino "come se questi avesse dato il proprio consenso". La conclusione di Kant è che questo atto immaginario di consenso collettivo "è il banco di prova della giustizia di ogni legislazione pubblica".⁴⁷

Kant non ci ha spiegato quale sarebbe la configurazione di questo contratto immaginario, né quali principi di giustizia ne scaturirebbero. A questi interrogativi avrebbe provato a rispondere John Rawls, uno studioso statunitense di filosofia politica, un paio di secoli più tardi.

6. Il problema dell'equità: John Rawls

La maggior parte di noi, cittadini degli Stati Uniti, non ha mai sottoscritto un contratto sociale. In effetti, le uniche persone che di fatto si siano espressamente impegnate a osservare i dettami della Costituzione (a parte i funzionari pubblici) sono i cittadini naturalizzati, gli immigrati che hanno firmato un giuramento di fedeltà come condizione per diventare cittadini a pieno titolo. Dal resto della popolazione nessuno si aspetta mai questo genere di consenso, anzi nessuno lo esige. E dunque, perché siamo tenuti a osservare la legge? E come possiamo affermare che il nostro governo si fonda sul consenso dei governati?

John Locke afferma che abbiamo dato un consenso tacito; chiunque gode dei benefici di un governo, anche solo percorrendo un'autostrada, dà il suo consenso implicito alla legge, ed è vincolato da questa.¹ Ma il tacito consenso è un pallido simulacro della realtà, e non è facile capire in che modo il fatto di attraversare la città in auto possa valere, sul piano morale, quanto una ratifica della Costituzione.

Immanuel Kant ricorre all'idea del consenso ipotetico: una legge è giusta se si può immaginare che sia stata approvata dall'insieme della popolazione. Ma anche questa è un'alternativa piuttosto enigmatica a un vero e proprio contratto sociale; com'è possibile che un'approvazione ipotetica produca l'efficacia morale di un'approvazione compiuta nella realtà?

John Rawls (1921-2002), uno studioso americano di filosofia politica, presenta una risposta illuminante a questo interrogativo, sostenendo nel suo *Una teoria della giustizia* (1971) che il modo corretto di pensare la giustizia è chie-

dersi a quali principi daremmo il nostro assenso trovandoci in una situazione iniziale di uguaglianza.²

Rawls ragiona così: supponiamo di riunirci, così come siamo, per scegliere i principi in base ai quali governare la nostra vita collettiva, per compilare un contratto sociale. Quali principi sceglieremmo? È probabile che avremmo difficoltà a metterci d'accordo. Persone diverse sosterebbero principi differenti, nei quali si rifletterebbe la varietà dei loro interessi, delle convinzioni etiche e religiose, delle posizioni nella società. Alcuni sono ricchi, altri poveri; certe persone sono potenti e con relazioni importanti, altre meno favorite. Alcuni appartengono a minoranze razziali, etniche, religiose; altri no. Potremmo trovare un compromesso, ma è probabile che anche questo accordo rispecchierebbe la capacità contrattuale superiore di alcuni rispetto ad altri. Non c'è ragione di dare per scontato che un contratto sociale stilato in simili condizioni debba essere un accordo giusto.

Proviamo adesso a fare un esperimento mentale: supponiamo di non sapere, nel momento in cui ci riuniamo per stabilire quei principi, quale sia la posizione che ci troveremo a occupare in quella società. Immaginiamo che la nostra scelta si compia dietro un "velo d'ignoranza" che per il momento ci impedisce di avere la minima nozione della nostra specifica identità: non conosciamo la nostra classe sociale, o il genere, la razza o il gruppo etnico di appartenenza, né le nostre opinioni politiche né le nostre convinzioni religiose; non sappiamo neppure quali possono essere i fattori a nostro vantaggio o a nostro discapito, se ci è toccata una salute robusta o cagionevole, se siamo arrivati a un'istruzione superiore o abbiamo abbandonato gli studi già al liceo, se siamo nati in una famiglia solidale o disgregata. Se nessuno di noi avesse queste informazioni, in effetti sceglieremmo partendo da una posizione originaria di uguaglianza; e poiché nessuno si troverebbe in uno stato di superiorità contrattuale, i principi su cui ci accorderemmo sarebbero giusti.

Questa è l'idea che ha Rawls del contratto sociale: un accordo ipotetico concluso in una posizione originaria di parità. Rawls ci invita a chiederci quali principi sceglieremmo noi – in quanto persone razionali, in quanto parti in causa – se ci trovassimo in quella situazione. Non dà per scontato che nella vita reale tutti siamo mossi da interessi personali, si limita a partire dall'ipotesi che ai fini del nostro esperi-

mento del pensiero noi lasciamo da parte le nostre convinzioni etiche e religiose. Quali principi adotteremmo?

Per prima cosa – questo è il suo ragionamento – non sceglieremmo l'utilitarismo. Dietro il velo dell'ignoranza, ciascuno di noi penserebbe: "Per quanto ne so, potrebbe capitarmi di appartenere a una minoranza oppressa", quindi nessuno vorrebbe rischiare di essere il cristiano gettato ai leoni per lo spasso della folla. Ma neppure sceglieremmo un principio libertario del puro *laissez-faire*, tale da lasciare alle persone il diritto di conservare per sé tutto il denaro accumulato in una economia di mercato; ognuno ragionerebbe così: "Sicuro, potrei finire con l'essere un Bill Gates, però chi lo sa, magari potrei anche trovarmi nei panni di un senza-tetto. E dunque farei meglio a evitare un sistema che mi lasci privo di mezzi e di soccorsi".

Rawls è convinto che dal contratto ipotetico scaturirebbero due principi di giustizia. Il primo assicura a tutti i cittadini le libertà fondamentali e paritetiche: di parola, di coscienza, di religione eccetera; è un principio che ha la precedenza sulle considerazioni di utilità sociale e di benessere generale. Il secondo principio riguarda l'eguaglianza sociale ed economica; non esige che il reddito e la ricchezza siano distribuiti alla pari, ma consente solo quelle disuguaglianze sociali ed economiche che finiscono col favorire i membri della società meno avvantaggiati.

I filosofi dibattono se le parti chiamate a concordare il contratto sociale ipotetico di Rawls si pronuncerebbero o no a favore dei principi da lui indicati. Vedremo tra poco come mai Rawls ritiene che sarebbero scelti proprio questi principi, ma prima di passare a esaminarli, occupiamoci di una questione preliminare: l'esperimento di pensiero descritto da Rawls è il modo giusto di riflettere sulla giustizia? Com'è possibile che i principi della giustizia scaturiscano da un accordo che non è mai stato concluso nella realtà?

I LIMITI ETICI DEI CONTRATTI

Per valutare la forza morale del contratto ipotetico di Rawls è utile considerare i limiti etici dei contratti effettivamente esistenti. A volte ci sembra scontato presumere che quando due persone fanno un patto i termini del loro accor-

do debbano essere equi; in altre parole, riteniamo ovvio che i contratti giustificino le loro stesse disposizioni. Ma non è così, o almeno, non riescono a farlo di per sé. Nella realtà i contratti non sono strumenti etici autosufficienti: il puro e semplice fatto che voi e io concludiamo un accordo non basta a renderlo sicuramente equo; su qualunque contratto del mondo reale si potrà sempre porre l'interrogativo: "Ma le condizioni su cui si sono accordati, sono giuste?". Per dare una risposta non possiamo limitarci a indicare l'accordo in sé, ma ci occorre un criterio di equità indipendente.

Da dove potrebbe derivare un tale criterio? Magari, si potrebbe pensare, da un contratto precedente di più vasta portata, per esempio una costituzione; ma le costituzioni rischiano di incorrere negli stessi inconvenienti di qualunque altro accordo: il fatto che siano ratificate dal popolo non garantisce che i loro provvedimenti siano giusti. Prendiamo la Costituzione americana del 1787: nonostante i molti aspetti positivi, era segnata da una grave pecca che fu eliminata solo dopo la guerra civile, quella di ammettere la schiavitù. Lessere stata concordata e approvata – dai delegati riuniti a Filadelfia e poi dai singoli stati – non bastò a renderla giusta.

Si potrebbe sostenere che la pecca si deve a un difetto di consenso; fra i delegati riuniti per approvare la Costituzione non erano presenti né schiavi afroamericani né donne (queste ultime avrebbero dovuto attendere ancora più di cent'anni prima di accedere al diritto di voto). Potrebbe darsi senz'altro che una costituente più rappresentativa desse origine a una costituzione più giusta, ma è una questione puramente ipotetica; in effetti non ci sono garanzie che da un contratto sociale realmente concluso o da un'assemblea costituente, per quanto rappresentativi del corpo sociale, scaturiscano condizioni eque di cooperazione nella vita associata.

Per chi crede che l'etica comincia e finisce con il consenso, una simile affermazione può sembrare stridente, ma non è poi così discutibile. Ci capita spesso di mettere in dubbio l'equità degli accordi che le persone concludono tra loro e sappiamo che ci sono mille motivi contingenti per cui una trattativa sia squilibrata: una delle parti può essere più abile nella trattativa, o trovarsi in una posizione di privilegio rispetto all'altra, o può essere meglio informata circa il valore delle cose oggetto dello scambio. La famosa frase pronunciata da don Corleone nel *Padrino*: "Gli farò una

proposta che non si può rifiutare" descrive (in forma estrema) la pressione che in una certa misura può incombere sulla maggior parte delle trattative.

Riconoscere che i contratti non garantiscono di per sé l'equità delle condizioni stabilite non significa che si debbano violare a nostro piacimento gli accordi sottoscritti. Si può essere obbligati ad adempiere anche un accordo iniquo, almeno fino a un certo punto; il consenso ha il suo peso, anche se non esaurisce del tutto il problema della giustizia, ma non è così decisivo come a volte crediamo. Spesso si tende a confondere l'efficacia morale del consenso con quella derivata da altre fonti di obbligazione.

Supponiamo di fare questo patto fra noi due: portami cento aragoste e io ti pagherò mille dollari. Tu vai a pescare le aragoste e me le porti, io le mangio e le gusto, però mi rifiuto di pagare. Tu dici che io ti sono debitore; io chiedo: perché? Tu potresti invocare il nostro accordo, ma potresti anche farmi notare il vantaggio di cui ho goduto; potresti senz'altro dire che ho l'obbligo di pagare per il beneficio ottenuto grazie a te.

Supponiamo adesso di fare lo stesso patto: però stavolta, dopo che tu hai fatto la fatica di catturare le aragoste e di portarmele fino a casa, io cambio idea: non le voglio più. Tu cerchi ugualmente di riscuotere il dovuto, e io ti dico: "Non ti devo niente. Questa volta io non ho goduto di nessun vantaggio". A quel punto, tu potresti invocare il nostro accordo, ma potresti anche sottolineare la fatica che hai fatto per catturare le aragoste, mentre contavi che io le comprassi. Potresti dire che il mio obbligo di pagare nasce dalle fatiche che hai affrontato per mio conto.

Ora proviamo a immaginare un caso in cui l'obbligo sia fondato soltanto sul consenso, senza il sovraccarico morale di dover ripagare un vantaggio ottenuto o di dover ricompensare una fatica affrontata da te per procurarmi un vantaggio. Anche questa volta concludiamo il patto; però, pochi minuti dopo, prima che tu abbia dedicato anche una minima parte del tuo tempo a catturare le aragoste, io ti richiamo per dirti: "Ho cambiato idea. Le aragoste non mi servono più". In quel caso ti dovrei ancora i mille dollari? Tu mi diresti che "i patti sono patti", e continueresti a sostenere che per aver dato il mio consenso ho assunto un obbligo, nonostante non ne abbia avuto nessun beneficio né abbia fatto assegnamento su una tua azione?

Fra gli studiosi di giurisprudenza la questione è molto dibattuta: il consenso è in grado di creare un obbligo di per sé, o si richiede anche qualche elemento di beneficio ottenuto, di aspettativa colmata?³ Questa disputa può attirare la nostra attenzione su un aspetto dell'etica contrattuale che spesso trascuriamo: nella realtà concreta i contratti hanno efficacia morale nella misura in cui realizzano i due ideali dell'autonomia e della reciprocità.

In quanto atti volontari, i contratti sono espressione della nostra autonomia; gli obblighi che creano hanno effetto perché sono autoimposti: noi li abbiamo assunti per nostra libera scelta. In quanto strumenti del reciproco vantaggio, i contratti rimandano all'ideale della reciprocità; l'obbligo di porli in essere scaturisce dall'obbligo di ripagare gli altri per i vantaggi che ci procurano.

Nella pratica i due ideali - autonomia e reciprocità - si realizzano in modo imperfetto. Vi sono accordi che pur essendo volontari non portano vantaggio a tutte le parti contraenti; invece in alcuni casi possiamo trovarci obbligati a dover ripagare un beneficio ottenuto, semplicemente in nome della reciprocità, benché non sia stato concluso nessun contratto. Il che indica i limiti etici del consenso: in alcuni casi il consenso può non essere sufficiente a produrre un obbligo moralmente vincolante, mentre in altri può non essere necessario.

QUANDO IL CONSENSO NON È SUFFICIENTE: LE FIGURINE DEL BASEBALL E IL GABINETTO CHE PERDE

Proviamo a riflettere su due casi che dimostrano come il consenso da solo non sia sufficiente: quando erano ragazzi, i miei due figli collezionavano figurine con i campioni del baseball e se le scambiavano. Il maggiore conosceva meglio i giocatori ed era più esperto sul valore delle diverse figurine, e a volte proponeva al fratello minore scambi tutt'altro che equi: mettiamo, due giocatori della riserva contro un campione come Ken Griffey junior. Perciò io avevo stabilito una regola: non potevano concludere nessuno scambio senza la mia approvazione. Magari penserete che da parte mia questo fosse paternalismo, e infatti lo era (il paternalismo serve proprio a questo); è evidente che in circostanze simili

gli scambi, sebbene decisi volontariamente, possono essere tutt'altro che alla pari.

Anni fa avevo letto un articolo su un caso ancora più estremo: per farsi aggiustare una perdita del gabinetto di casa, un'anziana vedova di Chicago aveva chiamato un idraulico, e questi aveva accettato di provvedere alla riparazione... per 50.000 dollari; avevano stipulato un contratto che la impegnava a versare metà della somma come anticipo, e il resto a rate. La vicenda era venuta alla luce quando la signora era andata in banca a ritirare i 25.000 dollari, e il cassiere le aveva chiesto come mai le occorresse un prelievo così ingente; alla sua risposta – che quei soldi le servivano per pagare l'idraulico – il cassiere aveva avvisato la polizia, e l'artigiano disonesto era stato arrestato con l'accusa di frode.⁴

Chiunque non sia un accanito sostenitore della sacralità dei contratti riconoscerà che 50.000 dollari per riparare un gabinetto rappresentano una somma assolutamente iniqua, per quanto concordata volontariamente dalle parti contraenti. Il caso serve a mettere in risalto due fattori riguardanti i limiti morali dei contratti: primo, il fatto che un accordo esista non ne garantisce l'equità; secondo, il consenso non basta a creare una esigenza morale vincolante. Lungi dall'essere uno strumento per avvantaggiare entrambe le parti, questo contratto si prende gioco dell'ideale della reciprocità, così si spiega, a mio parere, che ben pochi sarebbero disposti a sostenere che l'anziana signora aveva un obbligo morale a versare quella cifra esorbitante.

Si potrebbe ribattere che la truffa del gabinetto guasto non dipendeva da un contratto davvero libero, ma era una forma di sfruttamento attuata da un idraulico disonesto che si era approfittato di una signora anziana e priva di competenza in materia. Non conosco i particolari, ma ai fini del nostro ragionamento ammettiamo pure che l'artigiano non abbia costretto in nessun modo la cliente, e che quest'ultima fosse del tutto in grado di ragionare (benché disinformata sui prezzi delle riparazioni idrauliche) quando aveva sottoscritto l'accordo: il fatto che i contraenti abbiano esercitato liberamente il loro consenso non assicura affatto che il contratto stipulato preveda uno scambio di benefici di pari entità, o almeno equiparabili.

Finora ho sostenuto la tesi che il consenso non è condizione sufficiente per creare un obbligo morale; un accordo

squilibrato può essere talmente lontano dall'assicurare la reciprocità del vantaggio che neppure il suo carattere volontario basta a rimediare al difetto. Adesso vorrei presentare una tesi ancor più provocatoria: il consenso non è una condizione necessaria dell'obbligo morale; se è evidente che il beneficio è reciproco, le pretese morali fondate sulla reciprocità possono essere valide anche se il consenso non è stato esplicitamente espresso.

QUANDO IL CONSENSO NON È ESSENZIALE: LA CASA DI HUME E I LAVAVETRI

Il genere di situazione che vorrei descrivere è quella in cui ebbe occasione di trovarsi lo scozzese David Hume, filosofo morale del Settecento. Da giovane aveva scritto una critica feroce del concetto di contratto sociale avanzato da John Locke, definendolo una "invenzione filosofica che non aveva mai avuto né avrebbe potuto avere nessuna realtà"⁵ e "una delle operazioni più misteriose e incomprensibili che si possano immaginare".⁶ Anni dopo, Hume ebbe un'esperienza che mise a dura prova il suo rifiuto dell'idea che il consenso fosse il fondamento dell'obbligo.⁷

Il filosofo aveva una casa a Edimburgo, che affittò all'amico James Boswell. Questi a sua volta la diede in subaffitto, e l'inquilino, convinto che la casa avesse bisogno di alcune riparazioni, senza consultare Hume, chiamò un artigiano, il quale eseguì i lavori necessari e presentò il conto a Hume. Il filosofo si rifiutò di pagare, perché non aveva dato il proprio consenso, non era stato lui a convocare l'impresa di riparazioni. La controversia finì in tribunale. L'impresario ammetteva che Hume non aveva dato il consenso, ma la casa doveva essere riparata, e lui lo aveva fatto.

Hume considerava che la tesi non fosse valida, e ai giudici dichiarò che la pretesa dell'artigiano, secondo cui "quei lavori erano necessari", non era "una risposta adeguata, perché invocando lo stesso criterio lui avrebbe potuto recarsi in tutte le case di Edimburgo ed eseguire tutte le opere a suo parere opportune, senza essere autorizzato dal proprietario [...] e giustificare il suo comportamento con la stessa motivazione: che si trattava di lavori necessari e tali da migliorare le con-

dizioni della casa". Questa però, affermava Hume, era "una dottrina del tutto nuova [...] e del tutto insostenibile".⁸

In materia di lavori eseguiti in casa sua, Hume non sottoscriveva una teoria dell'obbligo fondata sul puro e semplice vantaggio ottenuto; ma la sua tesi difensiva non fu accettata dalla corte, che gli impose di pagare.

L'idea che l'obbligo di ricompensare un vantaggio di cui il soggetto ha goduto possa sorgere anche senza che vi sia stato un suo preventivo consenso appare plausibile, sul piano morale, quando si tratta dei lavori nella casa di Hume; ma rischia facilmente di scivolare in una legittimazione delle tecniche di vendita basate su forme di sopraffazione e abusi vari. Più o meno fra il 1980 e i primi anni novanta, nelle strade di New York i "lavavetri" erano diventati una presenza intimidatoria. Armati con una spugnetta e un secchio d'acqua, si precipitavano sulle macchine ferme a un semaforo rosso, lavavano il parabrezza (spesso senza chiedere il permesso del guidatore) e chiedevano di essere pagati. Il loro comportamento si basava sulla teoria dell'obbligo fondato su un beneficio fornito, la stessa invocata dall'artigiano di Hume. Ma quando manca il consenso, non è facile distinguere la situazione in cui si offre una prestazione da quella in cui si assillano i passanti per farsi dare un'elemosina; il sindaco Rudolph Giuliani scelse di usare la mano pesante con i lavavetri e ordinò alla polizia di arrestarli.⁹

VANTAGGIO O CONSENSO? L'AUTOFFICINA MOBILE DI SAM

Ecco un altro esempio della confusione che può nascere quando manca una netta distinzione fra l'obbligo fondato sul consenso e l'obbligo fondato sul vantaggio. Molti anni fa, quando frequentavo un corso post laurea, andai con degli amici a fare un giro in macchina. Facemmo una sosta in un'area di servizio a Hammond, nell'Indiana, ed entrammo nel minimarket; all'uscita, non riuscivamo a far ripartire l'auto. Nessuno di noi si intendeva gran che di riparazioni. Stavamo lì, chiedendoci che cosa fare, quando si fermò accanto a noi un pulmino, che portava sulla fiancata la scritta *Sam's Mobile Repair Van* ("Sam - Autofficina mobile"). Dal pulmino scese un uomo: Sam, presumibilmente.

Si avvicinò e ci chiese se avevamo bisogno di aiuto, spie-

gando: "Ecco, io lavoro così: la mia tariffa è cinquanta dollari l'ora. Se riesco a ripararvi la macchina in cinque minuti, mi dovrete cinquanta dollari, e anche se ci lavoro per un'ora e non riesco a rimetterla a posto, mi dovrete lo stesso cinquanta dollari".

Io gli chiesi: "Che probabilità ci sono che riesca a ripararla?". Invece di darmi una risposta, lui si mise a trafficare sotto il piantone dello sterzo. Non sapevo bene che cosa fare, e mi rivolsi ai miei amici per sentire come la pensavano. Poco dopo l'uomo si tirò fuori da sotto l'auto e disse: "Be', l'accensione è a posto, ma comunque vi restano ancora tre quarti d'ora. Volete che dia un'occhiata sotto il cofano?".

"Aspetti un momento" dissi io. "Non ho mica detto che volevo farle fare il lavoro, non abbiamo fatto nessun accordo." L'uomo andò su tutte le furie: "Come sarebbe a dire, che se fossi riuscito a riparare il guasto adesso, mentre guardavo sotto il piantone dello sterzo, non mi avreste pagato?".

Io gli risposi: "Questa è un'altra faccenda".

Non mi misi a fare la distinzione fra gli obblighi scaturiti dal consenso e quelli derivati dal vantaggio: chissà perché, non pensavo che sarebbe servito. Però il piccolo diverbio con il meccanico Sam mette in luce una forma di confusione piuttosto frequente in materia di consenso. Sam era convinto che se fosse riuscito a rimettere in moto la macchina dandole un'occhiata rapida, sarei stato tenuto a dargli cinquanta dollari, e posso essere d'accordo; ma il motivo per cui avrei dovuto darglieli è che lui mi avrebbe procurato un vantaggio, cioè mi avrebbe riparato l'auto. La sua deduzione era che, siccome in quel caso sarei stato suo debitore, avevo (implicitamente) accettato di affidargli quell'incarico; ma è una deduzione infondata. Infatti parte da una premessa sbagliata: che dovunque vi sia un obbligo debba necessariamente esserci stato un accordo preliminare, che un consenso sia stato dato, mentre trascura la possibilità che l'obbligo nasca anche senza che sia stato dato un qualsiasi consenso. Se Sam mi avesse riparato l'auto, sarei stato suo debitore in nome della reciprocità; limitarsi a dirgli "grazie" e ripartire sarebbe stato ingiusto, ma questo non implica che io avessi deciso di incaricarlo di fare quel lavoro.

Quando racconto ai miei studenti questo episodio, la maggior parte di loro concorda con me che in quella situazione non sarei stato tenuto a dare a Sam i cinquanta dolla-

ri, però molti lo pensano per ragioni diverse dalla mia. La loro tesi è che, dal momento che non avevo esplicitamente incaricato Sam di fare la riparazione, non gli dovevo nulla, e non gli avrei dovuto nulla neppure se mi avesse effettivamente rimesso a posto la macchina; qualunque versamento di denaro da parte mia sarebbe stato un gesto di generosità: una elargizione, non un dovere. Quindi i miei studenti si schierano dalla mia parte non perché condividono la mia visione estensiva dell'obbligo, ma perché sostengono un'idea restrittiva del consenso.

Benché la nostra tendenza sia di leggere un consenso in tutte le rivendicazioni di carattere etico, è difficile dare un senso alla nostra vita morale senza riconoscere la forza autonoma della reciprocità. Proviamo a pensare al contratto matrimoniale; supponete che io scopra, dopo vent'anni di fedeltà da parte mia, che mia moglie ha iniziato una relazione con un altro uomo. La mia indignazione morale potrebbe avere due diversi fondamenti. Il primo si richiama al consenso: "Ma come, avevamo fatto un patto. Tu avevi giurato. Hai mancato alla tua promessa". Il secondo, alla reciprocità: "Ma come, io per conto mio ti sono stato fedele. Di certo non mi merito una cosa simile, non è questo il modo di ripagare la mia fedeltà". E così via. La seconda lagnanza non fa riferimento al consenso, e non lo richiede; sarebbe moralmente fondata anche se fra noi non ci fosse mai stato lo scambio dei voti nuziali, ma soltanto una convivenza coniugale di pari durata.

IMMAGINARE IL CONTRATTO PERFETTO

Qual è l'insegnamento che possiamo trarre da queste varie vicissitudini per quanto riguarda l'etica contrattuale? I contratti derivano la loro forza morale da due ideali diversi – autonomia e reciprocità – ma nella maggior parte dei casi non riescono a tradurli nei fatti. Se la controparte che ho di fronte è avvantaggiata nella sua posizione contrattuale, il patto che sottoscrivo potrebbe non riflettere pienamente la mia libera volontà, ma piuttosto una pressione, o nei casi estremi una coercizione. Se sono in trattativa con una persona più esperta di me circa le cose che intendiamo scambiarci, l'affare può non tradursi in un vantaggio per entrambe le parti; nei casi estremi, potrei trovarmi defraudato o ingannato.

Nella vita reale le persone si trovano in situazioni diverse, il che significa che le disparità in materia di potere contrattuale e di conoscenza dei dati di fatto sono sempre possibili; e nella misura in cui questo è vero, l'esistenza di un accordo non garantisce di per sé l'equità dell'accordo. Ecco perché i contratti di fatto esistenti non sono strumenti etici autosufficienti, ed è sempre sensato porre la domanda: "Ma è proprio giusto, l'accordo che hanno stipulato?"

Però, provate invece a immaginare un contratto concluso fra parti che siano dotate di potere e competenza equivalenti, e non il contrario; che si trovino in posizioni identiche, anziché dissimili. E immaginate che il contratto non riguardi un lavoro d'idraulica o qualsiasi pattuizione consueta, bensì i principi in base ai quali si deve reggere la nostra vita associata, si devono stabilire i nostri diritti e doveri di cittadini. Un contratto così, fra parti come queste, non darebbe adito a forme di coercizione o di inganno o sopraffazioni di qualsiasi genere. I suoi provvedimenti sarebbero giusti, quali che fossero, solo in quanto concordati.

Se riuscite a immaginare un contratto come questo, siete arrivati all'idea di Rawls, di un accordo ipotetico concluso in una situazione iniziale di parità. Il velo dell'ignoranza assicura la parità di potere e di conoscenza richiesta dalla posizione originaria; dal momento che impedisce a tutti di conoscere la propria collocazione nella società, i propri punti di forza o di debolezza, i propri valori o obiettivi, il velo dell'ignoranza assicura che nessuno possa trarre vantaggio da una posizione contrattuale più favorevole, anche senza saperlo.

Se si consente che si conoscano i dettagli personali; l'esito è pregiudicato dalle contingenze arbitrarie [...]. Se dalla posizione di partenza devono scaturire accordi che siano giusti, occorre che le parti siano collocate in modo equo e trattate alla pari come persone morali. La configurazione arbitraria del mondo dev'essere corretta modificando le circostanze della posizione contrattuale di partenza.¹⁰

L'ironia della situazione è che un ipotetico accordo concluso dietro il velo dell'ignoranza non è il pallido riflesso di un vero contratto, e quindi una cosa dotata di minore forza morale; è un contratto reale nella sua forma pura, e quindi, in termini etici, con una potenza molto superiore.

DUE PRINCIPI DI GIUSTIZIA

Supponiamo che Rawls abbia ragione: il modo giusto di pensare la giustizia è chiedersi quali principi sceglieremmo se ci trovassimo originariamente in una posizione paritetica, dietro il velo dell'ignoranza. Quali principi sceglieremmo?

Non l'utilitarismo, secondo Rawls. Se siamo dietro il velo dell'ignoranza non possiamo sapere dove ci capiterà di trovarci nella società, però sappiamo di certo che vorremo poter perseguire i nostri obiettivi ed essere trattati con rispetto. Se dovesse capitarci di appartenere a una minoranza etnica o religiosa, non vorremmo essere oppressi, nemmeno se questo dovesse far piacere alla maggioranza; quando il velo dell'ignoranza fosse caduto e avesse inizio la vita vera, non vorremmo trovarci vittime della persecuzione religiosa o della discriminazione razziale. Per evitare simili rischi rifiuteremmo l'utilitarismo, concordando su un principio che assicurasse a tutti i cittadini eguali libertà fondamentali, compreso il diritto alla libertà di coscienza e di pensiero, e prenderemmo che tale principio avesse la precedenza rispetto ai tentativi di procurare il massimo di benessere generale. Non sacrificherebbero i nostri diritti e libertà fondamentali in nome dei vantaggi sociali ed economici.

Quale principio adatteremmo per gestire le disparità sociali ed economiche? Per evitare il rischio di trovarci sovrappaffati dalla miseria, forse in un primo tempo propenderemmo per una distribuzione paritetica del reddito e della ricchezza; ma poi forse ci verrebbe da pensare che si possa agire diversamente, anche a vantaggio di chi si trova al gradino più basso. Supponiamo che consentendo determinate disparità, per esempio stipendi più alti per i medici che per gli autisti di autobus, si possa riuscire a migliorare le condizioni di chi ha meno di tutti, per esempio aumentando le possibilità di accedere ai servizi sanitari per chi è povero. Lasciando aperta questa possibilità adatteremmo quello che Rawls chiama "il principio della differenza": sarebbero consentite solo le disparità sociali ed economiche capaci di tornare a vantaggio dei membri della società meno favoriti.

In che misura il principio della differenza è egualitario? Non è facile dirlo, perché gli effetti prodotti dalle disparità nei salari dipendono dalle circostanze sociali ed economiche. Supponiamo che assicurare uno stipendio più alto ai

medici permetta di ottenere nelle zone rurali più povere un servizio sanitario migliore, per qualità e quantità: in quel caso la differenza salariale sarebbe in armonia con il principio di Rawls. Ma se pagando di più i medici non si ottenesse nessun effetto sui servizi sanitari negli Appalachi, ma si arrivasse solo ad aumentare il numero dei chirurghi estetici che esercitano a Beverly Hills, dal punto di vista di Rawls la disparità nei compensi diventerebbe difficile da giustificare.

E che cosa si può dire dei cospicui guadagni di Michael Jordan o dell'immenso patrimonio di Bill Gates? Disparità di questo calibro potrebbero conciliarsi con il principio della differenza? È chiaro che la teoria di Rawls non intende valutare l'equità del compenso accordato a questa o quella persona, ma si occupa della struttura di base della società e della maniera in cui vi sono distribuiti diritti e doveri, reddito e ricchezza, potere e opportunità. Secondo Rawls, l'interrogativo da porre è se la ricchezza di un Bill Gates si sia formata in quanto parte di un sistema che nel suo complesso opera per il bene dei meno fortunati; per esempio, è sottoposta a un sistema fiscale progressivo che tassando i ricchi permetta di assicurare ai poveri l'accesso alla sanità, ai servizi sociali, all'istruzione? Se è così, e se il sistema permette ai poveri di stare meglio rispetto a come si sarebbero trovati in una situazione di più rigorosa parità, le disuguaglianze potrebbero conciliarsi con il principio della differenza.

Alcuni mettono in dubbio che le parti, se collocate nella posizione originaria, possano adottare il principio della differenza; come fa Rawls a sapere che i soggetti nascosti dal velo dell'ignoranza non siano giocatori d'azzardo, orientati a correre i loro rischi in una società fortemente disuguale, nella speranza di raggiungere la vetta? Forse alcuni arriverebbero perfino a preferire una società feudale, disposti a rischiare di trovarsi nella condizione di un servo della gleba senza terra, pur di sperare di diventare un re.

Rawls non crede che i soggetti chiamati a decidere i principi in base ai quali strutturare le prospettive di vita fondamentali sarebbero disposti a correre questi rischi. A meno che non sapessero di essere amanti dell'azzardo (ma il velo dell'ignoranza li renderebbe inconsapevoli di questa loro caratteristica), le persone non farebbero scommesse rischiose puntando ad alte vincite. Ma la tesi di Rawls a favore del principio della differenza non si fonda esclusivamen-

te sull'assunto che le persone collocate nella posizione originaria sarebbero aliene dall'azzardo; l'artificio del velo dell'ignoranza sottintende un argomento etico, che può essere avanzato indipendentemente dall'esperimento mentale: la sua idea principale è che non si deve far dipendere la distribuzione dei redditi e delle opportunità da fattori arbitrari da un punto di vista etico.

L'ARGOMENTO DELL'ARBITRARIETÀ ETICA

Rawls espone questa tesi mettendo a confronto numerose e contrastanti teorie della giustizia, a partire dal feudalesimo aristocratico. Oggi nessuno difende la giustizia del sistema fondato su un'aristocrazia feudale, sulle caste; questi sistemi, osserva il filosofo, sono ingiusti perché distribuiscono redditi, ricchezze, opportunità, potere, in base alle circostanze accidentali legate alla nascita: chi nasce in una famiglia nobile dispone di diritti e poteri che sono negati a chi nasce in una famiglia di vassalli. Però non siamo noi a decidere in quale situazione nascere, e dunque è ingiusto che le nostre prospettive esistenziali dipendano da un fatto così arbitrario.

Le società fondate sul mercato riparano a quest'arbitrarietà, almeno fino a un certo punto, in quanto offrono la possibilità di intraprendere una carriera a chi ha i requisiti necessari e stabiliscono l'uguaglianza dei cittadini di fronte alla legge. Le libertà fondamentali sono assicurate a tutti, mentre il libero mercato determina la distribuzione di reddito e ricchezza. Questo sistema – un mercato libero accompagnato da parità formale nelle opportunità – corrisponde alla teoria libertaria della giustizia; rappresenta un passo avanti rispetto alle società feudali o fondate su un sistema di caste, perché rifiuta le gerarchie inamovibili, determinate dalla nascita. Dal punto di vista legale si consente a tutti di impegnarsi e competere, ma in pratica, le pari opportunità possono non essere affatto assicurate.

Chi nasce in una famiglia in grado di fornire un sostegno e riceve una buona istruzione ha evidenti vantaggi rispetto a chi non è nelle stesse condizioni. È un bene che sia permesso a tutti di entrare in competizione, di partecipare alla corsa, ma se i corridori si muovono da posizioni di partenza differenti, non si può dire che la gara sia alla pari. Ecco

perché, sostiene Rawls, non si può considerare giusta la distribuzione di redditi e ricchezze scaturita da un sistema di mercato libero, dove si assicura una parità formale delle opportunità. L'ingiustizia più evidente del sistema libertario è che "permette che le parti distribuite fra i vari soggetti subiscano l'inopportuna influenza di questi fattori, così arbitrari da un punto di vista etico".¹¹

Uno dei modi per compensare l'ingiustizia è introdurre dei correttivi alle condizioni sociali ed economiche sfavorevoli. Una meritocrazia equa cerca di ottenere questo risultato andando oltre la pura e semplice parità formale nelle opportunità, per rimuovere tutto quanto ostacola il successo assicurando la parità di accesso all'istruzione, in modo che chi nasce in una famiglia povera possa competere alla pari con quanti hanno goduto di maggiori privilegi per la loro origine. Nascono così i programmi *Head Start*,* i progetti che forniscono una corretta alimentazione per l'infanzia e i servizi sanitari, i corsi di istruzione e formazione professionale: qualunque iniziativa sia necessaria per portare tutti sulla stessa linea di partenza, indipendentemente dalla classe o dalla famiglia da cui provengono. Secondo la concezione meritocratica, in una società fondata sul mercato libero il reddito e la ricchezza si distribuiscono in modo giusto, ma soltanto se tutti possono accedere alle stesse opportunità di sviluppare i propri talenti; solo se tutti si sono mossi da una stessa linea di partenza si potrà dire che i vincitori della gara hanno meritato il loro premio.

Rawls ritiene che la concezione meritocratica della società serva a correggere alcuni privilegi moralmente arbitrari, ma non riesca ad attuare una vera giustizia. Infatti, anche quando si riuscisse a far partire tutti i corridori da una stessa linea, resterebbe abbastanza prevedibile indovinare chi è destinato a vincere la gara: chi corre più veloce. Ma essere veloce non è una caratteristica che dipende esclusivamente da me, sul piano etico è una circostanza altrettanto casuale quanto lo è l'appartenenza a una famiglia benestante. Come scrive Rawls: "Anche se funzionasse in modo perfetto per eliminare l'influsso delle contingenze sociali", il sistema meritocratico "continuerebbe pur sempre a permettere che la

* I servizi sociali, culturali e sanitari per i figli di famiglie dal reddito più basso, nati negli Stati Uniti nel 1964 per attuare la politica di "guerra alla povertà" voluta dal presidente Lyndon Johnson. [N.d.T.]

ricchezza e il reddito siano distribuiti in base alla naturale attribuzione di capacità e talenti".¹²

Se Rawls ha ragione, anche il libero mercato che funziona in una società dove esistono pari opportunità di accesso all'istruzione non riesce a produrre una distribuzione equa dei redditi e dei patrimoni: "L'assegnazione della legittima quota parte è decisa dall'esito della lotteria naturale, un risultato che secondo una prospettiva etica risulta arbitrario. Non c'è ragione di consentire che redditi e patrimoni siano ripartiti in base alla distribuzione dei vantaggi naturali, non più di quanta ve ne sia a lasciare che siano ripartiti in base alle sorti prodotte dalla storia e dalla posizione sociale".¹³

La sua conclusione è che la visione meritocratica della giustizia sia viziata per lo stesso motivo per cui lo è la concezione libertaria (anche se non nella stessa misura); entrambe fondano il principio distributivo su fattori che dal punto di vista etico sono arbitrari: "Se ci disturba il fatto che le quote parti siano assegnate o in base alle contingenze della posizione sociale o alla casualità delle risorse naturali, sarà inevitabile che ci disturbi anche l'altra possibilità, se riflettiamo sull'argomento: in una prospettiva etica le une e le altre appaiono altrettanto arbitrarie".¹⁴

La tesi di Rawls è che, rendendoci conto che l'arbitrarietà etica è una pecca di entrambe le teorie sulla giustizia, sia quella libertaria sia quella meritocratica, non potremo ritenerci soddisfatti finché non avremo formulato una concezione più egualitaria. Ma come dovrebbe essere? Una cosa è compensare la mancanza di pari opportunità nell'accesso allo studio, tutt'altra cosa sarebbe porre rimedio alla disparità nella distribuzione delle doti di natura. Se ci disturba il fatto che alcuni riescono a correre più veloci degli altri, non dovremmo forse obbligare i corridori meglio dotati a portare scarpe di piombo? Secondo alcuni critici dell'egualitarismo l'unica alternativa a una società di mercato meritocratica sarebbe un livellamento mirato a ottenere la parità imponendo handicap a chi possiede doti superiori.

UN INCUBO EGUALITARIO

Harrison Bergeron è un racconto di fantascienza in cui Kurt Vonnegut parte da questa preoccupazione per costruire

una controutopia. Ecco come comincia il racconto: "Era l'anno 2081, e finalmente tutti erano uguali [...]. Non c'era nessuno che fosse più intelligente di un altro. Nessuno che fosse più attraente di un altro. Nessuno che fosse più forte o più veloce di un altro". Questa uguaglianza sistematica era attuata dagli agenti del Sistema generale di handicap degli Stati Uniti. I cittadini dotati di un'intelligenza superiore alla media erano costretti a portare all'orecchio un apparecchio radio come handicap mentale, su cui per disposizione governativa ogni venti secondi, più o meno, risuonava un rumore penetrante, destinato a impedire a questi individui "di ricavare un ingiusto vantaggio dalle proprie facoltà mentali".¹⁵

Il protagonista è Harrison Bergeron, un quattordicenne più sveglio, più attraente, più dotato della media, che deve perciò essere caricato di handicap più gravosi rispetto alla maggioranza: invece di un piccolo auricolare, "aveva una cuffia spaventosa, e un paio d'occhiali dalle lenti spesse e ondulate". Per dissimulare i suoi lineamenti regolari, Harrison deve sempre tenere "una palla di gomma rossa al posto del naso, radersi le sopracciglia e coprire i denti, bianchi e regolari, con capsule nere sparse a caso, per far sembrare che qualcuno fosse spezzato". E a compensazione della sua forza fisica, deve andare in giro con un carico di rottami metallici: "Nella gara della vita, Harrison portava un handicap di centocinquanta chili".¹⁶

Un giorno Harrison decide di compiere un eroico gesto di sfida contro la tirannide egualitaria, e si libera dei suoi handicap. Non dirò come va a finire la vicenda, non voglio togliere a chi legge il gusto della scoperta; ma ormai sarà evidente a tutti che il racconto di Vonnegut dà risalto a una critica ben nota alle teorie egualitarie sulla giustizia.

Tuttavia questa non è un'obiezione valida per la teoria avanzata da Rawls, il quale dimostra come la società di mercato meritocratica non abbia come unica alternativa possibile un egualitarismo dato dal livellamento. L'alternativa proposta da Rawls, con il nome di "principio di differenza", introduce un correttivo alla distribuzione ineguale di talenti e doti senza imporre handicap ai più dotati. Come? Incoraggiando i più dotati a sviluppare ed esercitare i propri talenti, ma tenendo presente che i compensi ottenuti sul mercato grazie a queste capacità appartengono alla comunità nel suo complesso. Non c'è da imporre handicap ai

corridori più bravi; lasciamoli gareggiare al meglio delle loro forze, purché sia riconosciuto in partenza che le vincite non appartengono soltanto a loro, ma devono essere condivise con coloro che non hanno le stesse attitudini.

Il principio di differenza non esige un'assegnazione alla pari del reddito e delle ricchezze, tuttavia l'idea su cui si fonda esprime una visione di uguaglianza vigorosa, e perfino ispirata:

Di fatto il principio di differenza consiste nell'accordarsi a considerare la ripartizione dei talenti di natura come un vantaggio per la comunità, e a condividere i benefici di una simile ripartizione, comunque essa si manifesti. Chi è stato favorito dalla natura, chiunque sia, potrà godere della propria buona sorte solo in condizioni capaci di migliorare le condizioni di chi è rimasto escluso. Chi è stato privilegiato per natura non deve ottenere un guadagno semplicemente in quanto più dotato, ma solo per coprire i costi dell'istruzione e della formazione professionale e per usare le proprie doti in modo da aiutare anche i meno fortunati. Nessuno ha meritato di avere attitudini naturali maggiori di altri, e neppure ha meritato di trovarsi in una posizione di partenza più favorevole nel contesto sociale. Il che non significa che queste differenze debbano essere cancellate, possono essere trattate in altro modo: si può organizzare la struttura di base della società in maniera tale che questi fattori contingenti contribuiscano al bene dei meno fortunati.¹⁷

Si possono considerare, dunque, quattro teorie contrastanti della giustizia distributiva:

- 1) il sistema feudale o delle caste: una gerarchia fissa fondata sulla nascita;
- 2) il sistema libertario: mercato libero con parità formale delle opportunità;
- 3) il sistema meritocratico: libero mercato con una giusta parità nella distribuzione delle opportunità; e infine,
- 4) il sistema egualitario: il principio di differenza di Rawls.

Rawls sostiene che le prime tre teorie fondano sempre la ripartizione delle quote parti su fattori arbitrari sotto il profilo etico: che siano l'accidente della nascita, o il privilegio sociale ed economico, o i talenti e le attitudini naturali. Soltan-

to il principio di differenza evita di fondare la distribuzione del reddito e della ricchezza su questi fattori contingenti.

Sebbene l'argomento dell'arbitrarietà etica non si fondi sull'argomento della posizione originaria, gli si avvicina sotto questo aspetto: entrambi affermano che quando pensiamo alla giustizia dobbiamo far astrazione dai fatti contingenti relativi alle persone e alla loro posizione nella società, oppure lasciarli fuori dal nostro ragionamento.

Obiezione n. 1: gli incentivi

L'argomento del principio di differenza invocato da Rawls suggerisce due obiezioni principali. La prima è: che fine fanno gli incentivi? Se chi è dotato può ottenere un beneficio dai propri talenti soltanto a patto di aiutare chi ha meno risorse, che succederebbe se decidesse di lavorare meno o addirittura di non sviluppare neanche le proprie attitudini? Se il livello della tassazione è alto o le differenze nei compensi poco rilevanti, le persone che avrebbero avuto le capacità adeguate per fare i chirurghi non preferiranno forse intraprendere professioni meno ardue? Un Michael Jordan forse non si darebbe tanto da fare per migliorare i suoi tiri, oppure si ritirerebbe prima di quanto avrebbe potuto fare in altre circostanze.

Rawls risponde che il principio di differenza consente le disparità di reddito per assicurare gli incentivi, purché gli incentivi siano necessari per migliorare il destino dei meno fortunati. Non sarebbe sufficiente pagare di più gli amministratori delegati o ridurre le tasse ai ricchi semplicemente per far aumentare il prodotto nazionale lordo; però, se grazie agli incentivi si ha una crescita economica che permette a chi sta in fondo alla scala di stare meglio di come si troverebbe in una situazione più paritetica, allora il principio di differenza li autorizza.

È importante notare che consentire le disparità degli stipendi per assicurare gli incentivi è una cosa diversa dall'affermare che chi ha successo ha un diritto morale privilegiato sui frutti del proprio lavoro. Se Rawls ha ragione, le differenze di reddito sono giuste solo in quanto stimolano un impegno maggiore che in ultima analisi aiuta i meno fortunati,

e non perché gli amministratori delegati o i divi dello sport meritino di guadagnare più degli operai nelle fabbriche.

Obiezione n. 2: l'impegno

Arriviamo così a una seconda obiezione alla teoria della giustizia di Rawls, più seria: che fine fa l'impegno? Rawls respinge la teoria meritocratica della giustizia sostenendo che i talenti naturali delle persone non sono opera loro; ma che dire della fatica che le persone affrontano per portare a maturazione le loro doti? Bill Gates ha lavorato a lungo e duramente per far nascere la Microsoft; Michael Jordan ha dedicato un tempo infinito ad affinare la sua abilità nella pallacanestro. Nonostante i loro doni, i loro talenti, non si sono forse meritati i compensi ottenuti grazie ai loro sforzi?

Rawls replica che perfino l'impegno può essere prodotto da un ambiente favorevole allo sviluppo: "Perfino la volontà di impegnarsi, di provare, e quindi di meritare un successo, nel senso in cui l'espressione è usata di solito, è in sé il frutto di un ambiente familiare e sociale favorevole".¹⁸ Così come altri fattori che contribuiscono alla nostra riuscita, l'impegno dipende da circostanze contingenti per le quali non possiamo attribuirci nessun merito: "Appare evidente che sull'impegno a cui una persona è disposta a dedicarsi influiscono le sue doti e capacità naturali e le possibili alternative che le si presentano. A parità di altri fattori, è più probabile che a impegnarsi coscientemente sia una persona più ricca di talento".¹⁹

Quando si trovano alle prese con l'argomento di Rawls a proposito dell'impegno, molti miei studenti si oppongono acanitamente, sostenendo che i loro successi, ammissione a Harvard compresa, si devono alle loro fatiche, non a fattori moralmente arbitrari, al di fuori del loro controllo. Molti considerano con sospetto una teoria della giustizia secondo cui non avremmo il merito morale dei frutti del nostro impegno.

Terminata la nostra discussione della tesi di Rawls sull'impegno, passo in genere a svolgere una sorta di indagine empirica: faccio notare che, secondo gli psicologi, sulla capacità di impegnarsi dei diversi fratelli e sorelle, per esempio nello sforzo e nella dedizione che, come osservano gli studenti, si richiedono per entrare a Harvard, influisce l'or-

dine in cui sono nati. Secondo alcuni, i primogeniti hanno un'etica del lavoro più vincolante, guadagnano più soldi, hanno successo, nel senso convenzionale del termine, più dei fratelli e sorelle minori. Sono studi molto discussi e io non so se le loro conclusioni sono corrette; però, quasi per gioco, provo a chiedere ai miei studenti quanti di loro sono primogeniti. La percentuale di chi alza la mano va dal 75 all'80; ogni volta che ho fatto questa statistica, ho ottenuto lo stesso risultato.

Nessuno può affermare che nascere primogeniti sia un proprio merito; se una circostanza così moralmente arbitraria come la posizione rispetto ai propri fratelli e sorelle può influire sulla nostra tendenza a lavorare con il massimo impegno e a dedicarsi con coscienza a una professione, Rawls potrebbe aver ragione: neppure l'impegno può costituire il fondamento di un merito morale.

L'idea che le persone meritino i frutti del proprio impegno e della propria fatica spesa è discutibile anche per un altro motivo: sebbene i fautori della meritocrazia esaltino spesso le virtù dell'impegno, in realtà non sono davvero convinti che debba essere questa l'unica fonte del reddito e della ricchezza. Proviamo a fare l'esempio di due operai edili; uno forte e robusto, in grado di tirar su quattro muri in un giorno senza nessuna fatica; l'altro è gracile e macilento, e non riesce a portare più di due mattoni per volta. Sebbene lavori con la massima dedizione, impiega una settimana per ottenere il risultato che il suo compagno di lavoro raggiunge, più o meno senza sforzo, in un giorno solo. Nessun difensore della meritocrazia affermerebbe che il muratore dotato di scarse energie, ma zelante, meriti di essere pagato di più dell'altro, visto che si impegna di più.

Oppure pensiamo a Michael Jordan: è vero, ha lavorato tanto per allenarsi, ma ci sono giocatori di pallacanestro meno bravi che fanno ancora più fatica. Certo nessuno direbbe che, avendo speso tante ore a esercitarsi, meritano un contratto più vantaggioso di quello di Jordan. E dunque, nonostante tutti i discorsi sull'impegno, il fautore della meritocrazia è convinto che sia il contributo, il risultato fornito, a meritare di essere compensato. La nostra etica del lavoro può essere frutto del nostro impegno oppure no, ma il contributo che riusciamo a dare dipende almeno in parte da talenti naturali per i quali non possiamo vantare nessun merito.

RESPINGERE IL MERITO MORALE

Se la tesi di Rawls sull'arbitrarietà morale dei talenti è corretta, porta a una conclusione sorprendente: la giustizia distributiva non riguarda la compensazione del merito morale.

L'autore riconosce che si tratta di una conclusione agli antipodi rispetto al modo in cui pensiamo di solito alla giustizia: "Il buon senso tende a farci credere che il reddito e la ricchezza, e in genere le cose buone della vita, dovrebbero essere ripartite in base al merito morale. La giustizia è la felicità in sintonia con la virtù [...]. Ebbene, la giustizia in quanto equità respinge questa impostazione".²⁰

Rawls tende a scalzare la visione meritocratica mettendone in discussione la premessa di base: ossia, che una volta rimossi gli ostacoli sociali ed economici sulla strada verso il successo, si possa ritenere che i compensi ottenuti dalle persone grazie alle loro capacità siano meritati:

Noi non ci meritiamo la posizione in cui ci siamo trovati quanto alla distribuzione delle doti di natura, non più di quanto abbiamo meritato il nostro punto di partenza iniziale nella società. Si può dubitare anche di quanto possiamo esserci meritata la maggior forza di carattere che ci ha permesso di impegnarci a coltivare le nostre capacità, e in effetti è dovuta in buona misura alle felici condizioni familiari e sociali in cui si è svolta la prima parte della nostra vita, per le quali non possiamo pretendere nessun credito. Qui il concetto di merito non si applica.²¹

Se la giustizia distributiva non si occupa di premiare il merito morale, questo significa forse che chi lavora sodo e si comporta in modo corretto non ha nessun diritto ai compensi ottenuti dalle sue fatiche? No, non esattamente; qui Rawls introduce una sottile ma importante distinzione, fra il merito morale e quelli che definisce "diritti acquisiti sulle aspettative legittime". La differenza consiste in questo: a differenza del titolo di merito, un diritto si può acquisire purché siano state osservate determinate regole. Però non possiamo ricavarne nessuna indicazione sui contenuti delle regole stesse.

Il conflitto fra merito morale e diritti acquisiti sottende molte delle nostre più accanite dispute in materia di giustizia: secondo alcuni, aumentare le tasse sui patrimoni dei ricchi li priva di qualcosa su cui vantano un diritto di natura morale;

oppure, valutare le richieste di iscrizione all'università tenendo conto delle origini razziali ed etniche degli aspiranti privi di loro abbiano spiccate doti intellettuali di un vantaggio che meritano sul piano morale. Altri invece negano che le persone abbiano un diritto morale a godere di questi vantaggi; per prima cosa dobbiamo decidere quali sono le regole da osservare (i livelli di tassazione, i criteri di ammissione), e soltanto allora potremo dire chi ha diritto a che cosa.

Pensate alla differenza fra gioco di fortuna e gioco di abilità. Supponiamo che io giochi alla lotteria; se il mio numero viene estratto, avrò diritto a riscuotere la mia vincita, ma non potrò dire di aver meritato di vincere, dal momento che la lotteria è un gioco di fortuna. Il fatto che io vinca o perda non ha nulla a che vedere con la mia virtù o abilità di giocatore.

Adesso immaginiamo i Boston Red Sox che vincono il campionato del mondo. Hanno vinto per un colpo di fortuna (per esempio, in seguito a un giudizio arbitrale sbagliato in un momento decisivo) oppure perché hanno davvero giocato meglio degli avversari, sfoggiando le capacità ed eccellenze (buoni lanci, attacchi tempestivi, difesa brillante ecc.) che qualificano il baseball nella sua versione migliore?

In un gioco di abilità, diversamente dal gioco di fortuna, può esserci una differenza fra chi ha il diritto di riscuotere la vincita e chi ha meritato di vincere, e questo perché i giochi di abilità premiano l'esercizio e la manifestazione di determinate capacità.

Rawls sostiene che la giustizia distributiva non si occupa di premiare la virtù o il merito morale, ma piuttosto mira a soddisfare le legittime aspettative che sorgono una volta stabilite le regole del gioco. Una volta che i principi della giustizia hanno fissato i termini della cooperazione sociale, le persone hanno diritto ai benefici che si saranno guadagnati osservando le regole; ma se il sistema fiscale prevede che una quota del loro reddito debba servire ad aiutare i meno fortunati, non potranno lamentarsi perché in questo modo saranno privati di qualcosa che si sono moralmente meritati.

Uno schema giusto, dunque, corrisponde a quel che i singoli hanno il diritto di ottenere, e ne soddisfa le aspettative legittime in quanto fondate sulle istituzioni sociali. Ma quel che le persone hanno il diritto di ottenere non è proporzionato al loro intrinseco merito, e neppure ne dipende. I principi di giu-

stizia che regolano la struttura di base della società [...] non fanno cenno del merito morale, e le quote parti non tendono a essere ripartite secondo questo criterio.²²

Rawls rifiuta di porre il merito morale a fondamento della giustizia distributiva in base a due argomenti. Per prima cosa, come abbiamo già visto, il fatto di possedere i talenti che mi permettono di riuscire nella competizione meglio di altri non dipende per intero da me. Ma c'è un secondo fattore contingente, altrettanto decisivo: le doti che una società mostra di apprezzare nelle diverse epoche sono anch'esse moralmente arbitrarie. Anche se potessi affermare la più totale e indiscussa proprietà dei miei doni naturali, resterebbe pur sempre vero che i compensi ottenuti grazie a questi dipenderebbero dal gioco della domanda e dell'offerta. Nella Toscana medievale i pittori di affreschi erano apprezzatissimi; nella California del ventesimo secolo lo sono i programmatori di computer, e così via. Il fatto che le mie capacità fruttino molto o poco dipende da quel che la società ricerca in quel momento. Per essere socialmente stimata, un'attività deve corrispondere alle qualità apprezzate da quella data società.

Consideriamo queste differenze nei compensi:

- negli Stati Uniti la media degli insegnanti guadagna circa 43.000 dollari l'anno. David Letterman, il presentatore di una trasmissione tv di successo che va in onda in seconda serata, guadagna 31 milioni di dollari l'anno;
- John Roberts, presidente della Corte suprema degli Stati Uniti, ha uno stipendio annuo di 217.000 dollari. "Judge Judy", la presentatrice di un reality televisivo che interpreta la parte di un giudice, guadagna 25 milioni di dollari all'anno.

È giusto che ci siano queste disparità nei compensi? Secondo Rawls la risposta dipende dal fatto che i compensi stessi siano dati all'interno di un sistema di tassazione e di redistribuzione capace di operare a vantaggio dei meno abbienti; in quel caso, Letterman e "Judge Judy" avrebbero diritto ai loro guadagni. Ma resta pur sempre impossibile affermare che "Judge Judy" meriti di guadagnare cento volte di più del presidente Roberts, o che Letterman meriti di ottenere settecento volte il compenso di un insegnante: il fatto che sia loro capita-

to di vivere in una società che elargisce somme favolose ai divi della tv è un caso fortunato, non un loro merito.

Spesso chi ha successo tralascia di considerare questo aspetto aleatorio della propria riuscita. Molti di noi hanno la fortuna di possedere, almeno in una certa misura, le doti che si dà il caso siano apprezzate nella nostra società. In una società capitalista è utile avere spirito imprenditoriale; in una società burocratica è utile saper mantenere rapporti sereni e distesi con i superiori; in una società democratica di massa è utile essere telegenici e saper parlare per frasi brevi, smozzicate e superficiali; in una società conflittuale è utile studiare legge e avere le doti logiche e razionali che ti permettono di superare l'ammissione alla Law School, il corso di specializzazione giuridica post laurea.

Il fatto che la società in cui viviamo apprezzi queste cose non è opera nostra. Supponiamo che noi, con i nostri talenti, vivessimo non in una società dalla tecnologia avanzatissima e con un altissimo grado di litigiosità, ma in una società di cacciatori, o di guerrieri, nella quale i massimi compensi e il massimo prestigio andassero a quanti dimostrano maggior forza fisica o devozione religiosa. Che ne sarebbe, allora, dei nostri talenti? È evidente che non potrebbero farci fare molta strada, e senza dubbio alcuni di noi ne svilupperebbero altri. Ma saremmo perciò meno meritevoli o meno virtuosi di quel che siamo oggi?

Rawls risponde di no. Forse otterremmo compensi inferiori, logicamente; ma pur avendo diritto a meno, saremmo non meno degni, non meno meritevoli di altri. Lo stesso si può dire di coloro che nella nostra società non occupano posizioni di prestigio e sono meno dotati di quei talenti che si dà il caso siano apprezzati ai nostri giorni.

Dunque, mentre abbiamo il diritto di ottenere i benefici che le regole del gioco ci promettono in cambio dell'esercizio dei nostri talenti, sarebbe un errore e una presunzione supporre che ci siamo originariamente meritati una società capace di apprezzare le qualità di cui siamo ricchi.

Woody Allen sostiene una tesi di questo genere nel suo film *Stardust Memories*. Allen interpreta Sandy, un personaggio simile a lui nella realtà, un celebre comico, e incontra Jerry, un amico d'infanzia del suo quartiere che si rammarica di dover fare il tassista.

SANDY: Allora, come ti va? Che cosa fai?

JERRY: Sai che cosa faccio? Faccio il tassista.

SANDY: Be', ti trovo bene. Sei... Non c'è mica niente di male.

JERRY: Già. Ma se faccio il confronto con te...

SANDY: Ma che cosa vuoi che ti dica? Nel quartiere ero io quello che raccontava le barzellette, no?

JERRY: Già.

SANDY: Già, ecco... capisci, noi viviamo in una... in una società dove le barzellette sono molto apprezzate, capisci? Se la metti in questo modo... [*si schiarisce la gola*] pensa se fossi nato tra gli indiani Apache, loro non avevano mica bisogno di comici, ti pare? Sarei disoccupato.

JERRY: Ah sì? Be', non è mica che mi faccia stare molto meglio.²³

Il tassista non si lascia convincere dalla predica dell'attore comico sull'arbitrarietà morale della fama e della fortuna; il fatto che la sua sorte sia questione di sfortuna non attenua l'amarezza. Forse perché in una società meritocratica la maggioranza ritiene che il successo mandano corrispondano al merito: un'idea difficile da scalzare. Nelle pagine seguenti indagheremo sul problema se sia possibile scindere del tutto la giustizia distributiva dal merito morale.

LA VITA È INGIUSTA?

Nel 1980, durante la campagna elettorale in cui Ronald Reagan concorreva alla presidenza, l'economista Milton Friedman pubblicò insieme alla moglie Rose un libro che divenne un bestseller: *Free to Choose*. Era una difesa dell'economia di mercato, vivacissima e senza riserve, che divenne un manuale – o addirittura un inno – per l'epoca reaganiana. Nell'esaltare i principi del *laissez-faire* contro le obiezioni dell'egualitarismo, Friedman faceva però una concessione sorprendente: riconosceva che chi era nato in una famiglia ricca e aveva frequentato scuole elitarie godeva di un ingiusto privilegio rispetto a chi aveva origini meno agiate; concedeva inoltre che chi, non per opera propria, eredita talenti e doni, acquista un ingiusto vantaggio sugli altri. Ma, a differenza di Rawls, Friedman affermava nettamente che non

si deve cercare di riparare quest'ingiustizia, si deve piuttosto imparare a convivere e a goderne i benefici:

La vita non è giusta. Credere che il governo possa rettificare quel che la natura ha generato è un'idea seducente, ma è importante anche riconoscere quanto la stessa ingiustizia che deploriamo ci sia di giovamento. Non c'è niente di giusto [...] nel fatto che Muhammad Ali fosse dotato fin dalla nascita dei talenti che gli hanno permesso di diventare un grande pugile [...]. Certo non è giusto che Muhammad Ali sia in grado di guadagnare milioni di dollari in una serata. Ma non sarebbe stato ancor più ingiusto, per il pubblico che apprezzava le sue esibizioni, se, in nome di un astratto ideale di uguaglianza, a Muhammad Ali non fosse stato concesso di guadagnare, per una serata di pugilato, più [...] di quanto potesse chiedere l'ultimo dei facchini, per una giornata di lavoro non qualificato?²⁴

In *Una teoria della giustizia* Rawls rifiuta il suggerimento compiacente che traspare dall'opinione di Friedman. Scrive un brano emozionante per esporre una verità ben nota e spesso dimenticata: il modo in cui stanno le cose non determina il modo in cui dovrebbero essere.

Dovremmo rifiutare il concetto che l'ordinamento delle istituzioni è sempre difettoso, perché ingiuste sono la distribuzione dei talenti naturali e le contingenze delle posizioni sociali, e tale ingiustizia non può non ripercuotersi sui provvedimenti disposti dagli uomini. A volte si propone questa riflessione come scusa per ignorare l'ingiustizia, quasi che il rifiuto di accettare l'ingiustizia si potesse collocare sullo stesso piano del rifiuto di accettare la morte. La ripartizione delle doti naturali non è né giusta né ingiusta, così come non è ingiusto che le persone nascano in una determinata posizione sociale. Questi non sono altro che fatti di natura. Quel che può essere giusto e ingiusto è la maniera in cui le istituzioni affrontano questi fatti.²⁵

Rawls suggerisce di affrontarli acconsentendo "a condividere il destino gli uni degli altri", e "a trarre vantaggio dagli accidenti di natura e dalla posizione nella società soltanto quando così facendo si opera a beneficio di tutti".²⁶ Sia o no destinata in ultima analisi al successo, la sua teoria della giustizia rappresenta la tesi più convincente a favore di una maggiore eguaglianza sociale finora elaborata dalla filosofia politica americana.

7. Pro e contro la discriminazione positiva

Cheryl Hopwood non era nata in una famiglia facoltosa; era figlia di una madre nubile e aveva dovuto lavorare per mantenersi agli studi al liceo, al college e ai corsi della California State University di Sacramento; dopo di che si era trasferita nel Texas e aveva chiesto di essere ammessa alla University of Texas Law School, la migliore scuola di specializzazione negli studi giuridici del Texas e una delle migliori degli Stati Uniti. Benché avesse ottenuto un'ottima media e un risultato abbastanza soddisfacente alla prova di ammissione (con un punteggio nell'83° percentile), non era stata accettata.¹

La sua impressione fu di essere stata trattata ingiustamente. Cheryl Hopwood è bianca; tra gli aspiranti che a differenza di lei erano stati ammessi, alcuni erano afroamericani e americani di origine messicana, con diplomi e punteggi inferiori ai suoi. La scuola aveva una politica di discriminazione positiva in base alla quale gli studenti appartenenti a minoranze avevano diritto a un trattamento speciale; in effetti, tra questi ultimi erano stati ammessi tutti quelli con diplomi e punteggi paragonabili a quelli della Hopwood.

La studentessa presentò la sua istanza al tribunale federale, dichiarandosi vittima di una discriminazione; l'università ribatté che la Law School aveva anche la missione di promuovere la molteplicità di origini razziali ed etniche nella professione legale in Texas, e non solo negli studi degli avvocati, ma anche nelle istituzioni giuridiche dello stato e nei tribunali. Il preside della Law School, Michael Sharlot, dichiarò: "In una società civile, sullo status della legge influisce in

maniera determinante la disponibilità del corpo sociale ad accettare quanto la legge stessa prescrive. Una disponibilità che sarà più difficile da ottenere se nell'amministrazione della giustizia non si vedranno operare esponenti di tutti i gruppi".² In Texas gli abitanti afroamericani e americani di origine messicana arrivano al 40 per cento del totale, ma nella professione legale sono di gran lunga minoritari. Cheryl Hopwood aveva presentato la sua richiesta in un momento in cui la University of Texas Law School aveva deciso di gestire le ammissioni secondo i principi della discriminazione positiva, e quindi accogliere le richieste di iscrizione presentate da appartenenti alle minoranze con l'obiettivo di arrivare ad averne circa il 15 per cento per ogni classe.³

Per ottenere questo risultato l'università aveva stabilito criteri di ammissione meno severi per gli appartenenti alle minoranze; tuttavia le autorità accademiche affermavano che tutti gli studenti ammessi erano qualificati per svolgere il lavoro richiesto, e quasi tutti erano poi arrivati al diploma e avevano superato l'esame di ammissione alla professione legale. Una ben magra consolazione per la Hopwood, che era convinta di essere stata trattata in modo ingiusto, e di avere il diritto di essere accettata.

La sfida scagliata da Cheryl Hopwood alla politica della discriminazione positiva non era la prima ad arrivare fino a un'aula di tribunale e non sarebbe stata l'ultima. Da più di trent'anni i giudici dibattono le vertenze impiegate sulle difficili questioni morali e legali sollevate da questa politica. Nel 1978, con il caso Bakke, la Corte suprema degli Stati Uniti dette la sua sanzione, ma di misura, a una scelta adottata dalla scuola medica di Davis (University of California) per applicare la discriminazione positiva.⁴ Nel 2003, una Corte suprema lacerata da accanite fazioni stabili che l'appartenenza razziale poteva essere usata come elemento determinante per le ammissioni, in una causa che vedeva coinvolta la University of Michigan Law School.⁵ D'altra parte, in tempi recenti nell'elettorato della California, dello stato di Washington e del Michigan sono state prese iniziative referendarie per mettere al bando i privilegi su base razziale nella selezione degli aspiranti ai posti nelle scuole e negli impieghi pubblici.

Per i tribunali il problema è stabilire se le politiche di assunzione e di ammissione fondate sulla discriminazione positiva violano o no la Costituzione degli Stati Uniti, là dove è garantita a tutti i cittadini la stessa protezione da parte delle leggi. Ma lasciamo da parte il problema costituzionale e concentriamoci sull'aspetto etico: è ingiusto tener conto dell'appartenenza razziale ed etnica nel decidere le ammissioni all'università o le assunzioni?

Per rispondere, prendiamo in esame tre ragioni proposte dai fautori della discriminazione positiva: a loro avviso, queste politiche vanno sostenute perché correggono il difetto di imparzialità insito nelle prove di esame standardizzate, compensano i torti commessi in passato, promuovono la molteplicità.

CORREGGERE IL DIFETTO DI IMPARZIALITÀ NELLE PROVE DI ESAME

Una ragione che induce a tener conto dell'appartenenza razziale ed etnica è l'intenzione di correggere la formulazione non sufficientemente imparziale di prove di esame standardizzate. Da tempo si discute se il SAT (Scholastic Aptitude Test, prova di attitudine scolastica), come altre prove simili, sia davvero attendibile quando si tratta di pronosticare il successo accademico e professionale di uno studente. Nel 1951, un giovane che voleva iscriversi al programma di dottorato della School of Religion (istituto di specializzazione negli studi religiosi) della Boston University ottenne un punteggio mediocre al GRE (Graduate Record Exam, un esame che misura la capacità dei candidati ai corsi post laurea): era il giovane Martin Luther King, jr., destinato a diventare uno dei più celebri oratori nella storia americana, che nella prova di idoneità all'espressione orale ebbe un risultato inferiore alla media.⁶ Per fortuna, fu accettato lo stesso.

Alcuni studi hanno dimostrato che nelle prove standardizzate gli studenti neri e ispanici ottengono mediamente un punteggio inferiore a quello degli studenti bianchi, nonostante si cerchi di formularle tenendo conto delle diverse situazioni economiche di partenza. Ma quale che sia la causa del deficit di imparzialità, se si vuole pronosticare la riuscita accademica dei candidati usando verifiche standardizzate

diventa necessario interpretare i punteggi ottenuti alla luce della situazione familiare, sociale, culturale e scolastica degli studenti. Se un candidato che ha frequentato le scuole pubbliche più povere del South Bronx ottiene 700 al SAT, il dato sarà più significativo rispetto a un risultato formalmente identico conseguito dal diplomato di una scuola privata elitaria dell'Upper East Side di Manhattan. Tuttavia la decisione di valutare l'esito degli esami alla luce dei contesti razziali, etnici, economici, in cui gli studenti si trovano, non scalfisce il principio che i college e le università debbano accogliere i candidati più promettenti dal punto di vista accademico; si limita a cercare di individuare il modo più preciso per misurare le potenzialità di ciascun soggetto in vista di una carriera universitaria.

La vera controversia sulla discriminazione positiva riguarda altri due aspetti: l'argomento della compensazione e l'argomento della differenza.

COMPENSARE I TORTI DEL PASSATO

L'argomento della compensazione interpreta la discriminazione positiva come un espediente per correggere ingiustizie subite in passato; si afferma che è doveroso dare la precedenza agli studenti appartenenti alle minoranze per compensare una storia di esclusioni che li ha ingiustamente svantaggiati. In una simile impostazione si considera l'ammissione alle strutture di studio prima di tutto come un beneficio per il candidato, un beneficio che si cerca di ripartire in modo tale da controbilanciare le antiche ingiustizie e i loro persistenti effetti.

È un argomento, però, che si trova esposto a un'obiezione pesante: come fanno osservare i suoi critici, non è detto che ad avvantaggiarsi siano gli stessi che hanno sofferto, mentre è raro che chi si accolla il peso della compensazione sia responsabile dei torti che si vogliono raddrizzare. Molti tra i beneficiari della discriminazione positiva sono studenti di gruppi minoritari appartenenti alla classe media, che non hanno sofferto le discriminazioni subite dai giovani afroamericani e ispanici dei quartieri del centro. Perché

uno studente afroamericano proveniente da un agiato quartiere residenziale di Houston dovrebbe passare davanti a Cheryl Hopwood, che forse ha dovuto affrontare ristrettezze economiche ben più gravi?

Se lo scopo è offrire aiuto agli svantaggiati – protestano i critici – la discriminazione positiva dovrebbe fondarsi sull'appartenenza di classe, non di razza; e se si usa il dato razziale in positivo, per compensare l'ingiustizia storica della schiavitù e della segregazione, com'è possibile ritenere giusto far gravare il peso della situazione sulle persone come la Hopwood, che non hanno avuto alcun ruolo nel perpetrare quell'ingiustizia?

La tesi che vede nella discriminazione positiva una forma di compensazione di passate ingiustizie può rispondere all'obiezione ricorrendo al complesso concetto della responsabilità collettiva: è mai possibile che possa essere nostra la responsabilità morale di compensare i torti commessi dalla generazione precedente? Per rispondere dobbiamo studiare meglio il processo da cui nascono gli obblighi morali; noi ci assumiamo degli obblighi solo in quanto singoli individui, oppure vi sono debiti che ricadono su di noi in quanto facciamo parte di una comunità dotata di identità storica? Dato che affronteremo questo tema nel corso del libro, per adesso lasciamolo da parte e torniamo all'argomento della molteplicità.

PROMUOVERE LA MOLTEPLICITÀ

L'argomento a favore della diversificazione all'interno del corpo sociale non chiama in causa opinabili concezioni della responsabilità collettiva; neppure dipende dall'aver dimostrato che i candidati appartenenti a minoranze e privilegiati nell'ammissione fossero stati, in passato, personalmente discriminati o svantaggiati. Secondo questa visione, l'ammissione non è tanto una ricompensa per chi la ottiene, quanto il mezzo per perseguire un obiettivo socialmente degno.

Il criterio della molteplicità è un argomento che mira a tener conto del bene comune, il bene della scuola stessa e anche della società nel senso più ampio. In primo luogo, afferma che è auspicabile avere una collettività di studenti provenienti da gruppi razziali diversi perché gli studenti che

ne fanno parte hanno modo di imparare più cose gli uni dagli altri di quanto avverrebbe se fossero tutti originari di uno stesso ambiente. Così come un corpo studentesco proveniente da una sola zona del paese godrebbe di prospettive intellettuali e culturali più limitate, lo stesso avverrebbe se l'insieme degli studenti costituisse una massa omogenea per caratteri razziali, etnici e di classe. In secondo luogo, l'argomento a favore della molteplicità sostiene che, fornendo alle minoranze svantaggiate gli strumenti necessari per raggiungere ruoli direttivi nelle posizioni chiave dell'amministrazione pubblica e delle professioni, si attuano gli obiettivi dell'università rispetto alla società civile e si contribuisce al bene comune.

L'argomento della molteplicità è quello più spesso patrocinato dai college e dalle università. Alla rivendicazione di Cheryl Hopwood il preside della University of Texas Law School replicò sostenendo che con la discriminazione positiva il suo istituto svolgeva una missione civile; uno degli obiettivi della Law School era quello di contribuire a diversificare la conformazione del corpo dei professionisti che nel Texas esercitavano l'avvocatura, oltre a permettere ad afroamericani e ispanici di assumere funzioni direttive nella pubblica amministrazione e nella professione legale. Sotto questo aspetto, disse il preside, il programma aveva avuto un grande successo: "Gli appartenenti a gruppi di minoranze che si sono diplomati nella nostra scuola in seguito vengono eletti a occupare funzioni pubbliche, diventano soci di prestigiosi studi legali, entrano a far parte del governo locale del Texas e dell'apparato giuridico federale. Quando in Texas troviamo persone appartenenti alle minoranze che hanno cariche ufficiali prestigiose, spesso si tratta di nostri diplomati".⁷

Quando la causa Bakke fu discussa davanti alla Corte suprema degli Stati Uniti, l'Harvard College presentò una relazione *amicus curiae* (ossia, non vincolata a una posizione specifica delle parti contendenti, ma mirata a fornire alla corte informazioni pertinenti alla causa), in cui si difendeva la discriminazione positiva sotto l'aspetto didattico,⁸ sostenendo che le votazioni e i risultati conseguiti nelle prove di esame non erano mai stati gli unici criteri di ammissione: "Se l'eccellenza accademica fosse l'unico criterio, o

anche il criterio predominante, l'Harvard College perderebbe gran parte della sua vitalità e del suo prestigio intellettuale [...]. [L]a qualità dell'esperienza didattica offerta a tutti gli studenti ne soffrirebbe". Nel passato promuovere la molteplicità significava accogliere "studenti che provenivano dalla California, da New York, dal Massachusetts; ragazzi di città e ragazzi di campagna; violinisti, pittori, calciatori; biologi, storici, classicisti; potenziali agenti di borsa, accademici e politici"; oggi il college tiene anche ad affermare una diversità attinente alle provenienze razziali ed etniche.

Un ragazzo cresciuto in una fattoria dell'Idaho può portare all'Harvard College un contributo che un bostoniano non saprebbe offrire. Analogamente, uno studente nero di solito è in grado di dare un apporto che non potrebbe essere fornito da uno studente bianco. La qualità dell'esperienza didattica vissuta da tutti gli studenti di Harvard dipende anche da queste origini e mentalità diversificate di cui gli studenti stessi sono portatori.⁹

Chi critica l'argomento della diversità oppone obiezioni di due generi: una pratica, l'altra di principio. L'obiezione pratica mette in dubbio l'efficacia della discriminazione positiva, sostenendo che ricorrendo alle preferenze fondate sull'appartenenza razziale non si arriverà a una società più pluralistica, né saranno attenuati i pregiudizi e le disuguaglianze; si avrà invece l'effetto di indebolire l'autostima degli studenti appartenenti alle minoranze, di intensificare su tutti i fronti la coscienza di appartenere a uno specifico gruppo razziale, di rinfocolare le tensioni fra le razze, di suscitare il risentimento dei gruppi etnici bianchi che sentiranno di aver diritto anche loro a qualche chance. L'obiezione pratica non sostiene che la discriminazione positiva sia ingiusta, ma che ha scarse probabilità di raggiungere lo scopo e forse rischia di portare più danno che vantaggio.

LA RACIAL PREFERENCE È UNA VIOLAZIONE DEI DIRITTI?

L'obiezione in linea di principio afferma che, per quanto degno sia l'obiettivo di ottenere una classe dalla composizione più variegata possibile, o una società caratterizzata da maggiore uguaglianza, e per quanto efficaci possano es-

sere le politiche di discriminazione positiva, utilizzare l'appartenenza razziale o etnica come criterio di ammissione non è giusto. Ecco la ragione: facendolo, si violano i diritti degli aspiranti come Cheryl Hopwood, che si trovano a concorrere da una posizione di svantaggio senz'averne nessuna colpa.

Per un utilitarista l'obiezione avrebbe scarso peso; la tesi a favore della discriminazione positiva poggerebbe semplicemente sulla valutazione dei vantaggi didattici e civili che questa assicurerebbe; questi poi andrebbero confrontati con le delusioni a cui rimarrebbero esposti candidati come la Hopwood e altri studenti bianchi, relegati ai margini e destinati a rimanere esclusi. Ma molti fautori della discriminazione positiva non sono utilitaristi, sono liberali di scuola kantiana o rawlsiana, convinti che la protezione dei diritti individuali non possa essere cancellata neppure dal perseguimento di un obiettivo auspicabile; secondo loro, se nell'adottare come criterio di ammissione l'appartenenza a un determinato gruppo razziale i diritti di Cheryl Hopwood risultano violati, questa scelta è ingiusta.

Ronald Dworkin, un filosofo il cui approccio è fondato sui diritti, si oppone a questa critica sostenendo che non si violano i diritti di nessuno quando nella discriminazione positiva si tiene conto dell'appartenenza razziale.¹⁰ Quali sono i diritti che sarebbero stati negati alla Hopwood, chiede Dworkin? Forse lei è convinta che le persone abbiano il diritto di non essere giudicate in base a fattori quali la razza, su cui non hanno nessun controllo. Ma la maggior parte dei criteri tradizionali adottati per l'ammissione all'università comprendono fattori esclusi dal controllo del soggetto. Non è colpa mia se vengo dal Massachusetts invece che dall'Idaho, così come non è colpa mia se sono un pessimo giocatore di calcio, o se sono stonato; e neppure è colpa mia se non ho le capacità per riuscire bene al SAT.

Forse il diritto che si mette a repentaglio è quello di essere considerati esclusivamente in base ai propri talenti accademici: non per la capacità di giocare bene a calcio, o il fatto di venire dall'Idaho, o di aver fatto servizio volontario in una mensa dei poveri. Secondo questo punto di vista, se i miei voti, i miei punteggi e le altre forme di misurazione dei miei futuri successi accademici mi situano nel gruppo di testa dei candidati, vuol dire che merito di essere accettato; in

altre parole, merito di essere preso in considerazione solo in base ai miei meriti accademici.

Un simile diritto, però – come osserva Dworkin – non esiste. È possibile che alcune università valutino gli aspiranti unicamente in base alle qualifiche accademiche, ma la maggior parte di loro non lo fa; le università definiscono i loro obiettivi nelle maniere più diverse. Dworkin sostiene che nessun candidato può pretendere che l'università configuri i propri obiettivi e la sua politica delle ammissioni in maniera tale da attribuire il massimo valore a un qualunque insieme di specifiche doti: abilità accademiche, abilità atletiche o qualsiasi altra cosa. Una volta che l'università avrà fissato obiettivi e criteri di ammissione, la legittima aspettativa del candidato è di essere accettato in quanto meglio rispondente a quei criteri rispetto agli altri concorrenti. Chi alla fine riesce a essere compreso nel gruppo di testa dei candidati – perché corrisponde alle caratteristiche richieste: per le promettenti doti accademiche, per la molteplicità etnica e geografica, per i talenti atletici, per le attività extracurricolari svolte, per i servizi resi alla comunità eccetera – ha diritto di essere accettato; sarebbe ingiusto che fosse escluso. Ma nessuno ha in partenza il diritto di essere valutato in base a un determinato insieme di criteri.¹¹

È questa la rivendicazione radicata, sebbene contestata, che costituisce il nocciolo della tesi della molteplicità: l'ammissione a un istituto scolastico o accademico non è un onore concesso per premiare meriti o virtù superiori. Né la studentessa con un alto punteggio alle prove d'esame, né la studentessa appartenente a una minoranza svantaggiata meritano moralmente di essere accettate; la loro ammissione è giustificata in quanto coopera a raggiungere l'obiettivo sociale che l'università si prefigge, non perché premia un loro merito o virtù, definiti in sé e per sé. Dworkin sostiene che la giustizia nell'accogliere i candidati non si attua nel premiare il merito o la virtù; sapremo qual è la maniera giusta di assegnare i posti nella classe delle matricole solo dopo che l'università avrà definito i propri obiettivi, la sua missione. È la missione che stabilisce quali siano i meriti da prendere in considerazione, non il contrario. Il modo in cui Dworkin definisce la giustizia nelle ammissioni all'università procede in parallelo con la definizione fornita da

Rawls della giustizia nella distribuzione del reddito: non ha nulla a che vedere con il merito morale.

SEGREGAZIONE RAZZIALE E ANTISEMITISMO

Questo significa forse che i college e le università sono liberi di definire i propri obiettivi come meglio credono, e che qualunque criterio di accettazione della popolazione studentesca sarà giusto purché corrisponda alla missione dichiarata? In tal caso, che dire dei campus nel sud degli Stati Uniti, dove fino a non molto tempo fa vigeva la segregazione razziale? Si dà il caso che la University of Texas Law School fosse già stata coinvolta in una controversia costituzionale; nel 1946 aveva rifiutato l'iscrizione a Heman Marion Sweatt, affermando che gli studenti neri non potevano essere ammessi perché nella Law School vigeva la segregazione; la candidata si oppose al verdetto e si arrivò a una causa discussa presso la Corte suprema degli Stati Uniti, *Sweatt vs. Painter* (1950), una pietra miliare della giurisprudenza che contribuì ad abbattere la segregazione nell'istruzione superiore.

Ma se l'unica riprova dell'equità nei criteri di ammissione adottati da una scuola sta nel corrispondere agli obiettivi della scuola stessa, dove sbagliava la tesi sostenuta all'epoca dalla Texas Law School? Il suo obiettivo era quello di preparare gli avvocati destinati a svolgere la professione in Texas; e dato che gli studi legali del Texas non accettavano i neri, sosteneva la direzione, ammetterli ai corsi non sarebbe servito a realizzare gli obiettivi della Law School.

Si potrebbe ribattere che essendo una istituzione pubblica, la University of Texas Law School ha una scelta più limitata nella formulazione dei propri obiettivi, rispetto alle università private. Certo è vero che le contestazioni su base costituzionale, contrarie all'adozione dei criteri di discriminazione positiva nell'istruzione superiore, hanno coinvolto, con notevole risonanza, università statali come quelle della California a Davis (nel caso Bakke), del Texas (Hopwood) e del Michigan (Grutter). Ma poiché qui stiamo cercando di stabilire se il fatto di usare l'argomento della razza sia giusto o ingiusto (e non se sia legale), la distinzione fra università pubbliche e private non è decisiva.

Si possono accusare di ingiustizia sia le associazioni private, sia le istituzioni pubbliche; si ricordino i sit-in di protesta contro la discriminazione razziale nei punti di ristoro, quando nel Sud degli Stati Uniti la segregazione razziale era pratica corrente: erano locali gestiti privatamente, e tuttavia praticavano una discriminazione ingiusta. (In effetti, nel 1964 il *Civil Rights Act*, Legge sui diritti civili, la dichiarò illegale.)

Oppure, consideriamo le quote che negli anni venti e trenta del Novecento limitavano, con provvedimenti formali o non formali, il numero di studenti ebrei che potevano essere accettati dalle otto università più prestigiose ed elitarie degli Stati Uniti riunite nella Ivy League: questi criteri di ammissione sarebbero stati moralmente difendibili per il solo fatto che riguardavano università private e non pubbliche? Nel 1922 A. Lawrence Lowell, il preside di Harvard, la più antica di tutte, suggerì di fissare un limite del 12 per cento alle iscrizioni di studenti ebrei, sostenendo che in questo modo si sarebbe combattuto l'antisemitismo. Ecco la sua tesi: "Fra gli studenti dilagano i sentimenti antisemiti, e tanto più crescono quanto più aumenta il numero degli studenti ebrei".¹² Negli anni trenta il direttore delle iscrizioni a Dartmouth scriveva a un ex studente dell'università, che lamentava la crescita nel numero di ebrei tra gli iscritti: "Sono lieto di sentire il suo parere circa il problema ebraico. Se nella classe del 1938 dovessimo avere più di un 5 o 6 per cento di studenti ebrei sarei desolato oltre ogni dire". Nel 1945 il preside di Dartmouth giustificava i limiti posti alle iscrizioni di studenti ebrei chiamando in causa gli obiettivi dell'istituto: "Dartmouth è un college cristiano, fondato per contribuire alla cristianizzazione dei suoi studenti".¹³

Se è lecito alle università stabilire i criteri di iscrizione più consoni alla loro missione, così come questa è stata stabilita dalle università stesse, è possibile condannare l'esclusione in base a ragioni razziste e le limitazioni dettate dall'antisemitismo? Esiste una distinzione di principio fra il criterio dell'appartenenza razziale usato nel Sud segregazionista per escludere le persone e il criterio di appartenenza razziale adottato oggi per includerle, e le politiche di discriminazione positiva? La risposta più ovvia è che all'epoca del segregazionismo la Texas Law School vedeva nell'identità razziale un marchio di inferiorità, mentre il trattamento preferenziale che oggi si lega all'appartenenza a un

gruppo razziale non intende insultare né stigmatizzare nessuno. Cheryl Hopwood riteneva di essere stata esclusa ingiustamente, ma non poteva affermare di essere stata oggetto di odio o di disprezzo.

Ecco la risposta di Dworkin: l'esclusione per motivi razzisti vigente all'epoca del segregazionismo si fondava sulla "spregevole idea che una razza possa essere intrinsecamente più degna di un'altra"; al contrario, la discriminazione positiva non implica nessun pregiudizio analogo, ma si limita a sostenere che, dal momento che è importante promuovere una molteplicità delle origini nelle professioni chiave, essere neri o ispanici "può rappresentare una caratteristica sociale utile".¹⁴

È una precisazione dotata di una certa forza morale, anche se forse i candidati che si vedono respinti, come Cheryl Hopwood, non la troveranno soddisfacente. La Law School non dichiara una eventuale inferiorità della Hopwood rispetto ad altri, né sostiene che gli studenti appartenenti alle minoranze, accettati a differenza di lei, siano meritevoli di un beneficio che lei non merita; si limita ad affermare che la molteplicità di razze e di etnie attuata nelle classi e nelle aule di tribunale è in armonia con gli obiettivi didattici dell'istituto. Ora, a meno che il perseguimento di tali obiettivi costituisca in qualche modo una violazione dei diritti di chi rimane escluso, gli aspiranti delusi non hanno ragione di protestare per essere stati trattati ingiustamente.

DISCRIMINAZIONE POSITIVA PER I BIANCHI?

Ecco come si può testare l'argomento della diversificazione: è possibile che in qualche caso si giustifichi un trattamento privilegiato dei bianchi? Prendiamo il caso di Starrett City, un complesso residenziale di Brooklyn, a New York, con ventimila abitanti: in tutto il territorio degli Stati Uniti è il progetto di edilizia pubblica per famiglie di medio reddito di maggiori dimensioni, tra quelli finanziati da fondi federali. Era stato inaugurato negli anni settanta, con l'intento di costituire una comunità mista nella composizione razziale, scopo raggiunto grazie ai "controlli di occupazione" che cercavano di mantenere l'equilibrio nella composizione etnica e razziale della collettività, limitando la

popolazione afroamericana e ispanica a circa il 40 per cento del totale. In parole povere, adottando un sistema di quote. Il sistema però non nasceva da pregiudizio o disprezzo, ma si fondava su una teoria dei "punti di equilibrio" ricavata dall'esperienza dei centri urbani; i dirigenti del progetto volevano evitare di toccare quel punto che in altri quartieri aveva fatto scattare la "fuga dei bianchi", così che l'integrazione era fallita: invece, mantenendo un equilibrio tra i gruppi razziali ed etnici, speravano di costituire una comunità stabile e variegata nella composizione razziale.¹⁵

Funzionò. Il quartiere divenne molto ricercato, numerose famiglie volevano trasferirvisi; fu istituita una lista di attesa per Starrett City. Anche a causa del sistema di quote, che assegnava un numero minore di appartamenti alle famiglie afroamericane, queste ultime dovevano affrontare periodi di attesa più lunghi rispetto a quelle bianche. A metà degli anni ottanta una famiglia di bianchi poteva presumere di ottenere un appartamento dopo tre-quattro mesi, mentre una famiglia afroamericana avrebbe dovuto aspettare anche fino a due anni.

Avevamo qui dunque un sistema di quote che favoriva gli aspiranti bianchi, ma non era fondato sul pregiudizio razziale, bensì sull'obiettivo di costituire una comunità integrata. Alcuni aspiranti afroamericani trovarono che il criterio di assegnazione non fosse giusto e presentarono una denuncia antidiscriminazione; erano rappresentati dalla NAACP, che in altri contesti aveva favorito le azioni di discriminazione positiva. Alla fine si raggiunse un accordo che permetteva a Starrett City di mantenere il sistema di quote, ma chiedeva l'intervento dello stato perché le minoranze potessero accedere ad altri progetti di edilizia popolare.

Il criterio usato a Starrett City per assegnare gli appartamenti, tenendo conto dell'origine razziale, era ingiusto? No, non lo era se si accetta il criterio della diversificazione per giustificare gli interventi di discriminazione positiva. Nei quartieri residenziali la varietà nelle identità razziali ed etniche produce conseguenze differenti, rispetto a quel che accade nelle aule universitarie, e i benefici in gioco non sono gli stessi; ma sotto il profilo della giustizia, le due situazioni devono essere considerate entrambe corrette oppure entrambe non corrette: non c'è niente da fare. Se la diversificazione è al servizio del bene comune, e se nessuno risulta

discriminato in quanto oggetto di odio o disprezzo, i criteri preferenziali vincolati all'identità razziale non violano i diritti di nessuno. Perché? Perché, come nota Rawls a proposito del merito morale, nessuno merita di essere preso in considerazione per occupare un appartamento, o un posto in una classe di matricole universitarie, in base ai propri meriti, definiti in sé e per sé: ciò che vale come merito potrà essere stabilito solo dopo che i responsabili della struttura residenziale o i funzionari del college avranno stabilito gli obiettivi della propria missione.

È POSSIBILE SCINDERE LA GIUSTIZIA DAL MERITO MORALE?

Rinunciare al merito morale come fondamento della giustizia distributiva è attraente dal punto di vista etico, ma anche inquietante. È attraente perché va a scalzare quel presupposto pretenzioso, diffusissimo nelle società meritocratiche, secondo cui il successo va a coronare la virtù, e i ricchi sono ricchi perché meritano la ricchezza più dei poveri. Come ci ricorda Rawls: "Nessuno merita le proprie eventuali superiori doti di natura, né merita un punto di partenza più favorevole nella società". Non è neppure opera nostra il fatto di vivere in una società che - guarda caso - apprezza in modo particolare i nostri punti di forza: è una circostanza che dà la misura della nostra buona sorte, non della nostra virtù.

È meno facile spiegare come mai scindere la giustizia dal merito morale sia motivo d'inquietudine. La convinzione che i posti di lavoro e le occasioni favorevoli premino chi li ha meritati è molto radicata, forse negli Stati Uniti ancor più che altrove. Da noi i politici continuano a insistere che chi "lavora sodo e osserva le regole del gioco" merita di andare avanti, incoraggiando le persone che riescono a realizzare il sogno americano a considerare il successo ottenuto lo specchio della propria virtù. Nel migliore dei casi una simile convinzione produce benefici che non sono privi di inconvenienti; ostinarsi a mantenerla rappresenta un ostacolo alla solidarietà sociale, perché quanto più siamo persuasi che il nostro successo sia un nostro merito esclusivo, tanto meno ci sentiamo responsabili per quanti restano indietro.

Forse questa pervicace convinzione – che il successo debba essere considerato come un premio alla virtù – non è altro che un errore, un mito, e noi dovremmo cercare di demolirlo. La tesi di Rawls circa l'arbitrarietà morale della fortuna introduce un formidabile fattore di dubbio. E tuttavia forse non è possibile, sul piano politico o filosofico, separare gli argomenti relativi alla giustizia dalle discussioni sul merito in maniera così drastica, come suggeriscono Rawls e Dworkin. Permettetemi di spiegare perché.

In primo luogo, spesso il problema della giustizia si intreccia a quello dell'onore; le controversie in materia di giustizia distributiva non mirano solo a stabilire chi deve ottenere che cosa, ma anche quali sono le doti positive che meritano di essere onorate e premiate. In secondo luogo, l'idea che la questione del merito sorga soltanto dopo che le istituzioni sociali abbiano definito i propri obiettivi va incontro a una complicazione: le istituzioni della società che hanno il ruolo più rilevante nelle controversie sulla giustizia – scuole, università, occupazioni, professioni, uffici pubblici – non sono libere di definire la loro missione in una forma qualunque. Sono strutture che almeno in parte ricavano la loro forma dai benefici specifici che promuovono; da un lato si può discutere su quali debbano essere, in un dato momento, gli obiettivi di una facoltà di legge o di un'orchestra, ma entro certi limiti: a determinate istituzioni sociali si addicono determinati beni, e ignorarli quando si distribuiscono i ruoli può essere una forma di corruzione.

Possiamo capire in che modo la giustizia si intrecci con l'onore ricordando il caso di Cheryl Hopwood. Supponiamo che Dworkin avesse ragione quando sosteneva che il merito morale non ha nulla a che vedere con quali studenti dovrebbero essere ammessi a una facoltà universitaria; ecco come avrebbe dovuto essere formulata la lettera in cui la Law School respingeva la richiesta di iscrizione della Hopwood¹⁶:

Gentile Signora Hopwood,
siamo dolenti di informarla che la sua istanza è stata respinta. La preghiamo di voler comprendere che la nostra decisione non vuole essere offensiva; noi non nutriamo alcun giudizio negativo nei suoi confronti, anzi non la consideriamo affatto meno meritevole degli studenti che sono stati ammessi.

Non è imputabile a lei se, quando si è presentata, la società non aveva bisogno delle qualità che lei ha da offrire; coloro che sono stati accettati non hanno meritato di occupare quel posto, né sono degni di lode per le loro doti al momento dell'ammissione. Noi ci limitiamo a usare loro – e lei – come strumenti di una finalità sociale più vasta.

Ci rendiamo conto della sua delusione per quanto le comunichiamo; ma non sarebbe giusto che la delusione fosse accresciuta dall'idea che un simile rifiuto possa in qualunque modo riflettersi sul suo intrinseco valore morale. Lei ha tutta la nostra comprensione, nel senso che è un peccato che le manchino quelle caratteristiche che si dà il caso fossero ricercate dalla società proprio quando lei ha presentato la sua richiesta di iscrizione. Andrà meglio la prossima volta.
Con i migliori saluti

Ed ecco la lettera di accettazione, priva di implicazioni onorifiche, che una Law School capace di franchezza filosofica dovrebbe mandare agli studenti ammessi:

Gentile aspirante,
siamo lieti di informarla che la sua richiesta di ammissione è stata accettata; a quanto pare lei è dotata dei caratteri che la società richiede in questo momento, e quindi noi ci proponiamo di mettere a frutto i suoi lati positivi a vantaggio della società stessa, iscrivendola a frequentare i corsi di studi giuridici. Lei merita le nostre felicitazioni, non nel senso che si debba riconoscerle un credito in quanto possiede le qualità che l'hanno fatta ammettere al corso – non è così – ma solo nel senso in cui è logico congratularsi con il vincitore di una lotteria. Lei ha la fortuna di essersi presentata con le caratteristiche giuste nel momento opportuno; se decide di accettare la nostra offerta, in ultima analisi avrà diritto a tutti quei benefici che derivano dall'essersi lasciata utilizzare in questo modo, e per questo è giusto e opportuno che lei festeggi.
Lei, o più probabilmente i suoi genitori, potreste essere tentati di festeggiare in un senso ulteriore, in quanto considerate che l'ammissione a questo corso di studi illumini in senso positivo, se non le sue doti di natura, almeno lo sforzo coscienzioso da lei compiuto per coltivare le proprie capacità. Ma anche l'idea che sia un suo merito il fatto di possedere le superiori doti di carattere necessarie per un simile impegno è altrettanto problematica, in quanto il suo carattere dipende da circostanze fortunate di vario genere per le quali lei non può vantare il minimo credito. Il concetto di merito qui non trova applicazione.

Tuttavia attendiamo con impazienza di incontrarla nel prossimo autunno.

Con i migliori saluti

Lettere formulate in questi termini potrebbero addolcire il colpo per i respinti e smussare la *hybris* di chi viene ammesso; ma allora, perché dalle facoltà universitarie si continuano a spedire (e gli aspiranti continuano ad aspettarsi) lettere gonfie di retorica onorifica e gratulatoria? Forse perché le università non riescono a rinunciare del tutto all'idea che la loro funzione sia non solo di contribuire a raggiungere determinati scopi, ma anche di onorare e premiare determinate virtù.

PERCHÉ NON METTERE ALL'ASTA LE AMMISSIONI AL COLLEGE?

Arriviamo così alla seconda domanda, se i college e le università siano o no autorizzati a definire gli obiettivi della propria missione come meglio credono. Mettiamo da parte, per il momento, i trattamenti preferenziali basati sull'origine etnica e razziale, e consideriamo un'altra controversia suscitata dalle operazioni di discriminazione positiva: la disputa riguardante i "privilegi su base ereditaria". Molte istituzioni universitarie concedono ai figli degli ex allievi qualche vantaggio nell'ammissione; si sostiene l'opportunità di questa condotta in quanto utile a creare nel corso del tempo tra gli ex allievi uno spirito di corpo, comunitario; inoltre si spera che i genitori degli allievi, per riconoscenza, elargiscano alla loro *alma mater* un più generoso sostegno finanziario.

Per considerare isolatamente la giustificazione finanziaria, prendiamo in esame quelle che le università chiamano "ammissioni finalizzate a favorire lo sviluppo", ossia l'accettazione di aspiranti che non sono figli di ex alunni, ma hanno genitori facoltosi in grado di fornire cospicui finanziamenti alle facoltà. Sono molte le università che accettano questi studenti anche se non hanno votazioni e punteggi così alti come si richiederebbe; per portare questa situazione alle estreme conseguenze, proviamo a immaginare che una facoltà universitaria decida di mettere all'asta il dieci per cento dei posti nella classe delle matricole, assegnandoli ai maggiori offerenti.

Sarebbe giusto un simile sistema di assegnazione delle

iscrizioni? Se siete convinti che il merito indica semplicemente la capacità di cooperare, in un modo o nell'altro, agli obiettivi che la facoltà si propone, la risposta potrebbe essere affermativa; qualunque sia la loro missione, tutte le strutture educative hanno bisogno di denaro per attuarla.

Se adottiamo la definizione di merito fornita da Dworkin, piuttosto estensiva, una studentessa accettata dal college in cambio di una donazione di dieci milioni di dollari, da impiegare per la nuova biblioteca, ha ben meritato il suo posto: la sua iscrizione va a vantaggio dell'università nel suo insieme. Gli studenti respinti per lasciare il posto alla figlia del filantropo potrebbero lamentarsi di essere stati trattati ingiustamente, ma la risposta data da Dworkin a Cheryl Hopwood si può applicare anche a loro. L'equità richiede soltanto che nessuno sia respinto per motivi di pregiudizio o di spregio, e che gli aspiranti siano valutati in base a criteri compatibili con gli obiettivi che l'università si prefigge di raggiungere. In questo caso, tali condizioni sono osservate: gli studenti rimasti esclusi non sono vittime di nessun pregiudizio, hanno solo la sfortuna di non avere genitori facoltosi e disposti a donare una nuova biblioteca.

Ma è un criterio troppo debole. Sembra pur sempre ingiusto che dei genitori facoltosi siano in grado di comprare ai loro figli un biglietto di accesso alla Ivy League: ma in che cosa consiste l'ingiustizia? Non nel fatto che i candidati provenienti da famiglie di reddito basso o medio si trovino in una situazione svantaggiata al di là del loro controllo; come fa notare Dworkin, molti fattori esclusi dal loro controllo sono elementi di cui si tiene legittimamente conto per concedere o rifiutare l'ammissione.

Forse l'aspetto preoccupante dell'asta non riguarda tanto l'opportunità offerta agli aspiranti, quanto l'integrità dell'istituzione universitaria; vendere i posti al maggior offerente sembra più indicato quando si tratta di assistere a un concerto rock o a una competizione sportiva, che per concedere l'accesso a una struttura didattica. Il giusto modo per distribuire la disponibilità di un dato bene dovrebbe avere qualcosa in comune con la natura, con le finalità, di quel bene. La controversia sulla discriminazione positiva rispecchia concezioni contrastanti della funzione a cui sono destinati i college: in quale misura dovrebbero perseguire l'eccellenza accademica, in quale misura il bene della co-

munità civile, e come si dovrebbero equilibrare queste due finalità? Anche se uno degli scopi dell'istruzione universitaria è quello di far arrivare gli studenti al successo nella loro professione, l'obiettivo primario non è commerciale, e dunque vendere l'istruzione come se fosse un puro e semplice bene di consumo diventa una forma di corruzione.

Qual è, dunque, l'obiettivo dell'università? Harvard non è un Wal-Mart, e neppure un Bloomingdale; non si propone di ottenere il massimo reddito ma di contribuire al bene comune, con l'insegnamento e la ricerca. È vero che insegnamento e ricerca sono attività costose, e le facoltà devono dedicare molto impegno alla raccolta di fondi; ma se l'obiettivo di procurare denaro diventa predominante, al punto di decidere i criteri di ammissione, significa che l'università si è molto distaccata dal mondo della cultura e del bene comune, che sono la sua prima ragione d'essere.

L'idea che la giustizia nel distribuire l'accesso ai corsi universitari abbia qualcosa a che vedere con i beni che le università opportunamente perseguono spiega come mai è ingiusto vendere l'ammissione; spiega anche perché è difficile scindere le questioni riguardanti la giustizia e i diritti dalle questioni relative all'onore e alla virtù. Le università conferiscono lauree *honoris causa* per celebrare chi ha dato prova delle virtù che le università stesse intendono promuovere con la loro esistenza; ma in un certo senso, tutte le lauree sono *honoris causa*.

Mettere in rapporto le dispute sulla giustizia con le argomentazioni riguardanti l'onore, la virtù e il significato dei beni può sembrare una ricetta destinata a produrre un dissidio senza speranza: le persone hanno concezioni disparate dell'onore e della virtù. La missione vera e propria delle istituzioni sociali – che si tratti di università o corporazioni, della struttura militare, delle professioni o della comunità politica in genere – è soggetta a contestazioni e obiezioni, e quindi saremmo tentati di fondare la giustizia e i diritti su qualche principio ben lontano da quelle controversie.

Gran parte della filosofia politica di oggi si sforza di fare appunto questo; come abbiamo visto, la filosofia di Kant e quella di Rawls costituiscono audaci tentativi di trovare un fondamento alla giustizia e ai diritti che rimanga neutrale rispetto a visioni contrastanti di ciò che sarebbe la "vita buona". È venuto il momento di vedere se il loro progetto ha successo.

8. Chi merita che cosa? Aristotele

Callie Smartt era una cheerleader molto amata dai suoi compagni del liceo di Andrews, nel Texas occidentale. L'esere affetta da paralisi cerebrale infantile, e quindi costretta a spostarsi su una sedia a rotelle, non spegneva l'entusiasmo che la sua vivacissima presenza, ai margini del campo dove si svolgevano i giochi delle matricole universitarie, ispirava ai calciatori e ai tifosi. Però alla fine della stagione Callie fu sbattuta fuori dalla squadra.¹

Cedendo alle insistenze di altre cheerleader e dei loro genitori, i responsabili della scuola comunicarono a Callie che se l'anno dopo avesse voluto partecipare ancora alle attività di sostegno, avrebbe dovuto sottoporsi allo stesso allenamento di tutte le altre ragazze, una rigorosa serie di esercizi ginnici, comprendenti spaccate e capriole. Il gruppo di quanti si opponevano alla presenza di Callie tra le cheerleader erano guidati dal padre della caposquadra, che si diceva preoccupato per la sicurezza della ragazza; ma la madre di Callie sospettava che in realtà fosse risentito per il successo che lei riscuoteva.

La storia di Callie solleva due questioni. La prima è un problema di equità; sarebbe stato giusto obbligarla a fare ginnastica per ottenere la qualifica di cheerleader o una simile pretesa sarebbe stata ingiusta, considerando la sua invalidità? Un modo per rispondere a questo interrogativo sarebbe quello di invocare il principio di non discriminazione: purché fosse in grado di svolgere bene quel ruolo, Callie non doveva essere esclusa dalla squadra delle cheerleader

semplicemente perché, senza sua colpa, le mancavano le risorse fisiche per eseguire gli esercizi ginnici.

Solo che il principio di non discriminazione in questo caso non risolve il problema, perché lascia senza risposta proprio l'interrogativo cruciale: che cosa significa svolgere bene questo ruolo? Secondo gli avversari di Callie, per essere una brava cheerleader bisogna saper fare le capriole e le spaccate: è questa, in fondo, la tecnica tradizionalmente adottata per suscitare l'entusiasmo del pubblico. I sostenitori di Callie obietterebbero che una simile risposta confonde l'obiettivo che le squadre di cheerleader si propongono con una delle maniere per raggiungerlo; il vero scopo del loro intervento è suscitare nel pubblico la solidarietà per la squadra della scuola e incoraggiare l'entusiasmo dei tifosi. Quando Callie va su e giù ai margini del campo sulla sua sedia a rotelle, facendo gran chiasso, agitando i pompon e sfoggiando il suo sorriso sfavillante, riesce benissimo proprio in quel che ci si aspetta dalle cheerleader: accendere l'entusiasmo della folla. Quindi, per decidere quali debbano essere le qualifiche giuste per quest'attività, dobbiamo stabilire che cosa è essenziale nel ruolo di una cheerleader, e che cosa è puramente accessorio.

La seconda questione sollevata dall'episodio di Callie riguarda il risentimento. Che genere di risentimento potrebbe aver spinto il padre della caposquadra a comportarsi come si è comportato? Perché la presenza di Callie lo disturbava? Non è possibile che abbia temuto di vedere espellere la figlia se Callie rimaneva a far parte del gruppo, perché Callie era comunque già presente; non poteva essere neppure semplice invidia verso una ragazza in grado di eccellere negli esercizi ginnici al punto da far sfigurare sua figlia, perché è evidente che Callie non ne è capace.

Il mio sospetto è questo: il suo risentimento potrebbe derivare dalla sensazione che a Callie si voglia accordare un onore immeritato, in un modo che in un certo senso ferisce il suo orgoglio di padre per le prodezze ginniche della figlia. Se si può essere una brava cheerleader anche stando su una sedia a rotelle, in un certo senso è come se fosse sminuito il prestigio di chi riesce particolarmente bene nelle capriole e nelle spaccate.

Se si potesse dire che Callie deve fare la cheerleader perché nonostante la sua invalidità mostra di avere le doti ap-

proprie al ruolo, sarebbe vero che in effetti la sua presenza mette in qualche modo in dubbio l'onore accordato alle altre; le doti ginniche sfoggiate dalle sue compagne non sembrerebbero più una qualità essenziale per raggiungere l'eccellenza in quest'attività sportiva, ma solo un espediente fra i tanti possibili per suscitare entusiasmo nel pubblico. Certo il padre della caposquadra dimostrava scarsa generosità, ma aveva colto esattamente la posta in gioco del problema; un'attività fino allora considerata ben definita nei suoi obiettivi e negli onori che assicurava risultava adesso, grazie a Callie, riformulata secondo nuovi parametri. Callie aveva dimostrato che esiste più di un modo per fare la cheerleader.

Si noti il nesso fra la prima domanda, sull'equità, e la seconda, sull'onore e il risentimento. Se vogliamo stabilire un modo equo di assegnare i ruoli in una squadra di cheerleader, dobbiamo determinare la natura e l'obiettivo dell'attività svolta da queste squadre, altrimenti non sapremo dire quali siano le qualità essenziali per svolgerla. Ma stabilire l'essenza del compito affidato alle cheerleader può essere fonte di contrasti, perché ci fa imbarcare in varie discussioni su quali siano le caratteristiche degne di essere onorate; quel che vale come finalità delle cheerleader dipende in parte da quali virtù si ritiene meritevole di essere riconosciute e premiate.

Come dimostra questo episodio, consuetudini sociali come l'attività delle cheerleader hanno finalità non solo strumentali (applaudire e incitare i giocatori) ma anche di carattere onorifico o esemplare (celebrare determinate eccellenze e virtù). Nello scegliere le cheerleader il liceo non si limita a promuovere il tifo per la squadra della scuola, ma dichiara pubblicamente quali caratteristiche spera che gli studenti vogliano ammirare ed emulare. Questo spiega come mai il contrasto fosse così intenso, e spiega anche un dato che per altri versi lascia perplessi: il fatto che, nella discussione circa l'opportunità che Callie facesse la cheerleader, anche le ragazze già inserite nella squadra (e i loro genitori) potessero sentirsi coinvolte direttamente, in prima persona. Quei genitori volevano che nella funzione di cheerleader fossero esaltate le virtù tradizionalmente richieste per svolgerla, quelle virtù che le loro figlie possedevano.

GIUSTIZIA, *TELOS*, ONORE

In questa luce, la vivace controversia scoppiata nel Texas occidentale sulle cheerleader ci offre un vero e proprio corso accelerato sulla teoria della giustizia di Aristotele. Nella filosofia politica aristotelica vi sono due idee centrali, entrambe richiamate nella discussione riguardante Callie:

1. la giustizia è teleologica; definire i diritti richiede di configurare il *telos* (l'obiettivo, il fine, la natura essenziale) dell'attività sociale in questione;

2. la giustizia ha a che fare con l'onore; ragionare sul *telos* di un'attività – o dibattere in proposito – significa, almeno in parte, ragionare o dibattere su quali virtù essa sarebbe tenuta a onorare e premiare.

La chiave per comprendere l'etica e la politica aristoteliche risiede nel cogliere la forza di queste due considerazioni e del rapporto che le lega.

Le teorie moderne della giustizia cercano di tenere separate le questioni riguardanti la giustizia e i diritti dagli argomenti relativi all'onore, alla virtù, al merito morale; cercano di perseguire principi di giustizia neutrali rispetto agli obiettivi, che permettano alle persone di scegliere e perseguire i loro fini per se stessi. Aristotele (384-322 a.C.) non crede che la giustizia possa avere questa caratteristica di neutralità, ritiene anzi che le dispute in materia di giustizia riguardino inevitabilmente l'onore, la virtù e la natura della vita buona.

Capire come mai Aristotele pensa che tra la giustizia e la vita buona debba esserci un nesso ci aiuterà a capire quale sia la posta in gioco quando ci si sforza di tenerle separate.

Secondo Aristotele giustizia vuol dire dare alle persone ciò che meritano, dare a ciascuna o a ciascuno quel che è loro dovuto. Ma che cosa è dovuto a una persona? Quali sono le motivazioni valide del merito, di ciò che spetta? Questo dipende da quale sia l'oggetto da distribuire. La giustizia – il giusto – comprende due fattori: "il giusto è qualcosa ed è relativo a certe persone: dicono pure che deve essere eguale in rapporto a persone eguali".²

Qui però nasce una domanda difficile: eguali sotto quale

aspetto? Questo dipende da quali cose si intende distribuire, e dalle virtù pertinenti a tali cose.

LA DISCRIMINAZIONE GIUSTA: DISTRIBUIRE I FLAUTI

Supponiamo di dover distribuire dei flauti; a chi dovrebbero toccare gli strumenti migliori? Risponde Aristotele: ai più bravi nel suonarli.

La giustizia discrimina in base al merito, in base all'eccellenza pertinente alla situazione: e quando si tratta di suonare il flauto il merito pertinente è la capacità di suonare bene, mentre sarebbe ingiusto discriminare in base a qualunque altro dato, come la ricchezza, o la condizione aristocratica, o la bellezza fisica, o la fortuna (un sorteggio).

Supponiamo che ci sia uno eccellente nell'auletica ma di gran lunga inferiore per nobiltà di natali o per bellezza: sebbene ciascuna di queste due doti (intendo la nobiltà di natali e la bellezza) sia un bene maggiore dell'auletica, e gli altri in proporzione superino coi loro pregi la sua abilità nell'auletica più di quanto egli non li superi nell'auletica, tuttavia a costui bisognerebbe dare gli auli superiori.³

C'è qualcosa di buffo nel mettere a confronto eccellenze troppo distanti e disparate per qualità e dimensione. È probabile che non abbia nessun senso chiedersi: "Sono forse più bello io di quanto lei sia brava a giocare a lacrosse?", oppure: "Babe Ruth era più grande, come giocatore di baseball, di quanto lo fosse Shakespeare come drammaturgo?". Simili interrogativi possono forse valere soltanto come giochi di società, ma quel che Aristotele vuol puntualizzare è che nel distribuire i flauti noi non dovremmo cercare la persona più ricca, o quella più avvenente, e neppure la migliore in senso generale: dovremmo cercare la più brava a suonare il flauto.

È un'idea perfettamente familiare; sono molte le orchestre che svolgono le audizioni lasciando il musicista dietro un paravento, in modo che la qualità dell'esecuzione possa essere giudicata senza pregiudizi né distrazioni. Meno familiare è la ragione che il filosofo fornisce per questo comportamento; la ragione più ovvia per offrire i flauti miglio-

ri ai flautisti più bravi è che così facendo si otterrà la musica migliore, e quindi noi ascoltatori ne avremo un vantaggio; ma Aristotele non dà questa motivazione. La sua idea è che gli strumenti migliori debbano andare ai flautisti più bravi perché i flauti sono fatti per questo: per essere suonati bene.

Il fine dei flauti è di produrre musica eccellente; chi ha le migliori possibilità di realizzare questo fine ha diritto a ottenere i flauti migliori.

Ora, è anche vero che assegnare gli strumenti migliori ai musicisti più capaci avrà l'effetto positivo di produrre la musica migliore, di cui tutti potranno godere, e così si procurerà la maggiore felicità per il maggior numero; ma è importante capire che la ragione suggerita da Aristotele va oltre una simile considerazione utilitaristica.

Il suo modo di ricavare il criterio della corretta distribuzione di un bene ragionando sul fine che quel medesimo bene si propone di ottenere è un esempio di ragionamento teleologico (*teleologico* deriva dalla parola greca *telos*, che significa scopo, obiettivo, meta). Aristotele afferma che per determinare la giusta maniera di distribuire un bene dobbiamo indagare sul *telos*, lo scopo del bene che si intende distribuire.

IL PENSIERO TELEOLOGICO: I CAMPI DA TENNIS E WINNIE POOH

Il ragionamento teleologico potrà sembrare una strana maniera di riflettere sulla giustizia, ma ha una sua plausibilità. Supponiamo di dover decidere come assegnare l'utilizzo dei migliori campi da tennis nella sede di un college; potreste favorire coloro che sono in grado di pagare di più, fissando una quota molto alta, oppure potreste favorire i pezzi grossi della facoltà: mettiamo, il preside, oppure gli scienziati che hanno vinto un Nobel. Ma supponiamo che ci siano due illustri scienziati intenti a giocare una partita non molto brillante, riuscendo a malapena a far passare la palla oltre la rete, e si presenti la squadra di tennisti dell'università a chiedere di usare il campo. Non direste forse che sarebbe giusto spostare gli scienziati in un campo meno prestigioso, in modo da far giocare la squadra universitaria nel

campo migliore? E la vostra ragione non sarebbe forse che i tennisti eccellenti sono in grado di usare al meglio i campi migliori, mentre assegnarli a dei giocatori mediocri equivale a sprecarli?

Oppure, supponete che un violino Stradivari sia messo in vendita all'asta, e un ricco collezionista riesca ad accaparrarselo superando nella gara Itzhak Perlman. Il collezionista vuole esporre lo strumento nel suo soggiorno. Non avremmo l'impressione di aver assistito in un certo modo a una perdita, forse addirittura a un'ingiustizia, e non perché pensiamo che l'asta sia stata condotta in maniera non corretta, ma perché l'esito finale è poco appropriato? Una simile impressione potrebbe essere suggerita dall'idea (teleologica) che uno Stradivari è fatto per essere suonato e non per essere tenuto in una vetrina.

Nel mondo antico il pensiero teleologico era molto più radicato di quanto accada oggi; Platone e Aristotele credevano che il fuoco salisse verso l'alto perché mirava a raggiungere il cielo, la sua dimora naturale, e che le pietre cadessero perché tendevano ad avvicinarsi alla terra a cui appartenevano. L'idea era che la natura avesse un ordine significativo; comprenderla, e comprendere il nostro posto al suo interno, significava cogliere il suo scopo, il suo senso essenziale.

Con l'avvento della scienza moderna la natura cessò di essere vista come un ordineificante, e fu compresa invece in senso meccanicistico-quantitativo, riconducibile alle leggi della fisica. Spiegare i fenomeni naturali in termini di scopi, significati, obiettivi, era considerata ormai un'ingenuità, un antropomorfismo. Ma nonostante questo passaggio, la tentazione di vedere il mondo come un tutto teleologicamente ordinato, come un tutto munito di uno scopo, non è del tutto assente ai nostri giorni; rimane soprattutto nei bambini, che solo con l'istruzione si allontanano da questa visione del mondo. Me ne sono accorto quando i miei figli erano molto piccoli, e io leggevo loro *Winnie Pooh* (1926), di A.A. Milne, in cui si ha una visione infantile della natura, come di un mondo incantato e animato da significati e da obiettivi.

All'inizio della storia incontriamo Winnie Pooh che passeggiando nella foresta arriva a una grossa quercia. Dalla cima dell'albero "veniva un forte ronzo".

Winnie Pooh si fermò ai piedi dell'albero, si prese la testa tra le zampe e pensò.

Come prima cosa si disse: "Quel ronzio significa qualcosa. Non si sente ronzare così, ronzare e ronzare, se non significa qualcosa. Se si sente ronzare, qualcuno sta ronzando, e l'unica ragione di ronzare, che io sappia, è perché si è un'ape".

Poi pensò ancora per un bel po' e si disse: "E l'unica ragione di essere un'ape che io sappia è fare il miele".

Poi si scosse e disse: "E l'unica ragione di fare il miele è perché io lo mangi". E così dette la scalata all'albero.⁴

Il ragionamento piuttosto infantile di Winnie Pooh a proposito delle api è un buon esempio di riflessione teleologica; quando arriviamo all'età adulta la maggior parte di noi ha superato questa maniera di vedere il mondo naturale, incantevole ma legato a una realtà tramontata. E avendo rifiutato il pensiero teleologico nella scienza, tendiamo a respingerlo anche in materia di politica e di etica; solo che non è facile fare a meno del ragionamento teleologico quando si riflette sugli istituti della società e sulle forme in cui si attua la politica. Ai nostri giorni nessuno scienziato legge le opere aristoteliche di biologia o di fisica prendendole sul serio, mentre gli studiosi di etica e di politica continuano a leggere e a meditare gli scritti di filosofia politica e morale che Aristotele ci ha lasciato.

QUAL È IL *TELOS* DI UNA UNIVERSITÀ?

Il dibattito sulle politiche di discriminazione positiva può essere riformulato in termini che riecheggiano il discorso di Aristotele sull'"auletica"; vogliamo individuare i giusti criteri della distribuzione dei posti: chi ha il diritto di essere accettato? Nel porre questa domanda ci sorprendiamo a chiedere (almeno implicitamente): "Qual è lo scopo, il *telos*, di una università?".

Come spesso accade, il *telos* non è di evidenza immediata, anzi può essere oggetto di discussione; alcuni sostengono che le università esistono per promuovere l'eccellenza negli studi, e che il fatto che un certo studente prometta una buona riuscita accademica dovrebbe essere l'unico criterio di ammissione; secondo altri le università hanno anche la funzione di servire determinati obiettivi civili, per cui

uno dei criteri di ammissione dovrebbe essere la capacità di diventare un leader in una società mista. Definire con precisione il *telos* di una università sembra essenziale per determinare i criteri di ammissione opportuni, e questo mette in luce l'aspetto teleologico di ciò che è giusto quando si tratta di iscrivere gli studenti all'università.

In stretta connessione con il dibattito circa le finalità di una struttura universitaria sorge un interrogativo circa l'onore: quali sono le virtù o eccellenze che è opportuno siano onorate e premiate dalle università? È probabile che quanti sono persuasi che le università abbiano lo scopo di celebrare e premiare esclusivamente l'eccellenza negli studi siano contrari ai provvedimenti di discriminazione positiva, mentre chi crede che queste istituzioni siano anche chiamate a promuovere determinati ideali civili sia portato a sostenerli.

Il fatto che le discussioni sulle università – e sulle cheerleader, e sull'auletica – prendano spontaneamente questa piega mette esteriormente in rilievo la posizione di Aristotele: le discussioni circa la giustizia e i diritti sono spesso discussioni sullo scopo, il *telos*, di una istituzione della società, le quali a loro volta riflettono concezioni contrastanti circa le virtù destinate a essere onorate e premiate da quell'istituzione.

Che cosa possiamo fare se c'è dissenso sul *telos*, sullo scopo, dell'attività in questione? È forse possibile ragionare sul *telos* di una istituzione della società, oppure lo scopo di una struttura universitaria, poniamo, è semplicemente quello stabilito dall'autorità fondatrice o dal consiglio direttivo?

Aristotele è convinto che sia possibile ragionare sullo scopo delle istituzioni sociali; la loro natura essenziale non è fissata una volta per tutte, ma non è neppure una semplice questione di opinioni. (Se lo scopo dell'università di Harvard fosse stabilito semplicemente dall'intento dei suoi fondatori, la sua missione primaria sarebbe tuttora quella di formare ministri del culto per la chiesa congregazionalista.)

Come possiamo ragionare, dunque, circa l'obiettivo di una certa pratica sociale quando ci troviamo di fronte al dissenso? E come entrano in gioco i concetti di onore e di virtù? A questi problemi Aristotele presenta la sua risposta più meditata quando riflette sulla politica.

QUAL È LO SCOPO DELLA POLITICA?

Oggi, quando parliamo di giustizia distributiva, ci occupiamo in primo luogo della distribuzione del reddito, della ricchezza, delle opportunità; per Aristotele la giustizia distributiva non riguardava in primo luogo il denaro, bensì le cariche pubbliche e gli onori. Chi deve avere il diritto di governare? Come si deve assegnare l'autorità politica?

A un primo sguardo la risposta appare ovvia: evidentemente, in base a un criterio di uguaglianza; una persona, un voto; qualunque altra soluzione sarebbe discriminatoria. Aristotele però ci ricorda che tutte le teorie di giustizia distributiva introducono discriminazioni; il problema è: quali sono le discriminazioni giuste? La risposta dipende dal fine dell'attività a cui ci si riferisce.

Perciò, prima di poter dire come dovrebbero essere distribuiti i diritti e l'autorità in politica, dovremmo chiederci quale sia lo scopo, il *telos*, della politica; dobbiamo chiederci: "A che cosa serve l'associazione politica?"

Può sembrare impossibile dare una risposta; le diverse comunità politiche hanno a cuore cose diverse. Una cosa è discutere sullo scopo a cui servono un flauto o una facoltà universitaria: per quanto rimanga spazio per il dissenso, hanno obiettivi più o meno circoscritti; un flauto ha qualcosa a che vedere con il far musica, l'università ha qualcosa a che vedere con l'istruzione; ma siamo davvero in grado di determinare lo scopo, l'obiettivo, dell'attività politica in quanto tale?

Oggi noi non pensiamo che la politica in sé abbia una sua particolare e concreta finalità, ma che sia aperta ai vari obiettivi che i cittadini possono proporsi. Non è forse questo il motivo per cui esistono le elezioni, così che le persone possano scegliere, in qualunque momento, quali fini e obiettivi intendono perseguire collettivamente? Attribuire alla comunità politica un determinato scopo o obiettivo in via preliminare sembrerebbe pregiudicare il diritto dei cittadini di decidere da sé; comporterebbe anche il rischio di imporre valori non condivisi da tutti. La nostra riluttanza ad attribuire alla politica uno specifico *telos*, o scopo, riflette una preoccupazione per la libertà individuale; noi consideriamo la politica come un insieme di procedimenti che permette alle persone di scegliere da sé i propri obiettivi.

Aristotele non la vede così; per lui l'obiettivo della politica non è stabilire un quadro di diritti che sia neutrale fra i vari obiettivi, ma è formare buoni cittadini e coltivare una buona indole.

È chiaro che deve prendersi cura della virtù lo stato veramente degno di questo nome e che non sia tale solo a parole; ché allora la comunità diviene un'alleanza [...] e la legge una convenzione [...] "garante di quel che è giusto da uomo a uomo", ma non atta a rendere i cittadini buoni e giusti.⁵

Aristotele critica quelli che considera i due principali aspiranti all'autorità politica, gli oligarchi e i democratici. Ciascuno di loro è portatore di un certo diritto, afferma, ma solo di un diritto parziale; gli oligarchi sostengono che dovrebbero essere loro, i ricchi, a governare; i democratici, che la nascita libera dovrebbe essere l'unico criterio della cittadinanza e del potere politico. Ma entrambi i gruppi esagerano nel far valere le loro pretese, perché entrambi fraintendono lo scopo della comunità politica.

Gli oligarchi sbagliano perché la *polis* non si occupa soltanto di proteggere la proprietà o di promuovere il benessere economico; se queste fossero le sue sole ragioni d'essere, i proprietari meriterebbero di avere la quota maggiore del potere politico. Quanto ai democratici, sbagliano perché una comunità politica non ha per unica ragione d'essere quella di concedere alla maggioranza di fare ciò che vuole. Quando parla di *democratici* Aristotele intende coloro che noi chiameremmo portatori di una concezione maggioritaria del potere; il filosofo respinge l'idea che lo scopo della politica sia di soddisfare le preferenze della maggioranza.

Entrambe le parti non si curano del fine più alto dell'associazione politica, che per Aristotele è quello di coltivare la virtù dei cittadini; questi non si sono riuniti in una comunità "solo per vivere, bensì per vivere bene [...] né per un'alleanza militare, onde evitare possibili offese, né per scambi e affari reciproci".⁶ Per Aristotele la politica si occupa di qualcosa di più elevato: imparare a vivere una vita buona. Il fine della politica è niente meno che consentire alla popolazione di sviluppare le capacità e virtù caratteristiche dell'essere umano: imparare a deliberare per il bene comune, ac-

quistare saggezza pratica, condividere le responsabilità dell'autogoverno, prendersi cura del destino della comunità nel suo complesso.

Aristotele riconosce l'utilità di altre forme associative minori, come i patti di difesa e gli accordi di libero commercio; ma sottolinea che le associazioni di questo genere non costituiscono vere comunità politiche. Perché? Perché i loro obiettivi sono limitati. Organismi come la NATO, il NAFTA e il WTO si occupano soltanto della sicurezza o degli scambi economici, non mirano a costituire un modo di vita condiviso che modella il carattere dei partecipanti. E lo stesso si può dire di una città o di uno stato che si occupa soltanto della sicurezza e del commercio e rimane indifferente all'educazione morale e civile dei suoi membri. Scrive Aristotele: "se le loro relazioni rimangono uguali e stando uniti e stando separati", la loro alleanza non può essere considerata una vera *polis*, ossia uno stato, una comunità politica.⁷

"Lo stato non è comunanza di luogo né esiste per evitare eventuali aggressioni e in vista di scambi"; tali condizioni sono necessarie per la costituzione di uno stato, di una *polis*, ma non sono sufficienti: "fine dello stato è il vivere bene e tutte queste cose sono in vista del fine".⁸

Se la comunità politica ha la sua ragion d'essere nel promuovere la vita buona, che cosa ne consegue per quanto riguarda la distribuzione di cariche e onori? Come con i flauti, così con la politica; Aristotele ragiona partendo dallo scopo di quel determinato bene per arrivare alla maniera adeguata di distribuirlo: "Quanti giovano sommamente a siffatta comunità hanno nello stato una parte più grande". Il filosofo si riferisce a coloro che eccellono nelle virtù civiche, che sono i migliori nel maturare decisioni per il bene comune. Coloro che raggiungono il massimo grado nell'eccellenza civile – non i più ricchi, non i più numerosi, non i più avvenenti – sono quelli che meritano la maggior parte di riconoscimento e di influenza politica.⁹

Dal momento che l'obiettivo della politica è la vita buona, le cariche e gli onori di maggior rilievo dovrebbero andare alle persone come Pericle, che si dimostrano i primi nelle virtù civiche e i più capaci nell'individuare il bene comune. I possidenti dovrebbero poter dire la loro, le considerazioni condivise da una maggioranza dovrebbero avere un certo peso; ma l'influenza determinante dovrebbe essere la-

sciata a coloro che sono dotati delle opportune qualità di carattere e di giudizio per decidere se e quando e come fare la guerra a Sparta.

La ragione per cui le cariche e gli uffici più elevati dovrebbero essere affidati a persone come Pericle (e Abraham Lincoln) non è semplicemente che queste persone saranno in grado di attuare provvedimenti meditati, procurando a tutti un vantaggio; è anche che la comunità politica esiste, almeno in parte, per onorare e premiare la virtù civica. Concedere pubblico riconoscimento a chi mostra di possedere eccellenti doti civiche realizza il ruolo pedagogico della città ben ordinata; ancora una volta vediamo qui andare di pari passo gli aspetti teleologici e quelli onorifici della giustizia.

SI PUÒ ESSERE UN BUON CITTADINO SE NON SI PRENDE PARTE ALLA VITA POLITICA?

Se Aristotele ha ragione di affermare che il fine della politica è la vita buona, è facile dedurre che chi si mostra dotato delle maggiori virtù civiche merita di occupare le cariche e gli onori più elevati. Ma è proprio vero che la ragion d'essere della politica è la vita buona? Nel migliore dei casi, sembra un'affermazione discutibile. Oggi noi consideriamo di solito la politica come un male necessario, non un tratto essenziale della vita buona; nella nostra mente associamo alla politica l'idea dei compromessi, della dissimulazione, degli interessi personali, della corruzione. Perfino nei suoi usi idealistici – come strumento della giustizia sociale, come mezzo per fare del mondo un posto migliore – la politica è usata come mezzo per un fine, una professione fra le altre, non un aspetto essenziale di quello che è il bene per l'umanità.

Perché allora Aristotele pensa che la partecipazione alla politica sia in qualche modo essenziale per vivere una vita buona? Come mai non possiamo vivere una vita perfettamente buona e virtuosa senza la politica?

La risposta va cercata nella natura dell'uomo: solo se viviamo in una *polis* e partecipiamo alla politica possiamo realizzare pienamente la nostra natura di esseri umani. Così stanno le cose secondo Aristotele: "È chiaro quindi per

quale ragione l'uomo è un essere socievole molto più di ogni ape e d'ogni capo d'armento"; e il filosofo ne dà la seguente motivazione: niente di quanto fa la Natura è senza scopo, e gli esseri umani, a differenza degli altri animali, sono dotati di parola, della facoltà del linguaggio; gli altri animali possono emettere dei suoni, che indicano di volta in volta piacere e dolore, ma la parola – caratteristica distintiva degli esseri umani – non serve soltanto a registrare il piacere e il dolore. Il linguaggio serve a dichiarare che cosa è giusto e che cosa ingiusto, a distinguere la ragione dal torto; tutte queste non sono cose che soppesiamo in silenzio, solo in seguito applicando loro le parole opportune: il linguaggio è il mezzo stesso attraverso il quale riusciamo a discernere il bene e a deliberare in merito.¹⁰

Solo nell'associazione politica, questa la tesi di Aristotele, possiamo esercitare la capacità specificamente umana della parola, perché soltanto all'interno di una *polis* dibattiamo con altri circa la giustizia e l'ingiustizia e la natura della vita buona. "È evidente dunque che lo stato esiste per natura e che è anteriore a ciascun individuo" scrive il filosofo nel Libro I della *Politica*.¹¹ Con "è anteriore" Aristotele intende dire che lo stato, la comunità politica, precede l'individuo in senso funzionale, non cronologico; gli individui, le famiglie, i clan, esistevano prima che si formassero le città, ma soltanto nello stato noi riusciamo a realizzare la nostra natura. Quando siamo isolati non siamo autosufficienti, perché in quelle condizioni non riusciamo a sviluppare la nostra capacità linguistica e deliberativa in materia di etica:

ogni individuo separato sarà nella stessa condizione delle altre parti rispetto al tutto, e quindi chi non è in grado di entrare nella comunità o per la sua autosufficienza non ne sente il bisogno, non è parte dello stato, e di conseguenza è o bestia o dio.¹²

Perciò, noi riusciamo a realizzare la nostra natura solo quando esercitiamo la facoltà della parola, il che richiede a sua volta che discutiamo con altri per stabilire la ragione e il torto, il bene e il male, la giustizia e l'ingiustizia.

Ma perché – potreste chiedere – siamo in grado di esercitare questa capacità di parlare e deliberare soltanto nella

politica? Perché non possiamo farlo nelle famiglie, nelle tribù, nei circoli? Per rispondere a questa domanda dobbiamo prendere in considerazione il modo in cui Aristotele descrive la virtù e la vita buona nella sua opera *Etica nicomachea*; sebbene sia in primo luogo dedicato alla filosofia morale, questo testo dimostra come l'acquisizione della virtù sia legata all'essere cittadini.

La vita morale ha per obiettivo la felicità, ma con questo termine Aristotele non intende quel che intendono gli utilitaristi: ottenere la prevalenza del piacere rispetto al dolore nella massima misura possibile; per lui, la persona virtuosa è quella che ricava piacere dalle cose giuste. Per esempio, se una persona trae piacere dall'assistere ai combattimenti di cani noi consideriamo questa sua abitudine come un vizio da cui liberarsi, non come una vera fonte di felicità; l'eccellenza morale non consiste nell'accumulare piaceri e dolori, ma nell'organizzarli secondo un criterio, così che si possa trarre diletto dalle cose nobili e addolorarsi per quelle vili. La felicità non è una condizione dello spirito ma un modo d'essere, "la virtù etica è in relazione coi sentimenti di piacere e di dolore".¹³

Ma perché per vivere una vita virtuosa è necessario vivere in uno stato? Perché non possiamo apprendere validi principi morali a casa nostra, o andando a lezione di filosofia, o leggendo un libro sull'etica, e poi metterli in pratica quando occorre? A quanto dice Aristotele, non è così che si diventa virtuosi. "[La virtù] etica deriva dall'abitudine." È una di quelle cose che impariamo facendole: "Le virtù noi le acquistiamo se prima ci siamo esercitati, come accade anche nelle arti".¹⁴

QUEL CHE L'ETICA PUÒ IMPARARE DA JACK BENNY E DA MISS MANNERS

Sotto questo aspetto, diventare virtuosi è come imparare a suonare il flauto; nessuno impara a suonare uno strumento musicale leggendo un libro o ascoltando una conferenza, esercitarsi è indispensabile; ed è utile ascoltare i bravi musicisti, sentirli suonare. Non si diventa violinisti senza suonare il violino, e con la virtù morale è la stessa cosa: "Compiendo cose giuste diventiamo giusti, compiendo cose mo-

derate, diventiamo moderati, facendo cose coraggiose, coraggiosi".¹⁵

Accade più o meno la stessa cosa con altre pratiche e abilità, come per esempio cucinare: si pubblicano moltissimi libri di cucina, ma nessuno diventerà mai un grande chef limitandosi a leggerli; bisogna fare un sacco di esercizio ai fornelli. Un altro esempio è saper raccontare barzellette; non si diventa comici leggendo raccolte di storielle e collezionando aneddoti comici, e neppure ci si può limitare ad apprendere le regole del teatro comico: bisogna fare pratica – esercitarsi nel ritmo, nei tempi, nei gesti, nei toni – e osservare bene Jack Benny, o Johnny Carson, o Eddie Murphy, o Robin Williams, insomma i grandi comici.

Se è vero che la virtù etica è qualcosa che si impara esercitandola, per prima cosa dobbiamo cercare di sviluppare le abitudini giuste; secondo Aristotele è questo lo scopo primario della legge, coltivare le abitudini che portano a formare il buon carattere: "I legislatori rendono buoni i cittadini, abituandoli al bene; e questo è il volere di ogni legislatore, e quelli che non lo effettuano bene mancano al loro scopo e in ciò differisce una città ben ordinata da una mal governata". L'educazione all'etica non consiste tanto nel promulgare norme, quanto nel formare abitudini e plasmare il carattere: "Non v'è poca differenza nel fatto che subito da giovani si sia abituati in un modo, oppure in un altro, bensì ve n'è moltissima, anzi ciò è del tutto essenziale".¹⁶

Il fatto che Aristotele insista tanto sull'abitudine non significa che secondo lui la virtù etica sia una sorta di comportamento automatico; l'abitudine è il primo passo nell'educazione morale; poi, se tutto va bene, l'abitudine finisce col radicarsi e noi impariamo a capirne il senso. Judith Martin, che con lo pseudonimo di "Miss Manners" curava una celebre rubrica di galateo e buone maniere, una volta deplorò che fosse ormai perduta l'usanza di scrivere lettere di ringraziamento, osservando che al giorno d'oggi tendiamo a dare per scontato che i sentimenti abbiano la meglio sul galateo: si pensa che provare gratitudine basti a esonerarci da simili formalismi. Ma Miss Manners, la "signorina Buone Maniere", non era d'accordo: "Io penso, al contrario, che sia più sensato sperare che praticando un comportamento corretto si possano incoraggiare, in definitiva, i sentimenti virtuosi; che insistendo a scrivere un numero suffi-

ciente di lettere di ringraziamento si possa arrivare a provare, prima o poi, un guizzo di gratitudine".¹⁷

Aristotele concepisce così la virtù morale: essere immersi in un contesto di comportamenti virtuosi ci aiuta ad acquisire la disposizione a compiere atti virtuosi.

È normale ritenere che agire secondo la morale significhi agire seguendo un precetto o una norma, ma secondo Aristotele questo modo di pensare trascura un aspetto caratteristico della virtù etica: si può essere muniti della regola giusta e tuttavia non sapere come o quando applicarla. L'educazione morale consiste nell'imparare a distinguere quali particolari caratteri di una situazione richiedono che si applichi questa regola anziché quella: "Ciò che riguarda le azioni e ciò che è utile nella vita non ha nulla di stabile, così come ciò che riguarda la salute. Bisogna sempre che proprio chi agisce esamini l'opportunità delle circostanze, come si fa anche nella medicina e nella navigazione".¹⁸

L'unica caratteristica generale che può essere attribuita alla virtù etica, ci dice Aristotele, è che consiste in un punto medio fra gli estremi; ma il filosofo è pronto a riconoscere che questo dato generale non ci porta molto lontano, perché non è facile saper distinguere il giusto mezzo in una data situazione. La sfida è riuscire a fare la cosa giusta "per la persona giusta, nella giusta misura, al momento giusto, per il giusto motivo e nel giusto modo".¹⁹

Il che significa che, per quanto essenziale, l'abitudine non può esaurire tutto quanto è necessario a sviluppare la virtù etica; sorgono sempre situazioni nuove, e noi abbiamo bisogno di capire quale abitudine si addice alle circostanze. La virtù morale richiede dunque capacità di giudizio, un genere di conoscenza che Aristotele chiama "saggezza". A differenza della scienza, che è "conoscenza degli universali e delle cose che esistono necessariamente",²⁰ la saggezza riguarda il modo in cui si deve agire: "Deve conoscere anche i particolari: essa infatti riguarda l'azione, e l'azione riguarda i casi particolari".²¹ Così la definisce Aristotele: "La saggezza è necessariamente una disposizione pratica accompagnata da ragione verace intorno ai beni umani".²²

La saggezza, in quanto disposizione pratica, è una virtù morale con implicazioni politiche; le persone che ne sono dotate sono in grado di prendere buone decisioni circa quello che è bene, non solo per loro stessi ma anche per i lo-

ro concittadini e per gli esseri umani in genere. Prendere decisioni – deliberare – non è la stessa cosa che filosofare, perché ha a che fare con quel che è mutevole e particolare, e si orienta all'azione calata nel qui e ora; però è più che puro calcolo: il suo obiettivo è “mirare al migliore dei beni realizzabili per l'uomo”.²³

LA POLITICA E LA VITA BUONA

Adesso siamo in grado di vedere con più chiarezza perché, secondo Aristotele, la politica non è una delle tante vocazioni possibili, ma un fattore essenziale della vita buona. Per prima cosa, le leggi della *polis* instillano abitudini positive, formano il buon carattere e ci avviano nella direzione delle virtù civili. In secondo luogo, vivere da cittadini ci permette di esercitare quelle facoltà della decisione e della ragione pratica che altrimenti resterebbero inapplicate; non è questo il genere di attività che possiamo svolgere restando a casa. Possiamo assistere stando seduti in tribuna, chiedendoci quali sarebbero le politiche a cui daremmo il nostro assenso se toccasse a noi decidere, ma questo non equivale a prender parte a operazioni significative né a condividere la responsabilità per il destino della comunità nel suo insieme; acquisteremo la capacità di prendere decisioni soltanto se scenderemo nell'arena, cominciando a soppesare le diverse alternative, a difendere la nostra posizione, a governare e a essere governati... in breve, solo se saremo cittadini.

Aristotele ha una visione dell'attività dei cittadini più elevata e più dinamica della nostra. Per lui non è vero che la politica è l'economia perseguita con altri mezzi; la politica ha un fine più elevato del perseguimento del massimo utile o della formulazione di regole giuste perché i singoli possano agire nel proprio interesse: la politica è invece un'espressione della nostra natura, un'occasione per dispiegare le nostre facoltà umane, è un aspetto essenziale della vita buona.

Come Aristotele difende la schiavitù

Non tutti facevano parte di quella comunità di cittadini che Aristotele esalta: ne erano escluse le donne e anche gli

schiavi. Secondo il filosofo, era la loro stessa natura a renderli inadatti a essere cittadini; oggi noi consideriamo tale esclusione una palese ingiustizia, ma val la pena di ricordare che queste ingiustizie sono perdurate per oltre duemila anni dopo gli scritti di Aristotele. Negli Stati Uniti la schiavitù fu abolita soltanto nel 1865, mentre le donne acquisirono il diritto di voto soltanto nel 1920; tuttavia il perdurare di queste ingiustizie nella storia non esonera il filosofo greco dalla responsabilità di averle condivise.

Per quanto riguarda la schiavitù Aristotele non si limitava ad accettarla, ma ne dava una giustificazione filosofica; val la pena di esaminare la sua difesa della schiavitù per capire fino a che punto essa chiarisce l'insieme della sua teoria politica. Secondo alcuni la tesi aristotelica a favore della schiavitù costituisce una pecca del pensiero teleologico in quanto tale, mentre secondo altri si tratta di un'applicazione errata di quel pensiero, in quanto viziata dai pregiudizi del tempo.

Io non credo che la difesa della schiavitù proposta da Aristotele costituisca un difetto tale da ripercuotersi sulla sua teoria politica rendendola indifendibile nel suo insieme, ma è importante constatare la forza di quella sua argomentazione così risoluta.

Per Aristotele la giustizia è una questione di adattamento, di adeguatezza. Stabilire dei diritti equivale a cercare il *telos* delle istituzioni sociali, e assegnare le persone ai ruoli adeguati, così da permettere loro di realizzare la propria natura; dare alle persone quanto è loro dovuto significa assegnare loro le cariche e le onorificenze corrispondenti ai loro meriti e i ruoli sociali in armonia con la loro natura.

Le teorie politiche di oggi considerano con imbarazzo questo concetto di adeguatezza; le teorie liberali della giustizia, da Kant a Rawls, si preoccupano perché le concezioni teleologiche entrano in conflitto con la libertà. Secondo loro la giustizia non è una questione di adeguatezza, ma di scelta; assegnare i rispettivi diritti non significa combinare le persone con i ruoli corrispondenti alla loro natura, ma lasciare che le persone scelgano da sé quali ruoli occupare.

Da un simile punto di vista concetti come il *telos* e l'adattamento risultano sospetti, perfino pericolosi. Chi potrà dire quale sia il ruolo che si adatta a me, o si addice alla mia natura? Se non ho la libertà di scegliere da me il mio ruolo

sociale, è molto probabile che mi ritrovi costretto ad assumerne uno in contrasto con la mia volontà; così il concetto di adattamento può facilmente scivolare nell'accettazione della schiavitù, se chi detiene il potere decide che un determinato gruppo sia in qualche modo incline a svolgere un ruolo subordinato.

Sotto la spinta di questa preoccupazione, la teoria politica liberale sostiene che i ruoli sociali dovrebbero essere assegnati per scelta, non in modo da assicurare l'adeguatezza più opportuna; anziché adattare le persone ai ruoli che riteniamo possano corrispondere alla loro natura, dovremmo dare alle persone la possibilità di scegliere da sé i propri ruoli. Secondo una simile visione la schiavitù è ingiusta perché costringe le persone a incarnare ruoli che non hanno scelto; la soluzione sta nel rifiutare l'etica del *telos* e dell'adattamento a favore di un'etica della scelta e del consenso.

Questa conclusione, però, è troppo frettolosa; la difesa della schiavitù proposta da Aristotele non è sufficiente a smentire il pensiero teleologico, mentre la stessa teoria aristotelica della giustizia offre ampie risorse per criticare la visione che il filosofo ha della schiavitù. In effetti, il concetto della giustizia come adeguatezza è più esigente, dal punto di vista morale, e potenzialmente più critico nei confronti della divisione del lavoro esistente, rispetto alle teorie fondate sulla scelta e sul consenso. Per capire come mai sia così, esaminiamo la tesi di Aristotele.

Secondo Aristotele, la schiavitù è giusta a due condizioni: deve essere una condizione necessaria e naturale. Aristotele sostiene che la schiavitù è necessaria perché qualcuno deve occuparsi delle faccende domestiche mentre i cittadini dedicano il loro tempo all'assemblea che delibera sul bene comune; la *polis* richiede una certa divisione del lavoro, e finché non si saranno inventate macchine capaci di svolgere tutte le faccende quotidiane, occorre che alcuni si prendano cura delle necessità quotidiane in modo che altri possano essere liberi di partecipare alla vita politica.

Quindi Aristotele conclude che la schiavitù è necessaria, ma la necessità non è sufficiente a giustificarla; perché la schiavitù sia giusta occorre anche che alcune persone siano per loro natura adatte a svolgere tale ruolo.²⁴ Aristotele si chiede perciò "Se esista per natura un essere siffatto o no, e se sia meglio e giusto per qualcuno essere schiavo o no, e se

anzi ogni schiavitù sia contro natura".²⁵ Occorre che esistano persone come queste, perché la necessità politica ed economica di avere degli schiavi non basterebbe da sola a giustificare la schiavitù.

La conclusione di Aristotele è che persone di questo genere esistono; alcuni sono nati per essere schiavi, e si differenziano dalla gente comune allo stesso modo in cui il corpo è cosa diversa dall'anima; "costoro sono per natura schiavi, e il meglio per essi è star soggetti a questa forma di autorità".²⁶

"In effetti è schiavo per natura chi può appartenere a un altro (per cui è di un altro) e chi tanto partecipa di ragione in quanto può apprenderla, ma non averla".²⁷

"È evidente che taluni sono per natura liberi, altri, schiavi, e che per costoro è giusto essere schiavi."²⁸

Aristotele sembra avvertire che c'è qualcosa di discutibile nella posizione che sostiene, perché si affretta a circoscriverla: "Tuttavia non è difficile vedere che quanti ammettono il contrario in qualche modo dicono bene".²⁹ Guardando alla schiavitù così come esisteva nell'Atene del suo tempo, Aristotele doveva riconoscere che i critici di quell'istituzione avevano qualche ragione. Molti schiavi si trovavano in quella situazione per motivi del tutto contingenti: erano persone un tempo libere che erano state fatte prigioniere in guerra; la loro condizione di servi non aveva nulla a che vedere con l'essere adatti a quel ruolo, per loro la schiavitù non era un fatto naturale ma l'effetto di un caso sfortunato. Proprio in base al criterio di Aristotele la loro schiavitù è ingiusta: "Non tutti coloro che di fatto sono schiavi, o di fatto sono liberi, sono per natura schiavi o per natura uomini liberi".³⁰

Domanda Aristotele: come si fa a capire chi è adatto a diventare schiavo? In linea di principio si dovrebbe riconoscere chi – ammesso che qualcuno ci sia – riesce a vivere bene nella condizione di schiavo, e chi invece non la sopporta o cerca di fuggire; il fatto che si renda necessario l'uso della forza è un buon indice che lo schiavo in oggetto non è adatto a quel ruolo.³¹ Secondo Aristotele la coercizione è un indizio di ingiustizia non perché il consenso basti a legittimare qualsiasi ruolo, ma perché la necessità di usare la forza fa pensare che quella condizione non si adatti affatto alla natura della persona in questione; chi si trova a svolgere un

ruolo coerente con la propria natura non ha bisogno di essere obbligato.

Secondo la teoria politica liberale la schiavitù è ingiusta perché è coercitiva; secondo le teorie teleologiche, la schiavitù è ingiusta perché contraddice la nostra natura: la coercizione è il sintomo, non l'origine, dell'ingiustizia. È perfettamente possibile spiegare come la schiavitù sia ingiusta anche senza uscire dai confini dell'etica del *telos* e dell'adattamento, e Aristotele procede fino a un certo punto in questa direzione (anche se non compie l'intero percorso).

In effetti l'etica fondata sul *telos* e sull'adattamento stabilisce un criterio morale più esigente in materia di giustizia sul posto di lavoro, rispetto a quanto faccia l'etica liberale della scelta e del consenso.³² Provate a considerare un lavoro ripetitivo e pericoloso, per esempio che richieda lunghi turni alla catena di montaggio in una fabbrica di lavorazione del pollame: sarebbe una forma di lavoro giusta o ingiusta?

Secondo il libertario per rispondere occorrerebbe stabilire se i lavoratori abbiano o no scambiato liberamente la loro opera per un salario: se lo hanno fatto, il lavoro è giusto. Secondo Rawls, l'accordo sarebbe giusto soltanto se la libera cessione della propria opera in cambio di un salario fosse avvenuta in una situazione di giustizia rispetto alle condizioni pregresse. Secondo Aristotele, neppure il consenso dato nel quadro di una situazione precedente di giustizia è sufficiente; perché il lavoro sia giusto, dev'essere adeguato, corrispondente, alla natura dei lavoratori che lo svolgono. Alcuni impieghi non si conformano a un simile criterio: sono talmente pericolosi, ripetitivi, mortalmente noiosi, da essere inadatti agli esseri umani; in quei casi la giustizia richiederebbe che il lavoro fosse riorganizzato, in modo da accordarsi con la nostra natura. Altrimenti si avrebbe un'occupazione ingiusta, né più né meno della schiavitù.

IL CARRELLO DA GOLF DI CASEY MARTIN

Casey Martin era un giocatore di golf professionista con un disturbo congenito a una gamba, una malformazione circolatoria che gli causava un dolore notevole quando si

spostava a piedi sul campo, e lo esponeva a gravi rischi di emorragie e fratture. Nonostante la sua menomazione, Martin aveva sempre praticato questo sport con grande successo; all'università aveva fatto parte della squadra campione di Stanford, passando quindi al professionismo.

Il giocatore chiese alla PGA (Professional Golfers' Association, la Società dei giocatori di golf professionisti) l'autorizzazione a servirsi di un veicolo elettrico per muoversi sul campo, ma ricevette un rifiuto, basato sull'esistenza di una norma che ne vietava l'uso nelle gare del campionato professionisti. Martin si rivolse al tribunale, chiedendo che fosse applicata al suo caso la legge a favore delle persone disabili (*American with Disabilities Act*, 1990) in base alla quale si richiedeva di prevedere una ragionevole assistenza per le persone afflitte da qualche disabilità, purché questa non "incidesse in modo fondamentale sulla natura" dell'attività considerata.³³

Al processo si presentarono per testimoniare alcuni tra i massimi golfisti del momento: Arnold Palmer, Jack Nicklaus, Ken Venturi si dichiararono tutti favorevoli al divieto delle macchine elettriche, sostenendo che nelle gare di golf la fatica fisica è un fattore di notevole importanza, e permettere a Martin di muoversi su un mezzo artificiale anziché a piedi significava concedergli un illecito privilegio.

La causa finì davanti alla Corte suprema degli Stati Uniti, dove i giudici si trovarono a dover deliberare su una questione che a uno di loro sembrava piuttosto sciocca, come se fosse al tempo stesso non all'altezza della loro dignità e al di là della loro competenza: "Il giocatore che si sposta sul campo da golf usando un mezzo meccanico è un vero golfista?"³⁴

Di fatto, però, la causa sollevava un problema di giustizia impostato nella classica forma aristotelica: per decidere se Martin aveva o no il diritto di usare un veicolo sul campo da golf, la corte doveva decidere quale fosse la natura essenziale dell'attività considerata; muoversi a piedi sul campo era un aspetto essenziale del gioco del golf, o qualcosa di puramente incidentale? Se camminare costituisce un aspetto essenziale dello sport, come sosteneva la PGA, consentire a Martin di servirsi di un mezzo meccanico avrebbe inciso "in modo fondamentale sulla natura" del gioco; per risolvere la questione sui diritti, la corte doveva stabilire quale fosse il *telos* del golf, la sua natura essenziale.

La sentenza della corte, emessa con sette pareri favorevoli e due contrari, stabilì che Martin aveva il diritto di servirsi di una macchinetta elettrica sul campo da golf. Il giudice John Paul Stevens illustrò l'opinione della maggioranza analizzando la storia del golf e arrivando alla conclusione che l'uso di un veicolo non contraddiceva il carattere fondamentale del gioco: "Fin da un'epoca molto antica, l'essenza del gioco è sempre stato il lancio della palla: usare le mazze per fare spostare una palla dalla piazzola di partenza fino a una buca situata a una certa distanza, con il minor numero possibile di tiri".³⁵ Quanto all'affermazione che il movimento a piedi serva a misurare la resistenza fisica dei golfisti, Stevens citava la perizia di un professore di fisiologia il quale aveva calcolato che per muoversi in un campo di diciotto buche occorreva un dispendio calorico di circa cinquecento calorie, "un valore nutrizionale inferiore a quello di un Big Mac".³⁶ Dato che il golf è "un'attività sportiva a basso dispendio di energie, la fatica provocata dal gioco è in primo luogo un fenomeno psicologico, prodotto dallo stress e dalla motivazione che ne costituiscono gli ingredienti chiave".³⁷ Perciò la conclusione della corte era che prendere atto della menomazione di Martin e permettergli di muoversi su un mezzo meccanico non avrebbe portato un'alterazione fondamentale al gioco né lo avrebbe messo in una situazione di indebito privilegio.

Il giudice Antonin Scalia non era d'accordo, e stilò in termini energici un parere di minoranza per rifiutare l'idea che la corte fosse in grado di stabilire la natura essenziale del gioco del golf. La sua tesi non si limitava ad affermare che i giudici non avevano né l'autorità né la competenza per decidere in materia; la sua obiezione andava contro la premessa aristotelica sottesa alla sentenza della corte, secondo cui sarebbe possibile riflettere sul *telos*, ossia la natura essenziale, di uno sport:

Dire di una cosa che è "essenziale" significa di solito affermare che è necessaria per il conseguimento di un determinato obiettivo; ma dal momento che è insito nella natura stessa di un gioco di non avere altro scopo che il divertimento (è appunto questo che distingue i giochi dalle attività produttive) diventa del tutto impossibile sostenere che una qualsiasi delle regole arbitrarie di un gioco sia "essenziale".³⁸

Dal momento che le regole del golf "sono (come in tutti gli sport) del tutto arbitrarie", scrive Scalia, non esiste un fondamento per opporre una valutazione critica delle norme stabilite dal PGA; se gli appassionati del gioco non le gradiscono, "possono ritirare il loro appoggio": nessuno però può sostenere che questa o quella norma non abbia rilevanza rispetto alle abilità che il golf intende mettere alla prova.

La tesi di Scalia è discutibile sotto diversi aspetti. Per prima cosa, denigra gli sport; nessun vero appassionato parlerebbe in questo modo di uno sport, come di un'attività regolata da norme del tutto arbitrarie e del tutto priva di un obiettivo o di un senso. Se davvero le persone credessero che le norme del loro sport preferito fossero arbitrarie, anziché mirate a rivelare e a celebrare determinate qualità e doti meritevoli di ammirazione, difficilmente riuscirebbero a interessarsi ai risultati del gioco; lo sport scadrebbe a puro spettacolo, mera fonte di svago anziché oggetto di ammirazione.

In secondo luogo, è perfettamente possibile dibattere sui meriti delle diverse regole, chiedendosi se servono a migliorare o a corrompere la natura del gioco; sono discussioni che ricorrono di continuo: nelle interviste radiofoniche per discutere sui risultati delle partite e fra i dirigenti di questo sport. Si pensi alla discussione sulla regola del tiratore designato nel baseball; secondo alcuni serve a migliorare il gioco, perché fa giocare i tiratori migliori, risparmiando ai battitori meno capaci una prova faticosa; secondo altri è un danno, perché dà un risalto esagerato al tiro, vanificando complesse considerazioni di strategia. Ciascuna di queste posizioni si fonda su una determinata concezione di quale sia il senso del baseball nella sua versione migliore: quali abilità mette alla prova, quali talenti e virtù celebra e premia? In ultima analisi la discussione sulla regola del tiratore designato è una discussione sul *telos* del baseball, proprio come la discussione sulla discriminazione positiva è una discussione sugli obiettivi perseguiti dall'università.

Infine il giudice Scalia, negando un *telos* al golf, perde del tutto di vista l'aspetto della disputa legato al problema dell'onore. In fondo, qual era il vero senso di questa saga quadriennale sull'uso delle macchinette elettriche nel campo da golf? In apparenza era una discussione sull'equità; il PGA e i grandi golfisti sostenevano che permettendo a Martin di muoversi su un veicolo gli si concedeva un ingiusto

privilegio, mentre Martin replicava che, a causa della sua menomazione, la macchinetta serviva semplicemente a rimettere le cose in pari.

Se l'equità fosse l'unico elemento in gioco, però, la soluzione del dilemma sarebbe facile e ovvia: permettere a tutti i golfisti di usare le macchine durante i tornei. Se tutti possono muoversi su un mezzo meccanico, l'obiezione riguardante l'equità sparisce; ma per il mondo dei professionisti del golf una simile soluzione era anatema, ancor più impensabile che decidere di fare un'eccezione per Casey Martin. Perché? Perché la disputa non riguardava tanto l'equità, quanto l'onore e il riconoscimento; e, per essere specifici, il desiderio del PGA e dei campioni golfisti che il loro sport fosse riconosciuto e rispettato come un evento di rilevanza atletica.

Cercherò di esporre questo punto nella forma più delicata possibile: i giocatori di golf tendono a essere piuttosto suscettibili circa il rango del loro sport, che non richiede di correre né di saltare, e si gioca con una palla che sta ferma. Nessuno dubita che si tratti di un gioco che richiede notevoli doti di abilità; ma gli onori e i riconoscimenti accordati ai grandi golfisti dipendono dal fatto che il loro sport sia visto come una forma di competizione atletica che esige uno sforzo fisico. Se fosse possibile dedicarsi al gioco nel quale eccellono spostandosi su un veicolo, il loro riconoscimento come atleti potrebbe essere messo in discussione o sminuito; questo potrebbe spiegare la veemenza con cui alcuni professionisti si sono opposti alla richiesta di Casey Martin di poter usare una macchina elettrica. Ecco come si esprimeva Tom Kite, da venticinque anni atleta del campionato del PGA, in un articolo uscito sul "New York Times":

A me pare che chi sostiene il diritto di Casey Martin di usare un veicolo elettrico ignori il fatto che stiamo parlando di uno sport competitivo [...]. Ci riferiamo a un evento atletico. E chiunque non sia del parere che il golf professionistico è uno sport atletico semplicemente non si è mai trovato in quella situazione e non ha partecipato alle gare.³⁹

Non importa chi abbia ragione circa la natura essenziale del golf: il processo di fronte alla Corte federale a proposito del veicolo elettrico di Casey Martin costituisce una illustra-

zione molto esplicita della teoria della giustizia di Aristotele. Spesso, inevitabilmente, le discussioni sulla giustizia e sui diritti sono discussioni sull'obiettivo delle istituzioni pubbliche, sui beni che distribuiscono, sulle virtù che onorano e premiano. Nonostante si faccia ogni sforzo affinché la legge sia neutrale su questi argomenti, forse non è possibile dire che cosa è giusto se non si ragiona sulla natura della vita buona.

9. Che cosa dobbiamo gli uni agli altri: i dilemmi della lealtà

Non è mai facile dire: "Chiedo scusa"; ma può essere particolarmente difficile dirlo in pubblico, a nome della propria nazione. Negli ultimi decenni abbiamo assistito a una quantità di penose discussioni sul tema delle pubbliche scuse a seguito delle ingiustizie della storia.

SCUSE E RIPARAZIONI

Gran parte della politica delle scuse, con tutto il suo carico di tensioni, riguarda colpe storiche commesse nel corso della seconda guerra mondiale; la Germania ha speso l'equivalente di miliardi di dollari come atto di riparazione per la Shoah, sotto forma di risarcimenti versati a singoli superstiti e allo stato d'Israele.¹ Nel corso degli anni le figure di maggior rilievo della politica tedesca hanno formulato scuse pubbliche, riconoscendo in varia misura una responsabilità per il passato nazista del loro paese. Nel 1951 il cancelliere Konrad Adenauer, in un discorso al Bundestag, affermò che "la stragrande maggioranza del popolo della Germania considerava abominevoli i crimini commessi contro gli ebrei e non vi aveva preso parte"; tuttavia, Adenauer riconosceva che "in nome del popolo tedesco sono stati commessi delitti inauditi, che esigono un risarcimento morale e materiale".² Nel 2000, parlando di fronte alla Knesset, il Parlamento israeliano, il presidente della repubblica tedesca Johannes Rau ha ricordato la Shoah e ha chiesto "perdono per quel che i tedeschi hanno fatto".³

Il Giappone ha mostrato maggior riluttanza a scusarsi per le atrocità commesse in tempo di guerra; negli anni trenta e quaranta del Novecento decine di migliaia di donne e ragazze, in Corea e in altri paesi asiatici, furono rinchiusa a forza nei postriboli per servire ai militari giapponesi da schiave del sesso.⁴ Dagli anni novanta del Novecento il Giappone si è trovato di fronte a una crescente pressione internazionale volta a far ottenere scuse formali e qualche forma di risarcimento alle cosiddette "donne di conforto"; in quel periodo una fondazione privata offrì dei risarcimenti alle vittime, mentre i dirigenti del governo nipponico esprimevano le loro scuse, benché in forma piuttosto limitata.⁵ Tuttavia, ancora ultimamente, nel 2007, il primo ministro giapponese Shinzo Abe dichiarava che le forze armate del suo paese non erano colpevoli di aver costretto le donne in uno stato di servitù sessuale. A questo il Congresso degli Stati Uniti ha replicato approvando una risoluzione in cui si rivolgeva un pressante appello al governo del Giappone a dare un riconoscimento ufficiale, accompagnato da scuse, per il ruolo avuto dai suoi militari nel ridurre in schiavitù le "donne di conforto".⁶

Un altro aspetto delle controversie in materia di scuse collettive riguarda le ingiustizie storiche subite dalle popolazioni indigene. Ultimamente, in Australia è scoppiata un'accesa polemica circa gli obblighi dell'amministrazione pubblica verso gli aborigeni; dagli anni dieci fino ai primi anni settanta del Novecento i bambini nati da unioni miste fra bianchi e aborigeni erano sottratti alle madri, e collocati in famiglie adottive bianche o residenti in zone di colonizzazione (per lo più si trattava di bambini nati da madri indigene e da padri europei). Questi provvedimenti miravano ad accelerare l'assimilazione di questi bambini nella società bianca e quindi a cancellare al più presto la cultura aborigena.⁷ I sequestri dei bambini avvenivano con l'approvazione del governo australiano, come racconta il film *Rabbit-Proof Fence (La generazione rubata, 2002)*, descrivendo la vicenda di tre ragazzine che nel 1931 evadono da un campo di insediamento coloniale e affrontano un viaggio a piedi di quasi duemilacinquecento chilometri per tornare dalle loro madri.

Nel 1997 una commissione per i diritti umani nominata in Australia documentò le crudeltà inflitte alla "generazione

rubata" degli aborigeni, concludendo i suoi lavori con la raccomandazione che fosse istituita una giornata annuale nazionale di scuse.⁸ John Howard, il primo ministro dell'epoca, si oppose all'idea di scuse ufficiali, e la questione delle scuse divenne un motivo di polemica nella politica australiana; nel 2008 il primo ministro Kevin Rudd, appena eletto, presentò scuse ufficiali alla popolazione aborigena. Pur non prospettando l'ipotesi di risarcimenti alle singole vittime, si impegnò ad approvare provvedimenti adeguati a riparare i danni sociali ed economici sofferti nel passato dai popoli indigeni.⁹

Anche negli Stati Uniti, negli ultimi decenni sono venute alla ribalta varie controversie riguardanti pubbliche scuse e risarcimenti; nel 1988 il presidente Ronald Reagan firmò una vera e propria legge in cui si chiedeva ufficialmente scusa ai cittadini americani di origine giapponese che durante la seconda guerra mondiale erano stati internati nei campi di prigionia sulla costa occidentale degli Stati Uniti¹⁰; oltre alle scuse, il provvedimento legislativo assegnava a ciascun superstita dei campi un risarcimento di 20.000 dollari e prevedeva investimenti adeguati per promuovere la cultura e la storia nipponoamericana. Nel 1993 il Congresso presentò scuse ufficiali per una ingiustizia più remota: l'abbattimento del regno indipendente delle Hawaii, avvenuto un secolo prima.¹¹

Forse negli Stati Uniti la questione delle scuse che più di tutte incombe sull'orizzonte politico è quella legata al retaggio della schiavitù. La promessa fatta al tempo della guerra civile, che assicurava a ciascuno schiavo liberato "quaranta acri di terra e un mulo" non fu mai mantenuta; negli anni novanta del Novecento il movimento che chiedeva provvedimenti riparatori per i neri riuscì a trovare un uditorio più vasto.¹² Ogni anno, dal 1989 in poi, un deputato del Congresso, John Conyers, ha presentato un disegno di legge per costituire una commissione a cui affidare lo studio delle forme di riparazione a favore degli afroamericani¹³; l'idea delle riparazioni è sostenuta da molte organizzazioni afroamericane e gruppi che si battono per i diritti civili, ma non ha incontrato il consenso della generalità dell'opinione pubblica¹⁴; a quanto risulta dai sondaggi, è vista con favore dalla maggioranza degli afroamericani, mentre fra i bianchi è soltanto il 4 per cento a dare la sua approvazione.¹⁵

Forse è vero che il movimento a sostegno delle riparazioni è in una fase di stallo, ma negli ultimi anni c'è stata un'ondata di scuse ufficiali. Nel 2007 la prima a presentarle è stata la Virginia, dove la popolazione di schiavi era stata particolarmente numerosa,¹⁶ seguita da vari altri stati: l'Alabama, il Maryland, la North Carolina, il New Jersey, la Florida¹⁷; inoltre, nel 2008 la Camera dei rappresentanti degli Stati Uniti ha approvato una risoluzione di scuse ufficiali agli afroamericani per la schiavitù e per la segregazione razziale (l'epoca delle leggi "Jim Crow", dal nome del personaggio di uno schiavo nero ridicolizzato da un attore bianco che recitava truccato da afroamericano; in base a queste norme bianchi e neri dovevano rimanere separati in tutte le circostanze e situazioni pubbliche, occupando locali distinti: trasporti, servizi igienici, ristoranti, scuole ecc.), quest'ultima perdurata ben oltre la metà del ventesimo secolo.¹⁸

È giusto che le nazioni chiedano scusa per le loro colpe storiche? Per rispondere dobbiamo riflettere su alcune difficili questioni che riguardano la responsabilità collettiva e le esigenze della vita associata.

Le scuse pubbliche sono essenzialmente un modo per onorare la memoria di quanti hanno patito un'ingiustizia per opera (o in nome) di una determinata comunità politica, per riconoscere gli effetti durevoli dell'ingiustizia sulle vittime e sui loro discendenti, per riparare i torti commessi da coloro che hanno inflitto l'ingiustizia o non hanno saputo impedirli. In quanto gesti pubblici, le scuse ufficiali possono contribuire a sanare le ferite del passato e costruire le basi di una riconciliazione morale e politica; motivazioni analoghe possono giustificare gli indennizzi e le altre forme di risarcimento economico, in quanto espressioni tangibili di pentimento e di espiazione, che possono anche contribuire ad attenuare gli effetti dell'ingiustizia per le vittime o per i loro eredi.

Saranno le circostanze a decidere di volta in volta se tali considerazioni sono sufficienti a giustificare una dichiarazione di scuse. In certi casi il tentativo di arrivare a una espressione pubblica di scuse o a risarcimenti ufficiali può essere nocivo anziché benefico: si rischia di rinfocolare antichi rancori, di inasprire inimicizie storiche, di offrire nuovi spunti al vittimismo, di suscitare risentimenti. Sono preoccupazioni spesso manifestate da chi è contrario alle scuse

dichiarate in pubblico; tutto considerato, per determinare se sia più probabile che da un gesto di scuse o di riparazione derivi un beneficio o un danno per la collettività è indispensabile una complessa valutazione di tutti gli aspetti politici. Caso per caso, si avrà una risposta diversa.

È GIUSTO CHE TOCCHI A NOI ESPIARE LE COLPE DEI NOSTRI PREDECESSORI?

Tuttavia, vorrei spostare l'attenzione su un altro argomento, spesso sollevato da chi è contrario a porgere scuse per le ingiustizie della storia, un argomento di principio che non è legato alla situazione contingente. L'idea è che le persone appartenenti alla generazione attuale non devono – in effetti, non possono – scusarsi per i torti commessi dalle generazioni precedenti¹⁹: quando si chiede scusa per un'ingiustizia perpetrata, in sostanza se ne assume almeno in parte la responsabilità. Sarebbe impossibile scusarsi per una cosa fatta da altri; e dunque, come possiamo chiedere scusa per azioni compiute prima che nascessimo?

Il primo ministro australiano, John Howard, ha respinto l'ipotesi di scuse ufficiali agli aborigeni proprio in virtù di questa motivazione: "Io non credo che la presente generazione della popolazione australiana abbia il dovere di presentare scuse formali e di accettare la responsabilità per gli atti compiuti da una generazione precedente".²⁰

Durante il dibattito sorto negli Stati Uniti intorno alla proposta di offrire risarcimenti per la schiavitù è stato avanzato un argomento analogo; Henry Hyde, un parlamentare del partito repubblicano, ha criticato l'idea delle riparazioni su queste basi: "Io non ho mai posseduto uno schiavo. Non ho mai oppresso nessuno. Non credo di dover pagare per chi lo ha fatto [cioè, per chi ha avuto degli schiavi] diverse generazioni prima che io nascessi".²¹ Un punto di vista simile è sostenuto da Walter E. Williams, un economista afroamericano contrario alle riparazioni: "Se l'amministrazione pubblica potesse farsi dare i soldi dalla fatina dei denti o da Babbo Natale, sarebbe magnifico. Ma è dai cittadini che deve prendere il denaro, e nessun cittadino, tra quanti vivono oggi, può essere considerato responsabile della schiavitù".²²

Imporre tasse ai cittadini di oggi per risarcire torti passati può sembrare un'ipotesi che solleva un problema particolare; ma la stessa difficoltà sorge anche quando si discute sull'opportunità di porgere semplici scuse, senza prevedere nessun indennizzo monetario.

Quando si tratta di scuse quel che conta è il pensiero, e il pensiero in questione ha a che fare con il riconoscimento della responsabilità: chiunque è in grado di deplorare un'ingiustizia, ma soltanto chi è in qualche modo implicato nell'ingiustizia stessa può chiedere scusa. Chi critica l'idea delle scuse ha una corretta percezione della posta etica in gioco, e respinge l'idea che la generazione contemporanea possa assumersi una responsabilità morale per le colpe degli antenati.

Nel 2008, quando nel Parlamento dello stato del New Jersey si discusse la questione delle scuse, un deputato del partito repubblicano chiese: "Chi, fra chi oggi è in vita, è colpevole di schiavismo e quindi è in grado di chiedere scusa per quest'offesa?". La risposta ovvia, a suo parere, era: nessuno: "I cittadini di oggi del New Jersey, anche quelli che fra i propri antenati possono contare [...] dei proprietari di schiavi, non hanno nessuna colpa né alcuna responsabilità collettiva per ingiustizie in cui personalmente non hanno avuto nessun ruolo".²³

Mentre la camera dei rappresentanti degli Stati Uniti si preparava a votare una dichiarazione di scuse per la schiavitù e la segregazione, un deputato del partito repubblicano che si opponeva al provvedimento dichiarava che era come scusarsi per azioni compiute dal proprio "bis-bis-bis-bisavolo".²⁴

INDIVIDUALISMO ETICO

Non è facile scartare l'obiezione di principio all'ipotesi di scuse ufficiali, perché si fonda sul concetto che siamo responsabili soltanto per quel che facciamo noi stessi, non per le azioni compiute da altri, né per eventi al di fuori del nostro controllo. Non dobbiamo essere chiamati a rispondere per le colpe dei nostri genitori o dei nostri nonni, anzi, neppure per quelle dei nostri compatrioti.

Questo però significa porre la questione in termini negativi; l'obiezione di principio all'idea di formulare scuse ufficiali appare valida perché si fonda su un concetto etico po-

tente e convincente, che potremmo chiamare l'idea dell'"individualismo etico". La dottrina dell'individualismo etico non parte dal principio che le persone siano egoiste, ma da una riflessione sul significato di libertà. Per l'individualista etico, essere libero significa essere soggetto soltanto agli obblighi che mi assumo volontariamente; di qualunque cosa io sia debitore verso gli altri, lo sono in virtù di un atto consensuale: una scelta, una promessa, un accordo che io abbia compiuto o preso, in forma tacita o esplicita.

L'idea che le mie responsabilità si limitino all'ambito degli impegni che mi sono assunto in prima persona è liberatoria; parte dal principio che noi, in quanto soggetti morali, siamo liberi e indipendenti, svincolati da qualsiasi legame etico pregresso, in grado di scegliere da soli i nostri obiettivi. I soli obblighi che possono costituire per noi un vincolo morale non nascono né dalle usanze, né dalle tradizioni, né da una condizione ereditaria, ma solo dalla libera scelta di ciascun individuo.

Si può capire come questa visione della libertà lasci poco spazio alla responsabilità collettiva o a un eventuale dovere di sobbarcarci il fardello morale delle ingiustizie perpetrate da chi ci ha preceduto nella storia. Se avessi promesso a mio nonno di accollarmi i suoi debiti, o di chiedere scusa per le sue colpe, sarebbe una cosa diversa; il mio dovere di realizzare un risarcimento sarebbe un obbligo fondato sul consenso, non derivante da un'identità collettiva che si estende da una generazione all'altra. Mancando una simile promessa, l'individualista etico non vede nessuna ragione di accollarsi la responsabilità di riparare le colpe dei predecessori: del resto, sono colpe commesse da loro, non da lui.

Se è giusta la visione della libertà dell'individualista etico, la critica di coloro che si oppongono all'ipotesi delle scuse ufficiali riposa su un fondamento solido: noi non siamo tenuti a sobbarcarci il fardello morale costituito dalle ingiustizie commesse dai nostri predecessori. Ma la posta in gioco qui è molto più importante della questione delle scuse e della responsabilità collettiva. La concezione individualista della libertà fonda molte delle teorie della giustizia più frequentate dalla politica contemporanea; se questa concezione della libertà ha una pecca, come io credo, diventa necessario ripensare alcune caratteristiche fondamentali della nostra vita pubblica.

Come abbiamo visto, idee come la consensualità e la libera scelta hanno un posto importante non solo nella politica contemporanea, ma anche nelle moderne teorie della giustizia. Volgiamo lo sguardo indietro per capire come le diverse concezioni della scelta e del consenso hanno contribuito a formare quelli che sono i nostri attuali postulati.

Una delle più antiche concezioni della decisione etica ci viene da John Locke. Secondo il suo pensiero, il governo legittimo deve fondarsi sul consenso. Perché? Perché noi siamo esseri liberi e indipendenti, non sottoposti all'autorità paterna né al diritto divino dei re; dal momento che "gli uomini sono per natura tutti liberi, uguali e indipendenti, nessuno può essere tratto fuori da questa condizione e sottoposto al potere politico di un altro senza il suo stesso consenso".²⁵

Un secolo più tardi Immanuel Kant riflette sul soggetto e sul suo rapporto con la scelta morale in termini ancor più incisivi; in contrasto con la visione dei filosofi utilitaristi ed empiristi, Kant afferma che noi dobbiamo pensare a noi stessi come qualcosa di più che un semplice groviglio di preferenze e desideri. Essere liberi significa essere autonomi, ed essere autonomi significa essere governati da una legge che noi stessi ci siamo dati. L'autonomia come la intende Kant è più impegnativa del consenso; nel momento in cui formulo la mia legge morale non mi limito a scegliere in base ai miei desideri o affinità contingenti, ma al contrario mi distacco dai miei specifici interessi e legami affettivi, ed esprimo la mia volontà guidato dalla pura ragione pratica.

Nel ventesimo secolo John Rawls ha formulato una teoria della giustizia proponendo una revisione della concezione kantiana del soggetto autonomo. Come Kant, Rawls osserva che spesso le scelte che compiamo rispecchiano circostanze contingenti moralmente arbitrarie; per esempio, una persona può trovarsi a lavorare in un posto dove la sfruttano a causa di uno stato di gravissima necessità economica, e non come conseguenza di qualcosa che possa lontanamente definirsi libera scelta. Perciò, se vogliamo che la società sia strutturata su uno schema volontario, non possiamo fondarla sul consenso vero e proprio; dovremmo invece chiederci su quali principi di giustizia ci accorderemmo se lasciassimo da parte i nostri specifici interessi e vantaggi e scegliessimo restando dietro il velo dell'ignoranza.

L'idea di Kant di una volontà autonoma, e quella di

Rawls di un ipotetico accordo concluso dietro il velo dell'ignoranza hanno una cosa in comune: entrambi concepiscono il soggetto dell'azione etica come indipendente dai propri specifici obiettivi e interessi; nel momento in cui con un atto di volontà stabiliamo una legge morale (Kant) o scegliamo i principi della giustizia (Rawls), lo facciamo senza nessun riferimento ai ruoli e alle identità che ci situano nel mondo e fanno di noi quelle specifiche persone che siamo.

Se nel riflettere sulla giustizia dobbiamo far astrazione dalla nostra identità particolare, diventa difficile sostenere l'idea che i tedeschi di oggi abbiano una responsabilità specifica, tale da obbligarli a fare ammenda per la Shoah, o che gli americani della nostra generazione siano tenuti a riparare le ingiustizie della schiavitù e della segregazione. Perché? Perché se metto da parte la mia identità di tedesco o di statunitense, e concepisco me stesso come un soggetto libero e indipendente, non ho nessun motivo per sostenere che il mio obbligo a riparare queste ingiustizie storiche sia più stringente di quello di chiunque altro.

Concepire le persone come soggetti liberi e indipendenti non si limita a incidere soltanto sulle questioni della responsabilità collettiva che si trasmette da una generazione all'altra, ma implica anche una conseguenza di più vasta portata: pensare il soggetto morale dell'azione in questa maniera influisce sul nostro modo di pensare la giustizia. Pensarci come soggetti indipendenti, capaci di libera scelta, sta alla base dell'idea che i principi di giustizia in base ai quali si definiscono i nostri diritti non siano fondati su nessuna concezione religiosa o etica particolare, e che invece debbano cercare di mantenersi neutrali rispetto a più visioni della vita buona in contrasto fra loro.

È GIUSTO CHE NELLE QUESTIONI ETICHE IL GOVERNO RIMANGA NEUTRALE?

L'idea che il governo debba cercare di mantenersi neutrale circa il significato della vita buona costituisce una differenza rispetto alle concezioni della politica del mondo antico; secondo Aristotele la politica non ha come unico obiettivo quello di facilitare gli scambi economici e provvedere alla difesa comune, ma deve anche occuparsi di coltivare il

buon carattere e formare buoni cittadini. Perciò è inevitabile che le discussioni sulla giustizia diventino discussioni sulla vita buona; scrive Aristotele: "Chi vuol fare una ricerca conveniente sulla costituzione migliore deve precisare dapprima qual è il modo di vita più desiderabile. Se questo rimane sconosciuto, di necessità rimane sconosciuta anche la costituzione migliore".²⁶

Ai nostri giorni l'idea che la politica consista nel coltivare la virtù appare a molti strano e perfino pericoloso. Chi può dire quale sia la natura della virtù? E se le persone non fossero dello stesso parere? Se la legge cerca di promuovere determinati ideali etici e religiosi, non si rischia di aprire la strada all'intolleranza e alla coercizione? Quando pensiamo agli stati che si propongono di promuovere la virtù, il nostro primo pensiero non va alla *polis* ateniese: piuttosto ci vengono in mente le forme passate e presenti del fondamentalismo religioso, la lapidazione per gli adulteri, i burka di ordinanza, i processi alle streghe di Salem e così via.

Kant e Rawls ritengono che le teorie della giustizia fondate su una specifica concezione della vita buona, religiosa o laica che sia, siano in contraddizione con la libertà; imponendo ad alcuni i valori di altri, queste teorie non possono rispettare le persone come soggetti liberi e indipendenti, in grado di scegliere obiettivi e fini secondo le proprie inclinazioni. Perciò il soggetto capace di libera scelta e la neutralità dello stato vanno di pari passo: proprio perché siamo soggetti liberi e indipendenti abbiamo bisogno di situarci in una cornice di diritti che sia neutrale rispetto agli obiettivi, che rifiuti di prendere posizione nelle controversie sull'etica e la religione, che lasci ai cittadini la libertà di scegliere da sé i propri valori.

Alcuni forse obietterebbero che non esiste una teoria della giustizia e dei diritti che possa mantenersi neutrale sul piano etico. A un certo livello, la cosa è del tutto evidente; né Kant né Rawls sono dei relativisti etici. L'idea che le persone debbano essere libere di scegliere da sé i propri obiettivi ha in sé una grande forza morale, ma non prescrive un modo preciso in cui vivere la vostra vita; si limita a esigere che, qualunque sia la vostra finalità, sappiate perseguirla in maniera tale da rispettare il diritto altrui di fare altrettanto. Una cornice neutra appare attraente appunto

perché si rifiuta di proclamare che una data maniera di vivere, o di concepire il bene, sia da preferirsi a tutte le altre.

Né Kant né Rawls negano di avere a cuore determinati ideali etici, ma entrambi si oppongono alle teorie della giustizia che fanno derivare i diritti da una determinata concezione del bene. Una di queste è l'utilitarismo, che fa consistere il bene nell'accrescere al massimo il piacere o il benessere, e chiede quale sistema di diritti abbia maggiori probabilità di ottenere questo risultato. Aristotele presenta una teoria del bene molto diversa, che non si preoccupa di promuovere il massimo del piacere, bensì di realizzare la nostra natura e sviluppare le nostre facoltà specificamente umane; il suo ragionamento è teleologico, in quanto si sviluppa partendo da una determinata concezione di quel che è il bene per gli esseri umani.

Questo è il modo di ragionare che Kant e Rawls rifiutano; la loro tesi è che il diritto precede il bene, e i principi in base ai quali si specificano i nostri doveri e diritti non dovrebbero fondarsi su una qualche concezione della vita buona. Kant scrive della "confusione che fanno i filosofi riguardo al principio supremo dell'etica"; i filosofi dell'antichità commettevano l'errore di "dedicare le loro indagini etiche per intero alla definizione del concetto di bene supremo", cercando poi di fare di questo bene "il fondamento determinante della legge morale".²⁷ Ora, secondo Kant, questo significa procedere a rovescio, e si pone anche in contrasto con la libertà; se dobbiamo pensarci come esseri autonomi, per prima cosa dobbiamo stabilire con la nostra volontà la legge morale, e solo allora, dopo essere arrivati a determinare il principio che definisce i nostri doveri e diritti, potremo chiedere quali siano le concezioni del bene compatibili con esso.

Rawls fa valere un argomento analogo riguardo ai principi della giustizia: "Le libertà dell'eguale cittadinanza sono insicure, se vengono fondate su principi teleologici".²⁸ È facile capire che fondare i diritti su calcoli utilitaristici rende i diritti stessi vulnerabili; se l'unica ragione per cui si rispetta il mio diritto alla libertà di culto è la promozione della felicità generale, che cosa accadrebbe se un giorno o l'altro la stragrande maggioranza inizia a disprezzare la mia religione e volesse metterla al bando?

Ma le teorie utilitaristiche della giustizia non sono l'unico

bersaglio di Rawls e di Kant; se il diritto viene prima del bene, vuol dire che Aristotele sbaglia anche nel modo in cui concepisce la giustizia. Secondo il filosofo greco, ragionare sulla giustizia significa ragionare partendo dal *telos*, ossia dalla natura, del bene in questione. Per riflettere su un ordine politico giusto, dobbiamo ragionare partendo dalla natura della vita buona; non possiamo configurare una costituzione giusta se prima non determiniamo quale sia il modo migliore di vivere. Rawls non è d'accordo: "[L]a struttura delle dottrine teleologiche è un radicale malinteso: sin dall'inizio esse mettono in relazione il bene e il giusto nel modo sbagliato. Non dovremmo tentare di dare forma alla nostra vita rivolgendoci in primo luogo al bene definito in modo indipendente".²⁹

CHE COS'È LA LIBERTÀ?

La posta in gioco in questa discussione va oltre la questione astratta di quale sia il modo corretto di ragionare sulla giustizia; quando si discute su che cosa venga per primo, se il giusto o il bene, in ultima analisi si discute sul significato della libertà umana. Kant e Rawls rifiutano la teleologia aristotelica perché questa sembra non lasciarci lo spazio per scegliere da noi stessi quello che è il nostro bene. È facile vedere come mai la teoria di Aristotele fa nascere questo dubbio: il filosofo greco vede la giustizia come una questione di corrispondenza, di adattamento, fra le persone e i fini o i beni che si addicono alla loro natura; noi, però, siamo più propensi a vedere nella giustizia una questione di scelta e non di adattamento.

Nel sostenere la precedenza del diritto rispetto al bene Rawls rispecchia la sua convinzione che una "persona morale è un soggetto con dei fini che egli stesso ha scelto".³⁰ In quanto soggetti etici noi siamo definiti non dai nostri fini, ma dalla nostra capacità di scegliere: "Non sono i nostri obiettivi a rivelare in primo luogo la nostra natura", ma piuttosto il contesto di diritti in cui sceglieremmo di trovarci se potessimo fare astrazione dalle nostre finalità: "L'io infatti viene sempre prima dei fini che persegue; e perfino un fine dominante deve essere scelto tra numerose possibilità [...]. Dovremmo quindi invertire la relazione tra il giusto e il bene".³¹

L'idea che la giustizia debba rimanere neutrale rispetto alla definizione della vita buona rispecchia una visione delle persone come soggetti capaci di libera scelta, senza vincoli etici pregressi; sono idee che nel loro insieme caratterizzano il pensiero liberale moderno. Uso qui il termine *liberale* non per intendere il contrario di *conservatore*, secondo il senso con cui i due vocaboli sono usati nel dibattito politico americano. In effetti la vita politica degli Stati Uniti presenta come un tratto specifico la caratteristica che gli ideali dello stato neutrale e del soggetto capace di libera scelta siano condivisi dai sostenitori di tutte le posizioni. La discussione circa il ruolo dei governi e dei mercati verte in gran parte su quale sia il modo migliore per assicurare agli individui la possibilità di perseguire le loro finalità personali.

I liberali egualitari sono a favore delle libertà civili e dei diritti economici e sociali fondamentali, come il diritto alle cure sanitarie, all'istruzione, all'occupazione, alla sicurezza del reddito eccetera. La loro tesi è che per dare agli individui le risorse necessarie a perseguire i propri fini è necessario che il governo assicuri le condizioni materiali di una scelta veramente libera. Dall'epoca del New Deal, il "nuovo patto" o "nuovo corso" di riforme economiche e sociali promosse fra il 1933 e il 1937 dal presidente degli Stati Uniti Franklin Delano Roosevelt, per riparare i danni della grande depressione del 1929, i promotori della politica sociale americana hanno presentato le loro tesi non tanto in nome della solidarietà sociale e del dovere reciproco che lega i membri di una comunità, quanto in nome dei diritti individuali e della libertà di scelta. Quando nel 1935 Roosevelt introdusse la "sicurezza sociale", non la presentò come un'espressione degli obblighi reciproci tra i cittadini, ma come una sorta di piano assicurativo privato, finanziato da "contributi" in busta paga anziché dalle entrate fiscali generali³²; e quando poi, nel 1944, compilò un programma per organizzare lo stato assistenziale negli Stati Uniti, lo definì una "carta dei diritti dell'economia". Anziché fondarsi su un principio comunitario, Roosevelt dichiarò che tali diritti erano essenziali alla "autentica libertà individuale", aggiungendo che "gli uomini in stato di necessità non sono uomini liberi".³³

Anche i libertari (che nella politica di oggi sono definiti "conservatori", almeno in materia di economia) caldeggiano uno stato neutrale che rispetti la scelta degli individui (il fi-

losofo libertario Robert Nozick scrive che il governo deve mantenersi "scrupolosamente [...] neutrale fra i suoi cittadini"³⁴). Ma non concordano con i liberali egualitari circa i provvedimenti politici da prendere per attuare questi ideali; poiché si oppongono allo stato sociale da una posizione favorevole al *laissez-faire*, i libertari difendono il mercato libero e sostengono che le persone hanno il diritto di tenere per sé il denaro che guadagnano. "Come può un uomo essere davvero libero" chiedeva Barry Goldwater, un libertario conservatore che nel 1964 si era candidato alla presidenza per il partito repubblicano, "se non può disporre dei frutti del proprio lavoro, che vengono considerati invece come parte di un patrimonio complessivo, come ricchezza pubblica?"³⁵ I libertari sono convinti che per essere davvero neutrale uno stato deve assicurare il rispetto delle libertà civili e un regime rigoroso dei diritti privati sulla proprietà; secondo la loro impostazione uno stato assistenziale non permette agli individui di scegliere i propri obiettivi, ma impone certi obblighi ad alcuni per procurare il bene di altri.

Che siano egualitarie o libertarie, le teorie della giustizia che aspirano alla neutralità hanno una potente attrattiva, in quanto permettono di sperare che la politica e la legge evitino di impegnarsi nelle controversie etiche e religiose così frequenti nelle società pluraliste; e inoltre, esprimono una concezione esaltante della libertà umana, in quanto ci considerano autori degli unici obblighi morali capaci di vincolarci.

Tuttavia, nonostante la sua attrattiva, questa visione della libertà non manca di difetti; e lo stesso si può dire dell'aspirazione a trovare principi di giustizia che si mantengano neutrali fra contrastanti concezioni della vita buona.

Questa è, se non altro, la conclusione verso cui propendo. Dopo aver dibattuto le tesi politiche che vi ho esposto, e aver osservato il modo in cui queste argomentazioni operano nella vita pubblica, non credo che la libertà di scelta – neppure la libertà di scelta in condizioni di equità – offra una base adeguata per una società giusta. Non solo; il tentativo di trovare principi di giustizia neutrali mi sembra fuorviante; non sempre è possibile definire i nostri diritti e doveri senza affrontare questioni etiche sostanziali, e se an-

che ciò fosse possibile, potrebbe non essere desiderabile. Cercherò adesso di spiegare il perché.

LE ESIGENZE DEL VINCOLO COMUNITARIO

Il punto debole della concezione liberale della libertà è strettamente connesso a ciò che la rende attraente; se concepiamo noi stessi come soggetti liberi e indipendenti, senza nessun vincolo etico che non sia stato scelto da noi, non possiamo darci ragione di tutta una serie di obblighi politici e morali che in via ordinaria riconosciamo e addirittura apprezziamo. Sono compresi fra questi i doveri di solidarietà e lealtà, la memoria storica e la fede religiosa: esigenze morali nate dall'appartenenza a una comunità e tradizioni che plasmano la nostra identità; se non ci pensiamo come soggetti esposti a determinati obblighi, a esigenze etiche non volute da noi, diventa difficile dar conto di questi aspetti della nostra esperienza morale e politica.

Negli anni ottanta, un decennio dopo che Rawls, con *Una teoria della giustizia*, aveva fornito al liberalismo americano la sua espressione filosofica più compiuta, un certo numero di critici (e io fra loro) metteva in discussione l'ideale del soggetto libero nelle sue scelte, sciolto da qualsiasi vincolo pregresso, così come l'ho appena descritto; questi interlocutori dissenzienti rifiutavano la tesi che il giusto avesse la priorità sul bene, sostenendo che noi non siamo in grado di ragionare sulla giustizia facendo astrazione dai nostri obiettivi e legami. A questa posizione fu dato il nome di critica "comunitarista" del liberalismo contemporaneo.

La maggior parte di questi critici non si trovava a proprio agio sotto una simile etichetta, che sembrava richiamarsi a una concezione relativistica, secondo cui sarebbe "giustizia" qualsiasi cosa sia definita come tale da una specifica comunità. Si tratta però di una preoccupazione che solleva un aspetto importante: gli obblighi imposti in ambito comunitario possono essere opprimenti. La libertà esaltata dai liberali era nata come antidoto alle teorie politiche che costringevano a un destino fissato inesorabilmente dalla casta o dalla classe di appartenenza, dalla condizione sociale o dal rango, dalle usanze, dalla tradizione, dalla condi-

zione ereditata. Perciò, come si potrebbe riconoscere un peso morale al vincolo che lega gli appartenenti a una comunità senza però sottrarre campo d'azione alla libertà umana? Se la concezione volontaristica della persona è troppo angusta – se non tutti i nostri obblighi sono generati dalla nostra volontà – come possiamo riconoscerci in una precisa collocazione e al tempo stesso sentirci liberi?

ESSERI NARRANTI

A questa domanda Alasdair MacIntyre fornisce una risposta potente; nel suo *Dopo la virtù* (1981) spiega come riusciamo a raggiungere i nostri propositi e obiettivi in quanto soggetti etici. In alternativa alla concezione volontaristica della persona, MacIntyre suggerisce una concezione narrativa: gli esseri umani sono esseri narranti, noi viviamo la nostra esistenza come una ricerca, una peripezia inscritta in una narrazione. "Riesco a rispondere alla domanda 'Che cosa devo fare?' soltanto se riesco a trovare la risposta a una domanda antecedente: 'Di quale storia o quali storie mi trovo a far parte?'"³⁶

Tutte le narrazioni vissute, osserva MacIntyre, hanno un certo carattere teleologico; il che non significa che abbiano uno scopo o un obiettivo determinati, stabiliti da un'autorità esterna, perché la teleologia e l'imprevedibilità coesistono: "Come i personaggi di una narrazione immaginaria, noi non sappiamo che cosa sta per accadere, e tuttavia la nostra esistenza ha una certa forma che si proietta in direzione del futuro".³⁷

Vivere una vita significa tradurre in realtà una vicissitudine narrativa che aspira a una certa unità o coerenza; quando mi trovo di fronte più percorsi possibili, diversi l'uno dall'altro, cerco di farmi un'idea di quale percorso potrà meglio dare senso all'insieme della mia vita, e alle cose a cui tengo. Riflettere su temi etici per arrivare a una decisione è qualcosa che riguarda l'interpretazione della mia vicenda esistenziale, piuttosto che l'esercizio della mia volontà: implica una scelta, ma la scelta scaturisce dall'interpretazione, non è un atto di volontà sovrana. E in un momento qualsiasi potrà forse esserci qualcun altro capace di vedere con maggior chiarezza di me quale percorso, fra quanti ne

avevo di fronte, corrispondeva meglio all'arco narrativo della mia vita, e forse, dopo averci riflettuto, io dirò che quell'amico mi conosce meglio di quanto io conosca me stesso. Descrivere l'attività dell'agente morale come un percorso narrativo ha il merito di consentire questa possibilità.

Serve anche a mostrare come la riflessione per giungere a deliberare in ambito etico implichi una meditazione che nasce dall'interno, e tiene conto delle storie di vita più ampie di cui la mia vita fa parte. Come scrive MacIntyre: "Non sono mai in grado di ricercare il bene o di esercitare le virtù solo in quanto singolo individuo".³⁸ Riesco a dare un senso alla narrazione della mia vita solo se vengo a patti con le storie di cui mi trovo a far parte; per MacIntyre (così come per Aristotele) l'aspetto narrativo, o teleologico, della riflessione etica è interconnesso con la condizione di membro di una comunità, con l'appartenenza.

Tutti noi ci accostiamo alle circostanze della nostra esistenza in quanto portatori di una specifica identità sociale. Io sono il figlio o la figlia di qualcuno, la cugina o lo zio di qualcun altro; sono cittadino o cittadina di questa o quella città, appartengo a questa o quella associazione o professione; a un determinato clan, a una data tribù o nazione. Di conseguenza quel che è bene per me dovrà essere bene per una persona che occupa questi ruoli; in quanto tale, io eredito dal passato della mia famiglia, della mia città, tribù, nazione, una determinata gamma di debiti, patrimoni ereditari, aspettative e obblighi legittimi: questi rappresentano l'elemento dato della mia vita, il mio punto di partenza etico. Anche questo contribuisce a conferire alla mia vita la sua specifica peculiarità morale.³⁹

MacIntyre è pronto a riconoscere che la concezione narrativa è in contraddizione con l'individualismo moderno: "Secondo la visione dell'individualismo io sono quel che scelgo io stesso di essere". Nella prospettiva individualista la riflessione su temi etici richiede che io lasci da parte le mie identità e i miei fardelli, o faccia astrazione da essi: "Non posso esser considerato responsabile per quel che il mio paese fa o ha fatto, a meno che non decida, implicitamente o esplicitamente, di assumermi tale responsabilità. Questa è la forma di individualismo condivisa da quegli statunitensi dei nostri giorni che negano qualsiasi responsabilità personale per gli effetti della schiavitù sui neri america-

ni, quando dicono: 'Io non ho mai posseduto nessuno schiavo'".⁴⁰ (Si noti che MacIntyre scriveva il suo testo quasi vent'anni prima che il parlamentare Henry Hyde, parlando al congresso, si esprimesse contro il progetto di legge sulle riparazioni usando appunto quegli stessi termini.)

Come ulteriore esempio, MacIntyre cita "quel giovane tedesco convinto che essendo lui nato dopo il 1945, quel che i nazisti hanno fatto agli ebrei non abbia nessuna rilevanza etica rispetto al suo rapporto con gli ebrei suoi contemporanei"; secondo il filosofo, si tratta di una dimostrazione di scarsa profondità morale, dovuta all'erroneo convincimento che "il soggetto possa essere tenuto separato dai suoi ruoli e dalle sue posizioni nella storia".⁴¹

È evidente il contrasto con la concezione narrativa dell'io; infatti, la storia della mia vita è sempre intrecciata nella storia di quelle comunità da cui traggio la mia identità. Io sono nato con un passato; se cerco di recidere da me quel passato, secondo la tendenza individualista, deformato i miei rapporti attuali.⁴²

La concezione narrativa della persona, suggerita da MacIntyre, è in netto contrasto con l'idea volontarista degli esseri umani come soggetti capaci di libera scelta e privi di qualsiasi vincolo. Come facciamo a scegliere l'una o l'altra? Potremmo forse chiederci quale fra le due riesce meglio a cogliere l'esperienza della maturazione delle scelte etiche, ma non è facile rispondere a un quesito simile in astratto; un altro modo per valutare le due concezioni è chiederci quale delle due riesca a rendere conto in modo più convincente degli obblighi etici e politici a cui siamo soggetti. Abbiamo o no dei vincoli morali che non sono stati scelti da noi e che non è possibile far discendere da un contratto sociale?

OBBLIGHI CHE VANNO OLTRE IL CONSENSO

Rawls risponderebbe di no; secondo la concezione liberale gli obblighi possono sorgere soltanto in due modi: come doveri naturali, ai quali siamo tenuti verso gli esseri umani in quanto tali, e come obblighi da noi volontariamente assunti, con il nostro consenso.⁴³ I doveri naturali sono universali, e ci

vincolano verso le altre persone in quanto persone, in quanto esseri razionali; comprendono fra gli altri il dovere di trattare gli altri con rispetto, di esercitare la giustizia, di astenerci dalla crudeltà e così via. Non richiedono un atto preliminare di consenso, in quanto scaturiscono da una volontà autonoma (Kant) o da un contratto sociale ipotetico (Rawls): nessuno affermerebbe che ho il dovere di non ucciderti soltanto se ti ho promesso di non farlo.

A differenza dei doveri naturali, gli obblighi assunti volontariamente sono specifici, non universali, e derivano da un atto consensuale. Se ho preso accordi con te per imbiancarti la casa (in cambio di un compenso in denaro, mettiamo, o per restituire un favore), ho l'obbligo di farlo; però non ho l'obbligo di imbiancare la casa a tutti. Secondo la concezione liberale siamo tenuti a rispettare la dignità di tutte le persone, ma al di là di questo, siamo debitori soltanto di ciò che abbiamo convenuto di dover dare. Nel liberalismo la giustizia esige che rispettiamo i diritti delle persone (così come sono definiti dal contesto neutrale dello stato), non che procuriamo loro un beneficio particolare; dovremo preoccuparci di fare il bene altrui soltanto se abbiamo preso accordi in questo senso e solo con le persone con cui li abbiamo presi.

Una simile concezione implica una conseguenza sconcertante, ossia che "a rigor di termini non esiste un dovere politico a cui siano vincolati i cittadini in generale". Anche se coloro che si candidano a una carica pubblica contraggono volontariamente un obbligo politico (cioè quello di servire il loro paese se saranno eletti), il cittadino qualsiasi non lo fa; come scrive Rawls, "non è chiaro quale sia l'azione vincolante richiesta, o colui che l'ha compiuta".⁴⁴ Quindi, se la visione dei doveri concepita dal liberalismo è giusta, il cittadino medio non contrae obblighi particolari verso i propri concittadini, a parte il dovere naturale, universale, di non commettere ingiustizie.

Secondo la prospettiva della concezione narrativa della persona, il quadro dei doveri presentato dal liberalismo è troppo evanescente, non riesce a tener conto delle responsabilità particolari che ci assumiamo gli uni verso gli altri in quanto concittadini. Peggio, non riesce a cogliere quelle forme di lealtà e responsabilità che derivano la loro forza morale anche dal fatto che vivere osservandole è insepara-

bile dal fatto di concepire noi stessi come quelle persone specifiche che siamo: in quanto membri di questa famiglia, nazione, o popolo; in quanto portatori di una data storia; in quanto cittadini di una repubblica ben definita. In base alla concezione narrativa, queste identità non sono dettagli contingenti, da accantonare quando ci troviamo a dover prendere decisioni sull'etica e sulla giustizia; sono parte di quel che siamo, e quindi giustamente incidono sulle nostre responsabilità morali.

Perciò uno dei modi per scegliere fra la concezione volontarista e quella narrativa della persona è chiederci se pensiamo che esista una terza categoria di obblighi – chiamiamoli doveri di solidarietà, o di appartenenza a un'associazione – che sia impossibile spiegare in termini contrattuali. A differenza dei doveri naturali, gli obblighi scaturiti dalla solidarietà sono specifici, non universali, e implicano responsabilità morali che ci impegnano non verso gli esseri razionali in genere, ma verso coloro con i quali condividiamo una determinata storia; però, a differenza degli obblighi volontari, non dipendono da un atto consensuale. La loro forza morale deriva dalla natura situazionale della riflessione sulle materie etiche, dal riconoscimento che la mia biografia è interconnessa con le biografie di altri.

Le tre categorie della responsabilità morale:

- 1) i doveri naturali: universali; non richiedono consenso
- 2) gli obblighi contratti volontariamente: specifici; richiedono consenso
- 3) gli obblighi di solidarietà: specifici; non richiedono consenso

LA SOLIDARIETÀ E L'APPARTENENZA

Ecco alcuni esempi possibili di obblighi derivati dalla solidarietà o dall'appartenenza a un'organizzazione: verificate se a vostro giudizio abbiano rilevanza etica, e in caso positivo, se la loro forza morale possa o no essere spiegata in termini contrattuali.

Obblighi familiari

L'esempio più elementare è il genere particolare di obblighi che legano gli uni agli altri i membri di una stessa famiglia. Provate a supporre che due bambini corrano il rischio di affogare, e che voi abbiate il tempo di salvarne soltanto uno; uno è vostro figlio, l'altro è il figlio di un estraneo. Sarebbe ingiusto mettere in salvo il vostro? Sarebbe meglio tirare a sorte con una monetina? La maggior parte delle persone direbbe che non c'è nulla di male nel salvare il proprio figlio, e troverebbe curioso pensare che l'equità debba richiedere di tirare a sorte. Una simile reazione sottintende l'idea che i genitori abbiano la specifica responsabilità di assicurare il benessere dei propri figli; secondo alcuni questa responsabilità nasce da un atto consensuale: avendo scelto di avere dei figli, i genitori si assumono volontariamente l'impegno di occuparsi di loro con una cura particolare.

Per mettere da parte la questione del consenso, pensiamo alla responsabilità dei figli verso i genitori; immaginiamo che due persone avanti negli anni abbiano bisogno di assistenza: una è mia madre, l'altra è la madre di qualcun altro. I più pensano che – per quanto degno di lode possa essere che io riesca a occuparmi di entrambe – prendermi cura di mia madre sia un mio specifico dovere. In questo caso non sembra che la spiegazione possa rinviare a una questione di consenso: io non ho scelto i miei genitori, anzi non ho neppure scelto di avere dei genitori.

Si potrebbe argomentare che il dovere morale di assistere mia madre deriva dal fatto che lei mi ha a sua volta assistito quando ero piccolo; dato che mi ha allevato e si è presa cura di me, io ho l'obbligo di restituire il beneficio ricevuto. Avendo accettato i favori che lei mi ha elargito, ho dato un implicito consenso a restituirglieli nel momento in cui si fosse trovata nel bisogno. Secondo alcuni questo conteggio di consensi e benefici reciproci potrà apparire troppo freddo per servire da fondamento agli obblighi familiari; però, supponendo che lo abbiate accettato, che cosa direste nel caso di una persona che abbia avuto genitori noncuranti o indifferenti? Potreste dire che sia la qualità delle cure ricevute nell'infanzia a determinare la misura della responsabilità incombente sul figlio o sulla figlia di prestare aiuto al padre o alla madre che si trovino in condizioni di bisogno? Nella misura in cui si fa obbligo

ai figli di assistere anche i cattivi genitori, una simile esigenza morale può superare i limiti dell'etica liberale fondata sulla reciprocità e sul consenso.

La Resistenza francese

Dai doveri familiari, passiamo a quelli verso la comunità. Durante la seconda guerra mondiale alcuni francesi che militavano nella Resistenza pilotavano aerei che avevano il compito di bombardare le zone del territorio francese occupate dai nazisti, e sebbene i loro bersagli fossero le fabbriche e altri obiettivi militari, non sempre riuscivano a evitare le perdite fra i civili. Un giorno il pilota di un bombardiere, ricevendo il foglio di missione, scopre che il suo obiettivo è il villaggio in cui è nato (forse si tratta di una vicenda immaginaria, ma solleva un problema etico molto impegnativo). Chiede di essere esonerato dalla spedizione; si rende conto che bombardare quel villaggio è necessario per raggiungere lo scopo di liberare la Francia, non meno di quanto lo fosse il bombardamento effettuato il giorno precedente, e sa anche che se non sarà lui a farlo, lo farà qualcun altro. Ma si tira indietro in base al principio che non può essere lui a bombardare, e forse a uccidere, qualcuno dei suoi, degli abitanti del suo stesso villaggio; anche se è per una giusta causa, pensa il pilota, se fosse lui a lanciare quelle bombe commetterebbe una colpa morale di particolare gravità.

Che cosa pensate della posizione del pilota? Vi sembra condivisibile o la considerate una forma di debolezza? Lasciamo da parte il problema più vasto di quale sia il numero accettabile di vittime civili da sacrificare per ottenere la liberazione della Francia; il pilota non metteva in dubbio la necessità della missione né discuteva quante vite sarebbero state messe a rischio: la sua posizione era che non poteva essere lui a sacrificare quelle determinate vite. La sua riluttanza è un caso di semplice disagio o rimanda a un principio che ha qualche rilevanza etica? Se la posizione assunta dal pilota ci appare degna di encomio, dev'essere perché la consideriamo un riconoscimento della sua identità di membro del proprio villaggio e come tale soggetto a obblighi, e la caratteristica che produce questa sua riluttanza ci sembra encomiabile.

Il salvataggio degli ebrei etiopi

Nei primi anni ottanta del Novecento l'Etiopia fu colpita da una carestia che provocò l'emigrazione di circa quattrocentomila persone nel vicino Sudan, dove questi sfollati furono costretti a una precaria esistenza nei campi profughi. Nel 1984 il governo israeliano allestì segretamente un ponte aereo (l'Operazione Mosè) per portare in salvo in Israele gli ebrei d'Etiopia, i cosiddetti "falascià".⁴⁵ Prima che l'operazione fosse interrotta, perché il Sudan cedette alle pressioni dei governi arabi e rifiutò di continuare a collaborare con Israele, ne furono recuperati circa settemila. Shimon Peres, all'epoca capo del governo israeliano, dichiarò: "Non ci fermeremo finché non avremo riportato a casa al sicuro tutti i nostri fratelli e sorelle etiopi".⁴⁶ Nel 1991, quando gli ebrei superstiti in Etiopia erano minacciati dalla guerra civile e dalla carestia, gli israeliani allestirono un ponte aereo ancor più massiccio, riuscendo a trasferire in Israele quattordicimila falascià.⁴⁷

Si può dire che lo stato d'Israele abbia compiuto un'azione giusta salvando gli ebrei etiopi? Per quel ponte aereo sarebbe difficile trovare un aggettivo diverso da "eroico". I falascià erano in una situazione disperata e volevano andare in Israele; Israele, in quanto stato ebraico fondato dopo la Shoah, aveva la finalità specifica di offrire una patria agli ebrei. Proviamo però a immaginare che qualcuno opponga la seguente obiezione: centinaia di migliaia di profughi etiopi soffrivano per la carestia; se Israele, avendo risorse limitate, era in grado di metterne in salvo solo una piccola frazione, perché non ha piuttosto organizzato una lotteria per stabilire quali dovevano essere i settemila etiopi da salvare? Per quale motivo non dovrebbe essere considerato ingiusto e discriminatorio aver allestito un ponte aereo per fare uscire dal paese gli ebrei etiopi, anziché gli etiopi in genere?

Se si accettano gli impegni che scaturiscono dalla solidarietà e dall'appartenenza a una comunità, la risposta è evidente: nei confronti degli ebrei etiopi Israele ha un vincolo di responsabilità particolare che va oltre il suo dovere (e il dovere di tutte le nazioni) di soccorrere la generalità dei profughi. Ciascuna nazione ha il dovere di rispettare i diritti umani, il che le impone di fornire aiuto, per quanto è in suo potere, agli esseri umani che in qualunque luogo si

trovino a soffrire per carestie, persecuzioni o per aver dovuto abbandonare la propria casa. È un dovere universale, giustificabile in base all'etica kantiana, come dovere al quale siamo tenuti verso le persone in quanto tali, esseri umani come noi (categoria 1). Il punto su cui cerchiamo di arrivare a una decisione è se le nazioni abbiano ulteriori e specifiche responsabilità di fornire assistenza ai rispettivi popoli. Quando il primo ministro israeliano indica gli ebrei etiopi come "i nostri fratelli e sorelle", ricorre a una ben nota espressione metaforica della solidarietà; ma se non accettissimo un'idea di questo genere diventerebbe davvero difficile spiegare come mai Israele non era in obbligo di usare il sorteggio per scegliere quali profughi trasferire con il ponte aereo. Diventerebbe difficile anche difendere la causa del patriottismo.

IL PATRIOTTISMO È UNA VIRTÙ?

Il patriottismo è un sentimento morale molto contestato; secondo alcuni l'amore per la patria è una virtù incontrovertibile, ma altri lo considerano la fonte da cui scaturiscono l'obbedienza cieca, lo sciovinismo, le guerre. Il nostro interrogativo è più specifico: i membri di una certa nazione sono tenuti a osservare gli uni verso gli altri obblighi superiori a quelli che li legano agli altri popoli del mondo? E in caso affermativo, questi obblighi sono da considerare come derivanti esclusivamente dal consenso?

Jean-Jacques Rousseau, ardente difensore del patriottismo, sostiene che l'attaccamento reciproco e le identità comuni che uniscono i membri di una collettività sono necessari complementi della nostra umanità universale: "Sembra che il sentimento dell'umanità sfumi e si indebolisca estendendosi a tutta la terra e che noi non potremmo essere toccati dalle calamità della Tartaria o del Giappone, come da quelle di un popolo europeo. Bisogna in qualche modo limitare e comprimere l'interesse e la commiserazione per renderlo attivo". Il patriottismo, suggerisce Rousseau, è un principio limitante che intensifica la solidarietà: "È bene che i sentimenti di umanità, vivi fra i concittadini, prendano in essi nuova forza dall'abitudine di vedersi e dall'interesse comune che li riunisce".⁴⁸ Però, se è vero che i concit-

tadini sono reciprocamente legati dai vincoli di lealtà e di appartenenza a una comunità, vuol dire che il debito di solidarietà che hanno gli uni verso gli altri è superiore a quello verso gli estranei.

Vogliamo che i popoli siano virtuosi? Cominciamo, dunque, col far loro amare la patria; ma come l'ameranno, se la patria non è nulla di più per essi che per degli stranieri e accorda loro soltanto ciò che non può rifiutare a nessuno?⁴⁹

In effetti, per la propria popolazione gli stati fanno più di quanto facciano per i forestieri; per esempio, i cittadini statunitensi possono ottenere molte forme di provvidenze pubbliche – istruzione pubblica, sussidio di disoccupazione, corsi di formazione professionale, sicurezza sociale, cure mediche pubbliche, tessere alimentari e simili – che non sono disponibili per gli stranieri. In effetti, coloro che si oppongono a una politica di immigrazione meno restrittiva si preoccupano che i nuovi immigrati possano usufruire dei benefici di uno stato sociale finanziato dai contribuenti americani; questo però solleva il problema del perché i contribuenti statunitensi debbano essere tenuti a obblighi più pressanti, nei confronti dei propri concittadini bisognosi, rispetto a chi vive altrove.

Alcuni sono contrari a tutte le forme di assistenza pubblica e vorrebbero limitare gli interventi dello stato sociale; altri ritengono che dovremmo essere molto più generosi di quanto lo siamo nel fornire sovvenzioni dall'estero agli abitanti dei paesi in via di sviluppo; quasi tutti però riconoscono una distinzione fra lo stato sociale e gli aiuti dall'estero, e la maggioranza concorda che su di noi ricade la specifica responsabilità di soddisfare i bisogni dei nostri concittadini, che non si estende alla generalità degli abitanti del mondo. È una distinzione eticamente sostenibile, o si tratta di mero favoritismo, di un pregiudizio a favore di coloro che consideriamo "i nostri"? Qual è in realtà il senso etico dei confini nazionali? Se consideriamo il puro e semplice stato di bisogno, il miliardo di persone che nel mondo sopravvive con un reddito giornaliero inferiore a un dollaro è in condizioni peggiori di quelle dei nostri poveri.

Laredo (nel Texas) e Juarez (in Messico) sono due città confinanti, separate solo dal corso del Rio Grande. Una

bambina che nasce a Laredo può godere di tutti i vantaggi sociali ed economici della previdenza pubblica statunitense, e quando arriva alla maggiore età ha il diritto di cercare lavoro in qualunque località degli Stati Uniti; una bambina nata sull'altra riva, a Juarez, non ha diritto a nessuna di queste cose, e ovviamente non è neppure autorizzata ad attraversare il fiume. Queste due bambine avranno prospettive di vita molto diverse, e non in conseguenza di una qualsiasi loro azione: semplicemente a causa del luogo in cui sono nate.

La disparità di condizioni tra le nazioni rende tutto più complicato quando si tratta di comunità nazionali. Se tutti gli stati avessero un livello di ricchezza paragonabile, e se ciascuna persona avesse la cittadinanza di un determinato stato, l'obbligo di assistere in modo particolare il popolo a cui si appartiene non costituirebbe un problema, per lo meno dal punto di vista della giustizia. Ma in un mondo dove distanze abissali separano i paesi ricchi dai paesi poveri, le esigenze imposte dall'appartenenza a una comunità possono entrare in conflitto con quelle imposte dall'uguaglianza: un conflitto che si riflette sulla questione esplosiva dell'immigrazione.

Le pattuglie di confine

Politicamente la riforma dell'immigrazione è un campo minato; quando si discutono i progetti tendenti a risolvere la questione dell'immigrazione forse l'unico aspetto che riesce a ottenere ampio consenso politico è la decisione di mettere in sicurezza il confine fra Stati Uniti e Messico, limitando il flusso di immigrati non autorizzati. Negli ultimi tempi, per sorvegliare meglio il confine, gli sceriffi texani hanno studiato un utilizzo innovatore della rete telematica: hanno installato delle videocamere nelle località dove sono più frequenti gli sconfinamenti illegali e il materiale video ottenuto viene riversato in diretta su un sito web. I cittadini che vogliono collaborare a tenere sotto controllo il confine possono collegarsi in rete e operare come "vicesceriffi virtuali del Texas": se vedono qualcuno che cerca di violare il confine, lo segnalano all'ufficio dello sceriffo, che prende i provvedimenti del caso, a volte con la collaborazione della pattuglia di confine degli Stati Uniti.

Quando sono venuto a sapere dell'istituzione di questo sito web (ascoltando una trasmissione della National Public Radio), mi sono domandato che cosa potesse indurre le persone a starsene sedute davanti allo schermo del loro computer per dedicarsi a questo lavoro di sorveglianza, che dev'essere piuttosto noioso, con lunghi periodi inattivi e senza nessun compenso. Il radiocronista aveva intervistato un camionista del Texas meridionale, uno fra le decine di migliaia di persone che partecipano all'iniziativa. Dopo una lunga giornata di lavoro, il camionista "arriva a casa, si piazza davanti al computer col suo metro e novantotto e i suoi 113 chili di peso, stappa una *Red Bull* [...] e si mette a proteggere il suo paese". E perché lo fa, gli domanda il giornalista? Il camionista risponde: "Mi serve per farmi sentire un po' più su, come se facessi qualcosa per far rispettare la legge oltre che per il nostro paese".⁵⁰

Forse è un modo curioso di manifestare patriottismo, ma solleva un interrogativo che va al nocciolo della discussione sull'immigrazione: in base a quali principi le nazioni sono giustificate a impedire che degli stranieri vengano ad aggiungersi alla loro popolazione?

L'argomento più valido per porre dei limiti all'immigrazione è di carattere comunitario; come scrive Michael Walzer, la capacità di regolare le condizioni per cui si diventa membri di un gruppo, di fissare i termini di ammissione e di esclusione, costituisce "il nocciolo dell'indipendenza di una comunità". Altrimenti, "non potrebbero esistere *comunità di carattere*, stabili nel corso della storia, associazioni durevoli di uomini e donne con un particolare legame di impegni reciproci e un senso particolare della loro esistenza comunitaria".⁵¹

Tuttavia, per le nazioni ricche le restrizioni all'immigrazione servono anche a preservare il privilegio; molti statunitensi temono che aprendo le frontiere a un grande numero di immigrati dal Messico si imporrebbe un carico considerevole ai servizi sociali e si ridurrebbe il benessere economico dei cittadini già presenti. Non è chiaro se un simile timore sia fondato, ma supponiamo, per amor di polemica, che togliere i limiti all'immigrazione producesse senz'altro un abbassamento del tenore di vita degli americani: sarebbe una motivazione sufficiente per mantenere le restrizioni? Soltanto se si è persuasi che chi nasce sulla riva più ric-

ca del Rio Grande ha diritto alla propria fortuna; ma dal momento che la circostanza accidentale della nascita non può fondare il diritto, diventa difficile capire come si possano giustificare le limitazioni all'immigrazione con il pretesto di conservare l'attuale grado di benessere.

Un argomento più persuasivo per limitare l'immigrazione sarebbe quello di voler proteggere i posti di lavoro e i livelli salariali della manodopera statunitense non specializzata, la più esposta a una riduzione del reddito nel caso di un afflusso di immigrati disposti a lavorare per meno. Però questo argomento ci riporta alla questione che cercavamo di risolvere: perché dovremmo cercare di proteggere la nostra manodopera più vulnerabile se questo vuol dire negare occasioni di impiego ai lavoratori provenienti dal Messico che si trovano in condizioni ancor peggiori?

Se si parte dal principio di aiutare chi è meno avvantaggiato si potrebbero trovare motivi per sostenere la libertà di immigrazione; eppure, perfino i simpatizzanti dell'egualitarismo esitano a scegliere questa strada.⁵² Una simile riluttanza ha un fondamento morale? Sì, ma solo se accettiamo di essere tenuti a un dovere particolare di favorire il benessere dei nostri concittadini, in quanto condividiamo con loro una vita e una storia. E questo dipende dall'accettare la concezione narrativa del nostro essere persone, secondo cui le nostre identità di soggetti etici si intrecciano con le comunità che abitiamo; come scrive Walzer: "Soltanto se il patriottismo ha qualche fondamento nell'etica, solo se la coesione comunitaria produce obblighi e significati condivisi, solo se la comunità è costituita da membri così come all'esterno vi sono gli estranei, solo allora chi detiene una funzione pubblica avrà motivo di prendersi cura in modo particolare del benessere del proprio popolo [...] e del successo della propria cultura e politica".⁵³

È scorretto lo slogan che invita a "comprare prodotti USA"?

I lavoratori statunitensi possono perdere la loro occupazione in patria non solo perché sono rimpiazzati da manodopera straniera; oggi i capitali e le merci superano i confini nazionali più facilmente delle persone, e anche questo solleva interrogativi circa la posizione etica da attribuire al

patriottismo. Proviamo a pensare al ben noto invito a "Comprare USA": comprare una Ford invece di una Toyota è un gesto patriottico? Dato che le automobili e altri prodotti manifatturieri sono sempre più spesso prodotti da catene di montaggio su scala mondiale, diventa più difficile sapere con precisione quale automobile possa essere considerata "fabbricata negli Stati Uniti"; ma diamo per scontato che sia possibile identificare i prodotti che riescono a creare posti di lavoro per gli americani: è questo un buon motivo per comprarli? Perché dovremmo essere più interessati a creare posti di lavoro per gli americani, anziché per giapponesi o gli indiani o i cinesi?

All'inizio del 2009 il Congresso degli Stati Uniti ha approvato, e il presidente Obama ha firmato, un progetto di legge che prevedeva incentivi economici per 787 miliardi di dollari. Nel provvedimento era compresa una clausola che imponeva alle imprese pubbliche così finanziate per la costruzione di strade, ponti, scuole, edifici pubblici di usare acciaio e ferro di produzione statunitense. Come spiegò il senatore Byron Dorgan (del partito democratico, per il North Delaware), sostenitore del principio "Comprare USA" e favorevole all'introduzione di questa clausola: "È ragionevole presumere che si faccia di tutto, appena sia possibile, per cercare di promuovere la nostra economia, anziché quella di altri paesi".⁵⁴ Gli oppositori del provvedimento temevano che suscitasse ritorsioni da parte di altri paesi contro i prodotti statunitensi, che aggravasse la tendenza negativa dell'economia, e alla fine si risolvesse in una riduzione dei posti di lavoro negli Stati Uniti.⁵⁵ Nessuno però mise in discussione il principio di partenza, ossia che il provvedimento di legge dovesse avere lo scopo di creare posti di lavoro negli Stati Uniti, anziché oltreoceano; un principio messo in vivido risalto dal termine che gli economisti cominciarono a usare per definire il rischio che i finanziamenti federali statunitensi potessero creare posti di lavoro all'estero: nel loro lessico si trattava di una *falla*, con conseguente *dispersione* di risorse. Un articolo di fondo di "Business Week" era incentrato appunto su questo tema: "Quanta parte del mastodontico incentivo previsto da Obama filtrerà all'estero attraverso la 'falla', creando posti di lavoro in Cina, in Germania o in Messico invece che negli Stati Uniti?".⁵⁶

In un momento in cui la disoccupazione minaccia i lavo-

ratori di ogni paese, si può capire che chi decide la politica americana consideri una priorità assoluta la protezione dei posti di lavoro negli Stati Uniti; ma l'uso di termini come *falla* e *dispersione* ci riporta al problema del valore etico del patriottismo. Se si tiene conto esclusivamente dello stato di bisogno, diventa difficile sostenere che sia più giusto aiutare i lavoratori disoccupati statunitensi piuttosto che i lavoratori disoccupati in Cina; e tuttavia ben pochi metterebbero in discussione l'idea che i cittadini degli Stati Uniti siano tenuti in modo particolare ad aiutare i loro stessi concittadini ad affrontare un periodo di crisi.

È un obbligo difficile da giustificare in termini di consenso; io non ho mai espresso il mio consenso ad aiutare i lavoratori della siderurgia nell'Indiana o gli operai agricoli in California. Alcuni sosterranno che l'ho dato in forma implicita: dal momento che traggio un vantaggio dalla complessa struttura di interdipendenze costituita da un'economia nazionale, sono tenuto a un obbligo di reciprocità verso coloro che come me sono partecipi di questa economia, anche se non li conosco affatto, e anche se non ho mai avuto un effettivo scambio di beni o di servizi con la maggior parte di loro. Questa però è una forzatura. Volendo ripercorrere le tracce dell'intricatissima matassa degli scambi economici nel mondo contemporaneo, è probabile che ci renderemo conto che di fatto contiamo sulle persone che vivono all'altro capo del mondo, non meno di quanto facciamo affidamento sugli abitanti dell'Indiana.

Perciò, se siete convinti che il patriottismo abbia un fondamento etico, e che siamo tenuti a una particolare responsabilità verso il benessere dei nostri concittadini, dovete accettare che esista una terza categoria di obbligo, costituita dai doveri di solidarietà o di appartenenza a una comunità che non possono essere rinviati a un atto di consenso.

LA SOLIDARIETÀ È UN PREGIUDIZIO A FAVORE DEI "NOSTRI"?

Beninteso, non tutti sono del parere che siamo tenuti a osservare obblighi particolari verso la nostra famiglia, i nostri colleghi, i nostri concittadini; secondo alcuni i cosiddetti doveri di solidarietà non sono altro che manifestazioni di egoismo collettivo, un pregiudizio a favore di chi conside-

riamo "uno di noi". Questi critici riconoscono che è normale avere più a cuore i nostri familiari, amici, colleghi che le altre persone, ma chiedono: non è forse vero che questa maggior preoccupazione per il benessere dei "nostri" costituisce una forma di provincialismo, una tendenza a rinchiusersi nella propria cerchia che dovremmo cercare di superare, anziché promuoverla in nome del patriottismo o della fratellanza?

No, non è detto. Gli obblighi di solidarietà e di appartenenza a un gruppo possono puntare verso l'esterno come verso l'interno; certe responsabilità particolari, originate dalle specifiche comunità in cui abito, possono crearmi degli obblighi verso gli altri membri, ma possono essercene altre che invece mi richiamano a doveri verso coloro con i quali la mia comunità condivide una storia gravata di ogni sorta di roveli: possibili esempi sono il rapporto fra i tedeschi e gli ebrei, o quello fra gli statunitensi bianchi e gli afroamericani. La presentazione di scuse collettive e le riparazioni offerte per ingiustizie storiche sono esempi eloquenti del fatto che la solidarietà può creare responsabilità morali nei confronti di comunità diverse dalla mia. Fare ammenda per i torti commessi dal mio paese nel passato è un modo per affermare il vincolo che mi lega a esso.

A volte la solidarietà può suggerirci un motivo particolare per criticare il nostro stesso popolo o le decisioni del nostro governo; il patriottismo può indurre al dissenso. Prendete come esempio le due diverse motivazioni che animavano gli oppositori alla guerra del Vietnam e le loro manifestazioni di protesta. Una era la convinzione che la guerra fosse ingiusta; l'altra, che la guerra fosse indegna di noi americani e fosse in contraddizione con la nostra identità in quanto popolo. La prima ragione avrebbe potuto essere sottoscritta da chiunque fosse stato contrario a quella guerra, dovunque vivesse; ma la seconda ragione poteva essere percepita e dichiarata soltanto dai cittadini del paese che ne portava la responsabilità: anche uno svedese avrebbe potuto essere contrario alla guerra del Vietnam e considerarla ingiusta, ma soltanto un cittadino degli Stati Uniti avrebbe potuto vergognarsene.

L'orgoglio e la vergogna sono sentimenti morali che presuppongono una identità condivisa; durante un viaggio all'estero, dei turisti statunitensi possono provare im-

barazzo di fronte al comportamento grossolano di viaggiatori loro compatrioti, anche se non li conoscono personalmente; chiunque fosse presente potrebbe giudicare deplorevole quello stesso comportamento, ma per sentirsi personalmente imbarazzato dovrebbe essere a sua volta cittadino degli Stati Uniti.

Essere capaci di inorgogliersi o di vergognarsi per le azioni compiute da persone della nostra stessa famiglia o da nostri concittadini si collega con l'essere capaci di assumersi una responsabilità collettiva; in entrambe le situazioni occorre concepire se stessi come soggetti collocati in una specifica situazione, obbligati da vincoli morali che non abbiamo scelto e coinvolti nelle narrazioni che configurano la nostra identità di agenti etici.

Data la stretta connessione fra un'etica dell'orgoglio e della vergogna e un'etica della responsabilità collettiva, si rimane perplessi vedendo che quanti hanno una posizione conservatrice in politica respingono l'ipotesi delle scuse collettive con motivazioni individualistiche (così Henry Hyde, John Howard e altri citati sopra). Affermare con insistenza che noi, in quanto individui, siamo responsabili solo delle scelte e dei gesti compiuti direttamente da noi stessi, rende difficile andare fieri della storia e delle tradizioni del proprio paese; la Dichiarazione d'indipendenza, la Costituzione, il Discorso di Gettysburg pronunciato da Lincoln, gli eroi caduti onorati nel cimitero nazionale di Arlington e così via possono essere motivo di ammirazione per chiunque, dovunque: ma l'orgoglio patriottico richiede il senso di appartenenza a una comunità lungo il corso del tempo.

All'appartenenza si accompagna la responsabilità: non si può sentirsi davvero fieri del proprio paese e del suo passato se si rifiuta di accettare ogni responsabilità riguardo alla storia nel presente, e di sobbarcarsi gli oneri morali che possono derivarne.

LA LEALTÀ PUÒ PREVALERE SUI PRINCIPI DELL'ETICA UNIVERSALE?

Nella maggioranza dei casi che abbiamo considerato, le esigenze della solidarietà sembrano andare a completare il quadro dei diritti naturali, o dei diritti umani, anziché en-

trare in concorrenza con loro. Quindi si potrebbe sostenere che i casi qui citati mettono in evidenza un punto su cui i filosofi liberali sono ben felici di convenire: finché non andiamo a infrangere i diritti altrui, possiamo adempiere al dovere generale di aiutare gli altri prestando aiuto a quelli che troviamo a portata di mano, come i familiari o i concittadini. Non c'è nulla di male se un genitore va a soccorrere il proprio figlio invece che il figlio di un altro, purché non investa il figlio di uno sconosciuto mentre si precipita a salvare il suo; analogamente, non c'è nulla di male se un paese ricco allestisce per i propri cittadini una previdenza sociale dotata di ampie risorse, purché rispetti i diritti umani di tutti gli individui, ovunque si trovino. Gli obblighi di solidarietà e di appartenenza diventano discutibili soltanto quando ci portano a contravvenire a un dovere naturale.

Tuttavia, se la concezione narrativa della persona è corretta, i doveri dettati dalla solidarietà possono essere più esigenti di quanto lasci credere la versione liberale, fino addirittura a entrare in conflitto con i doveri naturali.

Robert E. Lee

Prendiamo in esame il caso di Robert E. Lee, il generale comandante dell'esercito confederato nella guerra civile americana. Prima che scoppiasse il conflitto Lee era un ufficiale in servizio nell'esercito dell'Unione, ed era contrario alla secessione prospettata dagli stati del Sud, anzi la considerava un tradimento. Quando la guerra divenne imminente, il presidente Lincoln chiese a Lee di assumere il comando dell'esercito dell'Unione (ossia in pratica degli stati del Nord); Lee rifiutò, ritenendo che i suoi obblighi verso la Virginia, lo stato di cui era originario, fossero preponderanti rispetto agli obblighi verso l'Unione e anche rispetto al rifiuto della schiavitù che gli si attribuiva. In una lettera ai figli spiegava così la sua decisione:

Nonostante tutta la mia devozione verso l'Unione, non sono stato in grado di prendere la decisione di alzare la mano contro i miei parenti, i miei figli, la mia casa [...]. Se l'Unione sarà sciolta e il Governo andrà in frantumi, ritornerò nello Stato

dove sono nato per condividere le disgrazie del mio popolo. Non metterò più mano alla spada se non in sua difesa.⁵⁷

Come il pilota della Resistenza francese, Lee non si sentiva di svolgere un ruolo che lo avrebbe obbligato a nuocere ai suoi parenti, ai suoi figli, alla sua casa; nel suo caso però la lealtà si spingeva oltre, addirittura fino ad assumere un ruolo di comando alla guida del suo popolo e combattere per una causa a cui era contrario.

Dal momento che la causa dei confederati sosteneva non solo la secessione, ma anche la schiavitù, difendere la scelta di Lee non è davvero facile; tuttavia sarebbe difficile non ammirare il sentimento di lealtà da cui scaturisce il suo dilemma. Ma perché dovremmo giudicare ammirabile la lealtà verso una causa ingiusta? Potreste senz'altro domandarvi se, in circostanze simili, la lealtà possa davvero avere rilevanza etica. Perché, potreste chiedere, la lealtà va considerata una virtù anziché un puro e semplice sentimento, una sensazione, uno slancio emotivo, che offusca il nostro giudizio morale e rende difficile compiere l'azione più giusta?

Ecco il perché: se non prendiamo la lealtà come una cosa seria, come un'esigenza di portata etica, non riusciremo affatto a leggere il dilemma di Lee come un dilemma morale. Se la lealtà non è altro che un sentimento, privo di autentico peso morale, la situazione di Lee diventa un semplice conflitto fra l'etica, da un lato, e la mera sensazione emotiva, o il pregiudizio, dall'altro. Ma se la concepiamo in questo modo, ne perdiamo di vista la posta in gioco morale.⁵⁸

Con una lettura puramente psicologica della situazione di Lee si perde di vista il fatto che le persone come lui non suscitano in noi semplice simpatia, ma addirittura un senso di ammirazione, non necessariamente rivolto alla sostanza delle loro scelte, ma alla qualità del carattere che si rivela nel loro processo decisionale. Ammiriamo queste persone perché si mostrano capaci di comprendere e sopportare le circostanze della propria vita, uomini che comprendono di appartenere a un certo mondo e rispondono alla storia che li chiama a una vita particolare, consapevoli tuttavia della propria specificità, e quindi consapevoli anche di avere in sé esigenze contrastanti e orizzonti più vasti. Avere carattere significa vivere riconoscendo i propri oneri morali (che sono talvolta in conflitto reciproco).

Il "custode di mio fratello" I: i fratelli Bulger

Il peso morale della lealtà è stato messo alla prova, in tempi più vicini a noi, in due vicende riguardanti dei fratelli: la prima è la storia di William e James ("Whitey") Bulger. Bill e Whitey erano cresciuti in famiglia, insieme ad altri sette fratelli, in un quartiere popolare della zona sud di Boston. Bill era uno scolaro diligente, che aveva proseguito gli studi classici e si era laureato in legge nel Boston College; Whitey, il più grande, aveva abbandonato gli studi al liceo per una vita da vagabondo in strada, dedito al furto e ad altri reati.

Ciascuno dei due fratelli, nei rispettivi ambiti, aveva raggiunto una posizione di rilievo: William Bulger era entrato in politica, diventando presidente del Senato dello stato del Massachusetts (1978-1996), quindi per sette anni era stato preside dell'università del Massachusetts. Whitey, dopo avere scontato una condanna nel carcere federale per una rapina in banca, era diventato il capo della "Winter Hill Gang", una banda di spietati criminali organizzati che a Boston tenevano sotto controllo diverse attività illegali come l'estorsione, lo spaccio di droghe e altro; nel 1995, trovandosi minacciato di arresto, accusato di aver commesso diciannove omicidi, Whitey si era dato alla fuga ed è tuttora latitante, segnalato dall'FBI nell'elenco dei "primi dieci ricercati" più pericolosi.⁵⁹

William Bulger, che pure aveva contatti telefonici con il fratello ricercato, dichiarava di non sapere dove questi si trovasse, e rifiutava di collaborare con le autorità per cercarlo; nel 2001 è stato chiamato a testimoniare davanti a un gran giurì, e un pubblico accusatore della procura federale ha cercato invano di ottenere da lui notizie sul fratello: "Allora, tanto per essere chiari, lei sentiva un dovere di lealtà verso suo fratello superiore a quello verso la popolazione della repubblica del Massachusetts?".

Ed ecco la risposta di Bulger: "Non ci avevo mai pensato in questi termini. È vero però che io provo verso mio fratello una onesta lealtà, e che gli voglio bene [...]. Ho la speranza di non dare aiuto a nessuno che gli sia contro [...]. Non sono obbligato ad aiutare tutti quanti a catturarlo".⁶⁰

Fra gli avventori degli squallidi locali della zona sud di Boston l'atteggiamento di Bulger ha suscitato ammirazio-

ne. Uno degli abitanti del quartiere, intervistato dal "Boston Globe", ha dichiarato: "Non gli faccio una colpa per non aver voluto spifferare niente su suo fratello. Un fratello è un fratello. Chi si metterebbe a far la spia contro la sua famiglia?".⁶¹ Le redazioni dei giornali e i cronisti sono stati invece piuttosto critici. Come ha scritto un giornalista: "Invece di imboccare la strada della giustizia, ha scelto il codice delle bande di strada".⁶² Messo sotto pressione dall'opinione pubblica per aver rifiutato di aiutare gli investigatori a rintracciare il fratello, nel 2003 Bulger si è dimesso dalla carica di preside dell'università del Massachusetts, pur non essendo stato accusato formalmente di aver ostacolato la giustizia nelle indagini.⁶³

Nella maggior parte delle situazioni, se c'è una persona accusata di omicidio, è giusto fare di tutto per contribuire a portarla di fronte a un giudice: è possibile che la lealtà verso i membri della propria famiglia abbia la precedenza su questo dovere? A quanto pare, William Bulger ha pensato di sì; invece, qualche anno prima, un altro personaggio con un fratello ribelle aveva scelto una direzione diversa.

Il "custode di mio fratello" II: gli attentati di Unabomber

Da oltre diciassette anni le autorità competenti cercavano di rintracciare l'autore (non straniero) di una serie di attentati compiuti inviando pacchi postali esplosivi, in cui tre persone erano rimaste uccise e altre ventitré ferite. Poiché i destinatari delle bombe erano scienziati e accademici in genere, per l'introvabile terrorista si era coniato il nome di Unabomber (*Una* da "università", *Bomber* da "bombardiere, attentatore"). Per dare una motivazione dei propri atti, Unabomber diffuse in rete un manifesto di trentacinquemila parole, promettendo di non compiere altri attentati se il "New York Times" e il "Washington Post" avessero pubblicato il suo testo, il che fu fatto.⁶⁴

David Kaczynski, un assistente sociale quarantaseienne di Schenectady, nello stato di New York, lesse il manifesto di Unabomber ed ebbe la sorpresa di trovarlo curiosamente familiare; le frasi e le opinioni che vi erano espresse gli ricordavano quelle di Ted, il suo fratello maggiore, laureato in matematica a Harvard e ritiratosi a vivere da eremita in

una casupola di montagna. Ted disprezzava la moderna società industriale, e il fratello non lo vedeva da una decina d'anni.⁶⁵

Dopo essersi tormentato a lungo, nel 1996 David comunicò all'FBI che sospettava che Unabomber fosse suo fratello; gli agenti federali circondarono l'abitazione di Ted Kaczynski e lo arrestarono. A David era stato lasciato intendere che la pubblica accusa non avrebbe chiesto la pena capitale, ma invece fu questa la richiesta avanzata al processo, e per David l'idea di essere responsabile della morte del fratello era motivo di grande angoscia. Alla fine l'accusa accettò un accordo con l'imputato, che si riconosceva colpevole in cambio di una condanna all'ergastolo senza possibilità di accedere alla libertà condizionata.⁶⁶

In aula, Ted Kaczynski rifiutò di rivolgere la parola al fratello, e nel manoscritto di un libro redatto in carcere lo chiama "un altro Giuda Iscariota".⁶⁷ David Kaczynski ha cercato di ricostruirsi un'esistenza rimasta irreparabilmente segnata da queste vicende. Dopo essersi adoperato in tutti i modi perché al fratello fosse risparmiata la pena capitale, è diventato portavoce di un gruppo contro la pena di morte; in un intervento pubblico ha descritto così il dilemma in cui si è trovato: "Si presume che i fratelli debbano proteggersi reciprocamente, ed ecco che io, quasi, stavo mandando mio fratello a morire".⁶⁸ Ha accettato la somma di un milione di dollari che era stata offerta dal ministero della Giustizia per compensare chi avesse contribuito alla cattura di Unabomber, ma ne ha distribuito gran parte tra i familiari delle persone rimaste uccise o ferite negli attentati; e a nome della propria famiglia ha chiesto scusa per i delitti commessi dal fratello.⁶⁹

Che impressione vi fa il comportamento tenuto da William Bulger e David Kaczynski con i rispettivi fratelli, ciascuno nella propria situazione? Per Bulger la lealtà familiare è stata preponderante rispetto al dovere di assicurare un criminale alla giustizia; per Kaczynski, il contrario. Forse una differenza morale è data dall'eventualità che il fratello latitante continui a rappresentare una minaccia oppure no; nel caso di David Kaczynski sembra che la cosa abbia avuto un peso considerevole: "Immagino che sia corretto dire che mi sono sentito in obbligo. Il pensiero che morisse un'altra

persona, mentre io sarei stato in grado di impedirlo... era una cosa con cui non sarei riuscito a vivere".⁷⁰

Qualunque sia il vostro giudizio sulle scelte compiute dai due, è difficile cercare di interpretare le loro vicende senza arrivare a questa conclusione: i dilemmi che Bulger e Kaczynski si sono trovati di fronte hanno un senso in quanto dilemmi etici soltanto se si riconosce che le esigenze della lealtà e della solidarietà possono essere valutate in contrapposizione con altre esigenze morali, fra le quali è compreso il dovere di portare in giudizio i criminali. Se tutti i nostri obblighi sono fondati sul consenso, o sui doveri universali che ci vincolano nei confronti delle persone in quanto persone, diventa difficile dare un senso a queste vicissitudini nei rapporti tra fratelli.

LA GIUSTIZIA E LA VITA BUONA

Abbiamo preso in esame una serie di esempi mirati a mettere in dubbio l'idea contrattualistica che siamo noi gli autori degli unici obblighi che ci vincolano moralmente: le scuse e le riparazioni pubbliche; la responsabilità collettiva per un'ingiustizia storica; le responsabilità specifiche condivise dai membri di una stessa famiglia, e dai concittadini, gli uni verso gli altri; la solidarietà verso i colleghi; il legame di fedeltà verso il villaggio, la comunità, il paese di cui si fa parte; il patriottismo; i sentimenti di fierezza e di vergogna legati alla propria nazione, al proprio popolo; la lealtà fraterna e filiale. Sono qui esemplificate esigenze di solidarietà ben note alla nostra esperienza morale e politica, in mancanza delle quali sarebbe difficile vivere o dare un senso alla nostra vita. Altrettanto difficile, però, è darne una spiegazione nei termini dell'individualismo etico; non è possibile coglierle partendo da un'etica del consenso, e in parte è questo a conferire forza morale a tali esigenze, che si alimentano dei nostri carichi morali e rispecchiano la nostra natura di esseri narranti, di soggetti localizzati.

Forse vi domanderete che cosa abbia a che vedere tutto questo con la giustizia. Per poter rispondere dobbiamo riportare alla mente gli interrogativi che ci hanno guidato nel nostro percorso. Abbiamo cercato di stabilire se tutti i nostri doveri e obblighi possano essere ricondotti a un atto di

volizione o di scelta. La mia tesi è che non sia possibile; gli obblighi della solidarietà o dell'appartenenza a un gruppo possono vincolarci per ragioni che escludono qualunque scelta, ragioni implicite nelle narrazioni con cui interpretiamo le nostre vite e le comunità da noi abitate.

Qual è esattamente la posta in gioco, nella controversia che oppone la visione narrativa dell'azione compiuta da un soggetto morale a una situazione dove si dà il massimo risalto alla volontà e al consenso? Uno dei fattori in gioco è la concezione che si ha della libertà umana. Quando rifletterete sugli esempi proposti per illustrare gli obblighi creati dalla solidarietà e dall'appartenenza, forse vi accorgete che vi suscitano un moto di rigetto; forse anche a voi, come a molti miei studenti, apparirà sgradita o poco credibile l'idea di poter essere vincolati da obblighi morali non derivanti da una nostra scelta. Una ripugnanza che potrebbe portarvi a rifiutare i doveri fondati sul patriottismo, la solidarietà, la responsabilità collettiva eccetera; oppure a riformularli come vincoli scaturiti da qualche forma di consenso. L'idea di respingere o ristrutturare queste imposizioni è seducente perché in questo modo le si armonizza con un concetto della libertà ben noto, quello secondo cui non saremmo vincolati da nessun obbligo morale non scelto da noi; essere liberi consisterebbe nell'essere gli autori delle uniche imposizioni vincolanti per noi.

Io cerco di suggerire, con questi e altri esempi presi in esame nel corso di questo libro, che un simile concetto della libertà è difettoso; ma qui non è solo la libertà a essere in discussione: entra in gioco anche il modo in cui si pensa la giustizia.

Ricordate le due maniere di pensare la giustizia che abbiamo preso in considerazione. Secondo Kant e Rawls, quel che è giusto viene prima di quel che è bene; i principi di giustizia che definiscono i nostri doveri e diritti dovrebbero rimanere neutrali rispetto alle concezioni della vita buona in reciproca competizione. Kant afferma che per arrivare alla legge morale dobbiamo far astrazione dai nostri interessi e obiettivi contingenti; Rawls sostiene che per ragionare sulla giustizia dobbiamo mettere da parte i nostri specifici obiettivi, affetti e modi di concepire il bene: è questo il senso del pensare la giustizia rimanendo dietro un velo di ignoranza.

È una maniera di pensare la giustizia in contraddizione

con quella di Aristotele, il quale non crede che i principi della giustizia possano o debbano rimanere neutrali rispetto alla vita buona; al contrario, a suo parere uno degli obiettivi di una costituzione giusta è formare buoni cittadini e coltivare le virtù del carattere. Secondo Aristotele non è possibile elaborare un concetto di giustizia senza arrivare a precisare il significato dei beni – le cariche, gli onori, i diritti, le opportunità – che vengono distribuiti in una società.

Una delle ragioni per cui Kant e Rawls rifiutano la concezione aristotelica della giustizia è che a loro parere non lascia spazio alla libertà. Una costituzione che cerca di coltivare un carattere virtuoso o di far valere una determinata concezione della vita buona rischia di imporre ad alcuni i valori di altri, non rispetta le persone come soggetti liberi e indipendenti, capaci di scegliere da sé i propri obiettivi.

Se Kant e Rawls hanno ragione a concepire la libertà in questo modo, hanno ragione anche sulla loro visione della giustizia. Se siamo soggetti indipendenti, che scelgono liberamente, svincolati da ogni obbligo morale antecedente alla scelta, abbiamo bisogno di un quadro dei diritti che rimanga neutrale rispetto ai vari obiettivi; se il soggetto viene prima delle proprie finalità, il diritto deve venire prima del bene.

Tuttavia, se il concetto narrativo dell'azione morale risultasse più convincente, potrebbe valer la pena di riprendere in esame la maniera in cui Aristotele pensa la giustizia. Se cercare di stabilire quale sia il bene per me implica una riflessione su che cosa sia il bene per le comunità a cui si connette la mia identità, forse l'aspirazione alla neutralità potrebbe essere un errore; forse non è possibile, anzi non è nemmeno auspicabile, riflettere per arrivare a decidere la forma della giustizia senza riflettere analogamente sulla forma della vita buona.

La prospettiva di introdurre le varie concezioni della vita buona nel dibattito pubblico sulla giustizia e sui diritti potrebbe apparirvi poco attraente, o addirittura terrorizzante; in fondo, nelle società pluraliste come la nostra le persone non sono d'accordo su quale sia la maniera migliore di vivere. La teoria politica liberale era nata come un tentativo per evitare che la politica e la legge si invischiassero nelle controversie etiche e religiose; un'aspirazione che trova la sua espressione più piena e più limpida nelle filosofie di Kant e di Rawls.

Ma è un'aspirazione che non può realizzarsi. Molte questioni fra le più aspramente dibattute, in materia di giustizia e diritti, non possono essere esaminate senza tener conto di argomenti controversi in materia di etica e religione. Quando si cerca di decidere come debbano essere definiti i diritti e i doveri dei cittadini, non è sempre possibile lasciare da parte le concezioni della vita buona che si contraddicono reciprocamente; e perfino quando questo fosse possibile, potrebbe non essere desiderabile.

Chiedere ai cittadini di una democrazia di lasciarsi alle spalle le proprie convinzioni etiche e religiose quando entrano nella sfera pubblica può sembrare un modo per assicurare la tolleranza e il rispetto reciproco; ma in pratica potrebbe essere vero il contrario. Dibattere importanti questioni pubbliche mentre si finge una neutralità impossibile da conseguire è la ricetta ideale per suscitare reazioni negative e risentimenti. Una politica svuotata di un concreto impegno etico produce una vita civile impoverita, oltre a essere un aperto invito a ogni sorta di moralismi angusti e intolleranti. Là dove i liberali hanno timore di posare il piede, si affolleranno i fondamentalisti.

Se è inevitabile che le nostre discussioni sulla giustizia ci portino ad affrontare questioni etiche di notevole peso, resta da chiederci come quelle discussioni debbano essere condotte. È possibile ragionare in pubblico su ciò che è bene senza precipitare nelle guerre di religione? Quale aspetto avrebbe un dibattito pubblico più impegnato in senso etico, e in quali modi si distinguerebbe dal genere di dibattito politico al quale siamo ormai abituati? Non sono interrogativi puramente filosofici. Costituiscono il nucleo essenziale di ogni tentativo di ravvivare la discussione politica e rinnovare la nostra vita civile.

10. La giustizia e il bene comune

Il 12 settembre del 1960 John F. Kennedy, candidato democratico alla presidenza degli Stati Uniti, tenne un discorso a Houston, nel Texas, sul ruolo della religione nella politica. Il "problema religioso" era stato una vera ossessione della sua campagna; Kennedy era cattolico, e nessun cattolico era mai diventato presidente; alcuni elettori erano prevenuti nei suoi confronti anche se non lo dicevano, altri manifestavano il timore che nello svolgimento delle sue funzioni Kennedy rimanesse vincolato alle prescrizioni del Vaticano, oppure imponesse la dottrina cattolica sulle decisioni politiche nazionali.¹ Nella speranza di placare queste preoccupazioni Kennedy aveva accettato l'invito a tenere un discorso a un'assemblea di ministri protestanti, per descrivere quale ruolo la sua religione avrebbe avuto sul suo modo di svolgere l'incarico di presidente, nel caso fosse stato eletto; la sua risposta era semplice: nessun ruolo. La sua fede religiosa era una faccenda del tutto privata che non avrebbe inciso minimamente sulle responsabilità legate alla carica pubblica.

"Io credo in un presidente le cui convinzioni religiose sono una sua faccenda privata" dichiarò Kennedy. "Qualunque questione mi trovassi a dover affrontare nell'esercizio della mia funzione - sul controllo delle nascite, sul divorzio, sulla censura, sul gioco d'azzardo o qualunque altro argomento - arriverò alle mie decisioni [...] seguendo quanto la mia coscienza mi suggerisce nell'interesse della nazione, senza tenere nel minimo conto pressioni o imposizioni di carattere religioso provenienti dall'esterno."²

Kennedy non precisa se o come la sua coscienza potesse es-

sere stata formata dal suo credo religioso, ma sembra voler suggerire che le proprie idee circa l'interesse nazionale avessero ben poco a che vedere con le convinzioni religiose, che nel suo discorso sono collegate alle "pressioni o imposizioni di carattere religioso provenienti dall'esterno". Lo scopo del senatore era assicurare ai ministri protestanti, oltre che alla popolazione americana, che non era minimamente intenzionato a imporre loro la propria fede religiosa, qualunque essa fosse.

L'intervento fu un successo politico presso larga parte dell'opinione pubblica, e Kennedy vinse le elezioni. Theodore H. White, grande cronista delle campagne presidenziali, lo elogiò dicendo che il discorso dava una definizione "del bagaglio dottrinale personale di un cattolico moderno in una società democratica".³

Ben diverso il discorso sul ruolo della religione nella politica tenuto quarantasei anni dopo, il 28 giugno 2006, da Barack Obama, che poco dopo sarebbe stato candidato dal suo partito alle elezioni presidenziali. Obama esordiva rievocando il modo in cui aveva affrontato la questione religiosa due anni prima, durante la campagna per le elezioni al Senato; il suo avversario, un conservatore piuttosto accanito in materia di religione, gli aveva rimproverato aspramente la sua posizione favorevole ai diritti degli omosessuali e al diritto di abortire, accusandolo di non essere un buon cristiano e sostenendo che Gesù Cristo non lo avrebbe votato.

Ricordando l'episodio, Obama disse: "La mia replica fu la tipica formula liberale a cui si ricorre in simili dibattiti: dissi che la nostra era una società pluralistica, che non avrei potuto imporre agli altri le mie opinioni religiose personali, che mi candidavo a rappresentare lo stato dell'Illinois come senatore e non come ministro del culto".⁴

Pur avendo ottenuto facilmente la vittoria nella corsa al Senato, Obama era arrivato alla conclusione di aver risposto in una maniera insufficiente, "senza definire nel modo corretto il ruolo che la mia fede aveva nel plasmare i miei valori e convincimenti personali".⁵

Quindi passò a delineare la propria concezione della fede cristiana, affermando la centralità della religione nel dibattito politico; a suo parere nell'attività politica i progressisti sbagliavano ad "abbandonare il campo della discussione sui temi religiosi": "Spesso il disagio suscitato in alcuni progressisti da ogni minimo accenno alla religione ci ha

impedito di affrontare con efficacia determinate questioni in termini etici". Presentando un discorso politico svuotato da ogni contenuto religioso, i liberali rischiavano di "privarsi della possibilità di attingere al bagaglio di immagini e alla terminologia per il cui tramite milioni di americani intendono sia la loro etica personale, sia la giustizia sociale".⁶

La religione non era solo una fonte di vuote formule di retorica politica; una trasformazione spirituale si rendeva necessaria se si volevano risolvere determinati problemi sociali. "Forse la paura di avere un tono troppo 'predicatorio' rischia [...] di farci sottovalutare il ruolo che i valori e la cultura svolgono rispetto a certi nostri urgentissimi problemi sociali" ha detto Obama. Affrontare problemi quali "la povertà e il razzismo, la mancanza di protezione assicurativa e la disoccupazione" richiederebbe "una metamorfosi del cuore e una trasformazione della mente".⁷ Dunque era un errore sostenere che in materia di politica e legislazione le convinzioni etiche e religiose non hanno nessun ruolo.

I laici sbagliano quando chiedono ai credenti di lasciare la loro religione fuori della porta quando entrano nella sfera pubblica; Frederick Douglass, Abraham Lincoln, William Jennings Bryan, Dorothy Day, Martin Luther King – insomma, la maggior parte dei grandi riformatori della storia americana – non solo erano animati dalla fede, ma ricorrevano spesso al linguaggio religioso per difendere la loro causa. Perciò, affermare che uomini e donne debbano astenersi dall'introdurre la loro "etica personale" nel dibattito pubblico della politica è un'assurdità pratica; le nostre leggi sono per definizione una traduzione nei codici di un'etica che in gran parte è radicata nella tradizione giudaico-cristiana.⁸

Molti hanno fatto notare le affinità fra John F. Kennedy e Barack Obama; in entrambi i casi si tratta di personaggi giovani, eloquenti, ispirati, che con la loro elezione hanno segnato la svolta verso una nuova generazione di dirigenti politici; inoltre, entrambi hanno cercato di chiamare gli americani a una nuova epoca di impegno civile. Ma sarebbe difficile trovare due figure più diverse, se si considera il modo in cui Kennedy e Obama concepiscono il ruolo della religione nella politica.

L'ASPIRAZIONE ALLA NEUTRALITÀ

La concezione kennediana della religione, come questione privata e non pubblica, non nasceva soltanto dalla necessità di sottrarre pretesti al pregiudizio anticattolico, ma rispecchiava una filosofia della sfera pubblica che avrebbe trovato la sua piena espressione negli anni sessanta e settanta del Novecento, secondo cui il governo doveva rimanere neutrale sulle questioni etiche e religiose, così che ciascun individuo potesse avere la libertà di scegliere la propria concezione della vita buona.

I due maggiori partiti politici statunitensi si richiamavano entrambi all'idea della neutralità, ma in forme diverse; in via generale, i repubblicani la invocavano nell'ambito delle scelte economiche, mentre i democratici la applicavano alle questioni sociali e culturali.⁹ I repubblicani erano contrari all'intervento dello stato sul libero mercato, in base al principio di lasciare ai singoli la libertà di fare le proprie scelte in economia e di poter spendere il proprio denaro come meglio credono; infatti, quando il governo spende il denaro dei contribuenti o regola l'attività economica per finalità politiche, si impone una visione del bene comune ratificata dallo stato che non tutti condividono. È preferibile ridurre le tasse piuttosto che permettere al governo di spendere, perché in questo modo i singoli soggetti rimangono liberi di decidere da sé quali obiettivi perseguire e come spendere i propri soldi.

I democratici, rifiutando l'idea che il mercato libero dovesse rimanere neutrale rispetto agli obiettivi contrastanti dei diversi soggetti, erano fautori di un più forte intervento dello stato sull'economia; però, quando si trattava di questioni sociali e culturali, anche i democratici ricorrevano al linguaggio della neutralità. Secondo la loro impostazione, il governo non dovrebbe "formulare le leggi in senso etico" nelle materie connesse al comportamento sessuale o alla riproduzione, perché così facendo si imporrebbero ad alcuni le convinzioni etiche e religiose di altri; invece di impedire l'interruzione di gravidanza o i rapporti omosessuali, su questi temi di notevole rilevanza etica il governo dovrebbe mantenersi neutrale, permettendo ai singoli individui di fare le proprie scelte.

Nel 1971 John Rawls, con *Una teoria della giustizia*, presenta una giustificazione filosofica della concezione liberale della neutralità che si poteva considerare implicita nel di-

scorso di Kennedy.¹⁰ Negli anni ottanta del Novecento quanti criticavano la neutralità liberale dal punto di vista comunitarista hanno messo in dubbio questa visione di un soggetto in grado di scegliere liberamente, del tutto privo di vincoli, che sembra sottintesa alla teoria di Rawls. Oltre a sostenere un'idea più vincolante della comunità e della solidarietà, erano del parere che i temi etici e religiosi dovessero acquistare una più spiccata rilevanza nell'attività pubblica.¹¹

Nel 1993 Rawls ha pubblicato *Liberalismo politico*, in cui sotto certi aspetti riformulava la sua teoria; riconosceva che spesso, nella loro vita personale, le persone hanno "sentimenti di affetto, devozione, lealtà dai quali ritengono di non potere né dovere distanziarsi [...]; possono considerare semplicemente impensabile distanziarsi da certe convinzioni religiose, filosofiche e morali o da certi affetti e impegni di fedeltà duraturi".¹² Entro questi limiti, Rawls riconosceva possibile l'esistenza di individui ottusi e moralmente impediti, senza però rinunciare all'idea che lealtà e legami affettivi di questo genere non dovessero incidere sulla nostra identità di cittadini. Nel ragionare di giustizia e diritti dovremmo lasciar da parte i nostri privati convincimenti etici e religiosi e dibattere l'argomento dal punto di vista di una "concezione politica della persona", svincolata da ogni forma specifica di lealtà, attaccamento, o concezione della vita buona.¹³

Perché non dovremmo portare le nostre convinzioni etiche e politiche a incidere sul dibattito pubblico in materia di giustizia e diritti? Perché dovremmo scindere la nostra identità di cittadini dalla nostra identità di persone etiche in un senso più ampio? Rawls afferma che siamo chiamati a farlo per rispettare "il dato di fatto di un ragionevole pluralismo" circa la vita buona che predomina nel mondo moderno. Nelle democrazie di oggi le persone non hanno tutte la stessa opinione in materia di etica e religione, e per di più, i loro dissensi sono ragionevoli: "Non ci si deve aspettare che tutte le persone coscienziose e dotate dei pieni poteri della ragione arrivino – nemmeno dopo una libera discussione – alla stessa conclusione".¹⁴

In base a questa tesi, la neutralità del liberalismo nasce dalla necessità di conservare la tolleranza rispetto ai dissensi in materia di etica e di religione; come scrive Rawls: "Il problema di quali giudizi morali, tutto considerato, siano veri non riguarda il liberalismo politico". Per mantener-

si imparziale fra dottrine etiche e religiose contrastanti, il liberalismo politico non "affronta specificatamente gli argomenti morali sui quali queste ultime si dividono".¹⁵

Esigere che la nostra identità di cittadini rimanga distinta dalle nostre convinzioni etiche e religiose significa che, quando affrontiamo il dibattito pubblico sulla giustizia e i diritti, dobbiamo attenerci alla sfera della razionalità pubblica del liberalismo. Non è soltanto il governo a non dover abbracciare una concezione particolare del bene; anche i cittadini devono astenersi dall'introdurre le loro convinzioni etiche e politiche nel dibattito pubblico su giustizia e diritti¹⁶: infatti, se non lo facessero, e le loro tesi dovessero prevalere, avrebbero di fatto imposto ai loro concittadini una legge fondata su una specifica dottrina etica o religiosa.

Come possiamo sapere se le nostre tesi politiche corrispondono alle esigenze della razionalità pubblica, opportunamente spogliata di qualsiasi fondamento su opinioni etiche o religiose? Rawls propone una verifica innovativa: "Per controllare se stiamo seguendo la ragione pubblica possiamo chiederci come ci apparirebbe il nostro argomento se ci fosse presentato come parere della Corte suprema?".¹⁷ Rawls spiega che in questo modo possiamo assicurarci che le nostre tesi siano neutrali, nel senso richiesto dalla razionalità pubblica liberale: "I giudici, ovviamente, non possono invocare la propria morale personale, né in generale gli ideali e le virtù della moralità; dovranno considerare non pertinenti l'una e gli altri. Né possono invocare idee religiose o filosofiche, proprie o di altri".¹⁸ Quando prendiamo parte a una discussione pubblica in quanto cittadini, anche noi dovremmo osservare una limitazione analoga: come i giudici della Corte suprema, dovremmo lasciar da parte i nostri convincimenti etici e religiosi e limitarci a sostenere tesi che tutti i cittadini possano ragionevolmente accettare.

È questo l'ideale della neutralità liberale a cui si ispirava John Kennedy, e che Barack Obama respinge. Dagli anni sessanta del Novecento e per tutti gli anni ottanta, il partito democratico continuò a propendere per questo ideale, fino a bandire quasi del tutto dalle proprie dichiarazioni politiche ogni richiamo all'etica e alla religione. Vi furono alcune significative eccezioni: Martin Luther King fondava su principi etici e religiosi la sua difesa dei diritti civili; il mo-

vimento contro la guerra del Vietnam prendeva slancio da teorizzazioni etiche e religiose; e quando nel 1968 Robert F. Kennedy si presentò alla *nomination* presidenziale per il partito democratico, cercò di mobilitare la nazione in nome di ideali etici e civili più esigenti. Ma arrivati agli anni settanta i progressisti avevano ormai abbracciato il linguaggio della neutralità e della scelta, lasciando i temi di etica e religione alla destra cristiana emergente.

Nel 1980, con l'elezione di Ronald Reagan, i conservatori cristiani assunsero un ruolo di primo piano nel dettare le posizioni politiche del partito repubblicano. Movimenti come la Moral Majority di Jerry Falwell e la Christian Coalition di Pat Robertson tentarono di rivestire la "nudità della pubblica piazza",¹⁹ e a combattere quello che ai loro occhi era il lassismo morale della vita pubblica negli Stati Uniti. Volevano che fosse imposta la preghiera nelle scuole, che nei luoghi pubblici fossero esposti i simboli della religione, e che la legge imponesse restrizioni alla pornografia, all'aborto, all'omosessualità. Dal canto loro i progressisti si opponevano, ma anziché discutere caso per caso ciascuna di queste posizioni etiche, la loro opposizione si manifestava nel sostenere l'assunto che in politica i giudizi etici e religiosi non devono trovar posto.

Questo modo di impostare la discussione tornava a vantaggio dei conservatori cristiani, mentre metteva in cattiva luce la posizione liberale. Negli anni novanta del Novecento e nei primi anni del nuovo secolo i progressisti sostenevano, quasi tenendosi sulla difensiva, di essere a loro volta portatori di "valori", intendendo così riferirsi a concetti quali la tolleranza, l'equità, la libertà di scelta. (Nel 2004, con un tentativo poco felice di dare risonanza alle proprie idee, John Kerry, il candidato alla presidenza del partito democratico, nel discorso di accettazione della candidatura usò le parole *valore* e *valori* ben trentadue volte.) Queste però erano idee legate alla neutralità liberale e ai limiti imposti dalla razionalità pubblica del liberalismo, che non trovavano nessuna eco nelle aspirazioni etiche e spirituali da cui il paese era attraversato, né potevano colmare l'aspirazione verso una vita pubblica dotata di un significato più esteso.²⁰

A differenza di alcuni suoi compagni di partito, Barack Obama ha compreso quest'aspirazione e le ha dato una voce politica, il che distingue la sua posizione dalle tendenze progressiste

del nostro tempo. La sua eloquenza non era alimentata soltanto da una notevole capacità dialettica, ma anche dalla dimensione etica e spirituale, orientata al superamento della neutralità liberale, che impregnava il suo linguaggio politico.

Ogni giorno, a quanto pare, migliaia di americani seguono la loro routine quotidiana – accompagnare i bambini a scuola, guidare l'auto fino all'ufficio, prendere l'aereo per recarsi a un incontro di affari, fare la spesa al centro commerciale, cercare di osservare la dieta – e stanno cominciando a rendersi conto che qualcosa manca. Stanno arrivando alla decisione che il loro lavoro, le loro proprietà, i loro divertimenti, il loro stesso darsi da fare, non è sufficiente. Vorrebbero avere la sensazione di perseguire un obiettivo, sentire che la loro vita si iscrive in un percorso narrativo [...]. Se davvero speriamo di arrivare a parlare alle persone lì dove si trovano – di comunicare le nostre speranze e i nostri valori in un modo che abbia senso rispetto a come li intendono loro – ebbene, in quanto progressisti, non possiamo abbandonare il campo del discorso sulla religione.²¹

L'esortazione che Obama rivolgeva ai progressisti, di accogliere una forma di razionalità pubblica più estesa, capace di rapportarsi più facilmente con la fede, nasce da un sicuro istinto politico, ma anche da una solida concezione di filosofia politica. Tenere separate le argomentazioni relative alla giustizia e ai diritti da quelle relative alla vita buona è sbagliato per due ragioni: in primo luogo, non sempre è possibile prendere decisioni in materia di giustizia e diritti senza risolvere importanti questioni etiche; e in secondo luogo, anche quando fosse possibile, forse non sarebbe auspicabile.

LE CONTROVERSIE SULL'ABORTO E SULLE CELLULE STAMINALI

Prendiamo in esame due questioni politiche ben note, che è impossibile risolvere senza prendere posizione nella controversia etica e religiosa a esse sottesa: l'interruzione della gravidanza e la ricerca sulle cellule staminali ricavate dall'embrione. Alcuni sono convinti che l'aborto debba essere vietato perché implica il sacrificio di una vita umana innocente; altri dissentono, sostenendo che la legge non deve prendere posizione nel dibattito etico e religioso circa il

momento esatto in cui ha inizio la vita umana: secondo la loro tesi, dato che i problemi etici legati al feto in via di sviluppo sono un tema scottante della morale e della religione, il governo dovrebbe mantenersi neutrale, permettendo alle donne di decidere per proprio conto se abortire o no.

In questa seconda posizione si rispecchia la ben nota tesi liberale in difesa del diritto all'aborto, che pretende di risolvere il problema in base al principio della neutralità e della libertà di scelta, senza intromettersi nel dibattito etico e religioso. Ma è una tesi poco convincente. Infatti, se è vero che dal punto di vista etico il feto in via di sviluppo equivale a un bambino, allora l'interruzione di gravidanza è moralmente un infanticidio; dunque, la posizione "a favore della libera scelta" in materia di aborto non è veramente neutrale circa il problema etico e teologico sottostante, ma implicitamente dà per scontato che la dottrina della chiesa cattolica circa lo statuto etico del feto – che fin dal momento del concepimento, l'embrione è una persona – sia falsa.

Riconoscere questo assunto di partenza non significa essere favorevoli a vietare l'aborto, ma semplicemente riconoscere che la neutralità e la libertà di scelta non costituiscono basi adeguate per affermare il diritto ad abortire. Chi intende difendere il diritto delle donne a decidere loro stesse se interrompere una gravidanza dovrebbe prendere in esame la tesi secondo cui il feto equivale a una persona, e cercare di dimostrare perché è infondata. Dire che la legge dovrebbe mantenersi neutrale in materia di etica e di religione non è sufficiente; la tesi che mira ad autorizzare l'aborto è altrettanto poco neutrale quanto lo è la tesi che intende vietarlo: entrambe le posizioni presuppongono che sia stata risolta in qualche modo la controversia etica e religiosa sottostante.

Lo stesso vale per la ricerca sulle cellule staminali; chi vuole vietarla sostiene che una ricerca che implica la distruzione di embrioni umani non può essere moralmente lecita, per quanto grandi possano essere i progressi medici che possono derivarne. Molti dei fautori di questa tesi sono convinti che la persona si forma nel momento in cui viene concepita, e che di conseguenza distruggere un embrione nei primissimi stadi dello sviluppo sarebbe come uccidere un bambino.

Chi è favorevole alla ricerca sulle cellule staminali embrionali risponde facendo osservare i molti benefici terapeutici che possono venire da questi studi, fra cui la possi-

bilità di curare e anche guarire il diabete, il morbo di Parkinson e le lesioni al midollo spinale. Inoltre chi sostiene queste tesi afferma che non è giusto interferire con la scienza invocando motivazioni religiose o ideologiche; non si dovrebbe permettere a quanti hanno obiezioni di natura religiosa di imporre le proprie idee facendo approvare leggi che mettono al bando studi scientifici promettenti.

Tuttavia, come nel caso della controversia sull'aborto, non è possibile far valere la tesi a favore della ricerca sulle cellule staminali senza prendere posizione nel dibattito politico circa il momento in cui ha inizio la persona. Se, dal punto di vista morale, l'embrione appena concepito è come una persona, chi si oppone a queste ricerche ha un argomento su cui fondarsi, perché neppure la ricerca medica più promettente potrebbe giustificare lo smembramento di una persona umana; ben pochi considererebbero legale sottrarre gli organi vitali a un bambino di cinque anni, fosse pure per intraprendere ricerche mirate a salvare vite umane. E dunque, neppure la tesi favorevole agli studi sulle cellule staminali si mantiene neutrale nel dibattito etico e religioso circa l'esatto momento in cui la persona ha inizio, anzi presuppone una risposta precisa: l'embrione non ancora impiantato, che viene distrutto quando si manipolano le sue cellule, non è ancora un essere umano.²²

Sia nel caso dell'interruzione di gravidanza, sia in quello delle ricerche sulle cellule embrionali, non si può risolvere la questione legale se non si affronta il problema etico e religioso sottostante. Qui è impossibile mantenersi in una posizione di neutralità, perché si tratta di stabilire se la pratica di cui si parla comporta o no che si tolga la vita a un essere umano. Beninteso, per lo più le controversie etiche e politiche non implicano questioni di vita o di morte, e quindi chi parteggia per la neutralità liberale potrebbe obiettare che questi sono casi particolari, e che le dispute in materia di giustizia e diritti possono essere risolte senza dover prendere posizione nel dibattito etico e religioso.

IL MATRIMONIO FRA PERSONE DELLO STESSO SESSO

Invece, anche questo è falso. Pensate al dibattito sul matrimonio fra persone dello stesso sesso; riuscireste a decide-

re se lo stato debba o no autorizzarlo senza entrare nelle dispute di carattere etico e religioso circa il fine del matrimonio e la posizione etica dell'omosessualità? Alcuni rispondono di sì ed esprimono la loro opinione favorevole fondandola su posizioni liberali, di astensione da ogni giudizio: si può essere personalmente favorevoli o contrari ai rapporti omosessuali tra uomini o donne, ma i singoli individui devono essere lasciati liberi di scegliere il coniuge che preferiscono; consentire il matrimonio alle coppie eterosessuali ma non a quelle omosessuali introduce una ingiusta discriminazione contro uomini e donne omosessuali, negando loro l'uguaglianza di fronte alla legge.

Se quest'argomentazione è sufficiente per assicurare il riconoscimento statale al matrimonio fra persone dello stesso sesso, vuol dire che il problema si potrà risolvere entro l'ambito della razionalità pubblica liberale, senza dover tirare in ballo contrastanti visioni dei fini del matrimonio e dei benefici che questo intende onorare. Però non è possibile far valere la tesi a favore del matrimonio fra persone dello stesso sesso partendo da principi che escludono ogni giudizio nel merito del problema, perché essa dipende da una determinata concezione del *telos*, ossia della finalità, del senso, del matrimonio. E, come ci ricorda Aristotele, quando si discute circa il fine di un istituto sociale si discute sulle virtù che l'istituto stesso onora e premia. Nella disputa sul matrimonio fra persone dello stesso sesso, fondamentalmente si dibatte per stabilire se le unioni tra uomini o donne omosessuali siano o non siano degne della rispettabilità e del riconoscimento che la nostra società conferisce con il matrimonio sancito dallo stato. E dunque non si può sfuggire alla questione etica che è sottintesa.

Per comprendere il perché, è importante tenere a mente che nei confronti del matrimonio lo stato può assumere tre posizioni, e non due soltanto. Può scegliere quella tradizionale, riconoscendo solo i matrimoni fra un uomo e una donna; oppure, come hanno fatto parecchi stati, riconoscere i matrimoni fra persone dello stesso sesso nello stesso modo in cui riconosce quelli fra un uomo e una donna; oppure ancora, astenersi dal conferire qualsiasi riconoscimento ai matrimoni di qualsiasi genere, lasciando questo ruolo alle associazioni private.

Le tre possibilità possono essere così riassunte:

-) riconoscere solo i matrimoni fra un uomo e una donna;
-) riconoscere i matrimoni fra persone dello stesso sesso e fra persone di sesso opposto;
-) non riconoscere nessun tipo di matrimonio, ma lasciare questo ruolo alle associazioni private.

Oltre ad avere una legislazione matrimoniale, gli stati possono adottare leggi per regolare le unioni civili o le convivenze familiari, così da garantire alle coppie non sposate che vivono insieme e sottoscrivono un accordo l'opportuna protezione legale, che comprende i diritti di successione, i diritti di visita in ospedale e il regime di custodia dei figli. Alcuni stati americani hanno reso accessibile questo genere di accordi anche alle coppie di uomini o donne omosessuali; nel 2003 il Massachusetts, per decisione della sua Corte suprema, è stato il primo a riconoscere legalmente il matrimonio tra persone dello stesso sesso (seconda risoluzione). Nel 2008 anche la Corte suprema della California aveva emesso una sentenza a favore del diritto al matrimonio fra persone dello stesso sesso, ma pochi mesi dopo la maggioranza degli elettori ha annullato la decisione con un referendum. Nel 2009 il Vermont è stato il primo stato degli USA a riconoscere il matrimonio tra omosessuali nel proprio apparato normativo, anziché in seguito a una sentenza.²³

La possibilità n. 3 è una pura ipotesi, almeno negli Stati Uniti dove finora nessuno stato ha rinunciato a considerare il riconoscimento del matrimonio una funzione dell'apparato governativo; tuttavia val la pena di prenderla in esame perché serve a illuminare le tesi a favore e contro il matrimonio fra persone dello stesso sesso.

La possibilità n. 3 è la soluzione ideale delle dispute sul matrimonio dal punto di vista libertario. Non abolisce il matrimonio in sé, ma lo abolisce in quanto istituzione convalidata dallo stato; la sua definizione migliore sarebbe forse quella di *disufficializzazione* del matrimonio.²⁴ Così come si può togliere alla religione lo statuto di religione ufficiale dello stato (pur consentendo che le chiese abbiano una loro esistenza autonoma), si potrebbe togliere al matrimonio il suo statuto di funzione ufficiale convalidata dallo stato.

L'opinionista Michael Kinsley patteggiava per questa scelta, considerandola una via d'uscita praticabile da un conflitto tra diverse concezioni del matrimonio che di per sé

non può arrivare ad alcuna soluzione. Chi vuole introdurre il matrimonio fra omosessuali lamenta che limitandolo alle coppie eterosessuali si attua una forma di discriminazione; gli avversari di questa posizione sostengono che attribuendo validità ufficiale al matrimonio omosessuale lo stato passerebbe da una situazione in cui tollera l'omosessualità a una situazione in cui la riconosce, conferendole "un sigillo di approvazione governativo". La soluzione, scrive Kinsley, sta nel "mettere fine all'istituzione del matrimonio sanzionato dallo stato", nel "privatizzare il matrimonio".²⁵ Lasciamo che le persone si sposino nel modo che preferiscono, senza che lo stato debba dare la propria sanzione o intromettersi in qualsiasi modo.

Lasciamo che le chiese e le altre istituzioni religiose continuino a proporre cerimonie matrimoniali; lasciamo che lo facciano i grandi magazzini e casinò, se lo vogliono [...]. Lasciamo che le coppie celebrino la loro unione in qualunque maniera preferiscano e si considerino sposate quando ritengono che così sia [...]. E poi, se capita che vogliono sposarsi in tre, oppure che una persona voglia sposare se stessa, e qualcun altro voglia celebrare un rito e dichiararli sposati, che lo facciano pure.²⁶

Kinsley ragiona in questo modo: "Se il matrimonio fosse una faccenda del tutto privata, tutte le controversie a proposito del matrimonio omosessuale perderebbero di rilevanza. Il matrimonio tra omosessuali non avrebbe la sanzione ufficiale delle istituzioni pubbliche, però non l'avrebbe neppure il matrimonio fra eterosessuali". Quindi suggerisce che le leggi sulla convivenza domestica possano occuparsi di tutti i problemi di carattere finanziario, assicurativo, relativi al mantenimento dei figli e alle successioni ereditarie, che si possano presentare quando le persone vivono insieme e allevano insieme dei figli; di fatto la proposta di Kinsley è di sostituire tutti i matrimoni che oggi hanno la sanzione ufficiale dello stato, indipendentemente dal fatto che i contraenti siano omosessuali o eterosessuali, con unioni civili.²⁷

Dal punto di vista della neutralità liberale la proposta di Kinsley ha un evidente vantaggio rispetto alle due alternative normalmente considerate (la prima e la seconda possibilità): non obbliga né i giudici né i cittadini a pronunciarsi nel dibattito etico e religioso per stabilire quali siano le fi-

nalità del matrimonio e se l'omosessualità sia o no contraria alla morale. Dal momento che lo stato non attribuirebbe più la rispettabilità del "matrimonio" a nessuna unità familiare, i cittadini potrebbero astenersi dal discutere sul *telos* del matrimonio, e dal chiedersi se uomini e donne omosessuali siano o no in grado di realizzarlo.

Sono relativamente pochi, fra i sostenitori di entrambe le posizioni contrapposte circa il matrimonio fra persone dello stesso sesso, ad accettare l'idea di disufficializzare l'istituto matrimoniale; tuttavia l'ipotesi serve a chiarire quale sia la posta in gioco nel dibattito in corso, e aiuta a capire come mai sia chi approva, sia chi rifiuta la possibilità del matrimonio fra persone dello stesso sesso, si trova a dover affrontare una importante controversia etica e religiosa circa i fini del matrimonio e i benefici che lo qualificano. Non è possibile difendere nessuna delle due posizioni classiche restando nei limiti della razionalità pubblica di stampo liberale.

È chiaro che chi rifiuta il matrimonio omosessuale perché legittimo il peccato e scredita l'autentico significato dell'istituto matrimoniale non ha nessuna esitazione a riconoscere che la propria esigenza nasce da principi etici e religiosi. Invece, chi difende il diritto delle persone dello stesso sesso a contrarre matrimonio spesso cerca di fondarlo su un terreno neutro, evitando di esprimere giudizi sul senso etico del matrimonio; il tentativo di trovare argomenti puramente formali in difesa del matrimonio fra persone dello stesso sesso è strettamente legato agli ideali della non discriminazione e della libertà di scelta, i quali però non possono di per sé giustificare il diritto a riconoscere questa forma di matrimonio. Per comprendere il perché, conviene esaminare la sentenza meditata e ricca di sfumature stilata da Margaret Marshall, presidente della Corte suprema del Massachusetts, quando si è assunta il compito di riassumere il giudizio emesso dalla corte in una importante causa riguardante il matrimonio fra persone dello stesso sesso *Hillary Goodridge vs. Department of Public Health* (2003).²⁸

La presidente Marshall esordisce riconoscendo che l'argomento suscita forti contrasti etici e religiosi, e lascia capire che il tribunale non intende prendere posizione in materia:

Molti sono profondamente convinti, per motivi religiosi, morali, etici, che il matrimonio dovrebbe essere riservato al-

l'unione fra un solo uomo e una sola donna, e che l'omosessualità è un comportamento immorale. Molti altri hanno convinzioni altrettanto radicate, su base religiosa, morale, etica, che le coppie dello stesso sesso abbiano il diritto di contrarre matrimonio, e che gli omosessuali debbano essere trattati in maniera non diversa dai loro vicini eterosessuali. Nessuno dei due punti di vista risponde all'interrogativo su cui siamo chiamati a pronunciarci: "Il nostro dovere è definire la libertà di tutti, non imporre il nostro personale codice morale".²⁹

Quasi volesse evitare di entrare nel dibattito etico e religioso sull'omosessualità, la giudice Marshall descrive il problema morale che si presentava alla corte usando i termini del pensiero liberale: come una questione di autonomia e di libertà di scelta. Escludere dall'istituto matrimoniale le coppie di coniugi dello stesso sesso è incompatibile con "il rispetto dell'autonomia dell'individuo e dell'uguaglianza di fronte alla legge", scrive la presidente della corte.³⁰ La libertà di "scegliere se sposarsi o no, e con chi, sarebbe svuotata" se lo stato potesse "precludere a un individuo la libertà di scegliere la persona con la quale condividere un impegno esclusivo".³¹ Secondo la giudice Marshall, non è il valore morale della scelta a essere in gioco, bensì il diritto dell'individuo a compierla: ossia, il diritto dei querelanti "a unirsi in matrimonio con il coniuge di loro scelta".³²

Ma l'autonomia e la libertà di scelta non sono sufficienti a giustificare il diritto a contrarre un matrimonio tra persone dello stesso sesso. Se il legislatore si mantenesse davvero neutrale sul valore morale di tutti i rapporti intimi volontari, lo stato non avrebbe nessun motivo per limitare il matrimonio a due soli contraenti; potrebbero essere valide anche le unioni poligame consensuali. In effetti, se lo stato intendesse davvero conservare la neutralità, rispettando le scelte che gli individui desiderano compiere – quali che siano – dovrebbe adottare la soluzione di Michael Kinsley ed evitare semplicemente di conferire riconoscimento ufficiale ai matrimoni.

La vera posta in gioco nella disputa sul matrimonio omosessuale non è la libertà di scelta, ma il dubbio se le unioni fra persone dello stesso sesso siano o no degne di onore e riconoscimento da parte della comunità, se realizzino o no il fine del matrimonio in quanto istituto della società. Per usare il linguaggio di Aristotele, la posta in gioco è la

giusta distribuzione delle cariche e degli onori; è una questione di riconoscimento sociale.

Pur avendo dato un così forte risalto alla libertà di scelta, la Corte suprema del Massachusetts ha chiarito che non era sua intenzione aprire la strada alla poligamia matrimoniale; non metteva in dubbio l'idea che il legislatore potesse attribuire il riconoscimento della società ad alcune unioni anziché ad altre; e neppure propugnava l'idea di abolire, o disufficializzare, l'istituto matrimoniale.

Al contrario, la sentenza della presidente Marshall dedica al matrimonio un vero e proprio peana, descrivendolo come "una delle istituzioni più ricche di soddisfazioni e più amate della nostra comunità",³³ e sostenendo che se si eliminasse la legittimazione statale del matrimonio "si distruggerebbe un principio organizzativo vitale per la nostra società".³⁴

Anziché proporre di abolire il matrimonio legittimato dallo stato, la giudice Marshall si dice favorevole a estenderne la definizione tradizionale, fino a includere la possibilità di unire in matrimonio coniugi dello stesso sesso. Così facendo, abbandona la neutralità del liberalismo per affermare la validità morale delle unioni omosessuali, e per presentare una sua concezione delle finalità del matrimonio correttamente inteso. Il matrimonio, osserva la giudice, non è tanto un accordo privato concluso fra due adulti consenzienti, quanto una forma pubblica di riconoscimento e approvazione: "In realtà, in ogni matrimonio civile le parti contraenti sono tre: due coniugi consenzienti e uno Stato che dà la sua approvazione".³⁵ È questo l'elemento del matrimonio che ne sottolinea l'aspetto onorifico: "Il matrimonio civile è nello stesso tempo un impegno profondamente privato assunto verso un altro essere umano, e una celebrazione altamente pubblica di ideali quali la reciprocità, l'amicizia, l'intimità, la fedeltà, la famiglia".³⁶

Se il matrimonio è una istituzione onorifica, quali sono le virtù che intende onorare? Porre questa domanda significa interrogarsi sull'obiettivo, o *telos*, del matrimonio in quanto istituto della società. Fra quanti sono contrari al matrimonio omosessuale, molti affermano che lo scopo primario del matrimonio è la procreazione, e quindi le coppie di persone dello stesso sesso, non essendo fra loro in grado di procreare, non hanno il diritto di sposarsi. Manca, per così dire, della virtù specifica.

Quest'argomentazione di carattere teleologico è il nu-

cleo essenziale della tesi contraria al matrimonio omosessuale, e la giudice Marshall la prende subito di petto: la sua intenzione non è di fingere neutralità rispetto ai fini del matrimonio, ma presentarne una interpretazione differente. Secondo la sua visione, l'essenza del matrimonio non è la procreazione, ma un esclusivo impegno amoroso che lega i due coniugi, siano eterosessuali o omosessuali.

Ebbene, com'è possibile – potreste chiedere – decidere fra teorie contraddittorie circa la finalità, o essenza, del matrimonio? È possibile dibattere in termini razionali sul senso e sugli obiettivi di istituti sociali così discussi sul piano morale, come il matrimonio? O non si tratterà di un semplice scontro fra differenti posizioni dogmatiche – chi dice che il suo fine è la procreazione, mentre altri dicono che sta tutto nell'impegno affettivo – senza che si possa dimostrare la maggior plausibilità dell'una rispetto all'altra?

La sentenza della giudice Marshall è un buon esempio di come si potrebbe svolgere un dibattito sull'argomento. In primo luogo la giudice mette in discussione la pretesa che il fine primario del matrimonio sia la procreazione, mostrando come per l'istituto matrimoniale, nella sua forma attualmente praticata e regolata dallo stato, non sia richiesta la capacità di procreare: alle coppie eterosessuali che chiedono i documenti per il matrimonio civile non è richiesto di dichiarare "la propria capacità, o intenzione, di concepire dei figli attraverso il coito. La fecondità non è una condizione per contrarre matrimonio e neppure un motivo di divorzio. Possono sposarsi, e rimanere sposate, persone che non hanno mai consumato il loro matrimonio e non hanno intenzione di farlo. Possono sposarsi persone che non sono in grado di lasciare il letto nel quale stanno morendo". La giudice conclude che, mentre "sono molte, forse la maggioranza, le coppie sposate che generano figli insieme (con o senza assistenza esterna), la condizione *sine qua non* del matrimonio civile è l'impegno esclusivo e permanente che ciascuno dei coniugi assume verso l'altro, e non la procreazione dei figli".³⁷

Quindi la tesi della giudice Marshall consiste in parte in una interpretazione delle finalità o dell'essenza del matrimonio quale lo conosciamo attualmente. Messi di fronte a interpretazioni contrastanti di una istituzione della società – il matrimonio come istituzione orientata alla procreazione contrapposto al matrimonio come impegno esclusivo e per-

manente – in che modo possiamo stabilire quale sia la più plausibile? Un modo è chiedersi quale delle due forme chiarisca meglio il senso della legislazione matrimoniale esistente, presa nel suo insieme; un altro modo è chiedersi quale interpretazione dell'istituto matrimoniale celebri virtù più degne di essere onorate. Quel che vale come obiettivo del matrimonio dipende in parte da quali virtù noi pensiamo che il matrimonio debba celebrare e affermare. Così diventa inevitabile l'implicita controversia etica e religiosa: qual è la posizione etica dei rapporti omosessuali, maschili o femminili?

Invece di restare neutrale su questo punto, la giudice Marshall sostiene la tesi che i rapporti fra persone dello stesso sesso sono degni di rispetto quanto quelli eterosessuali; consentendo ai soli eterosessuali di accedere all'istituto matrimoniale "si conferisce un sigillo ufficiale di approvazione al distruttivo stereotipo secondo cui i rapporti fra persone dello stesso sesso sarebbero intrinsecamente instabili, di qualità inferiore rispetto a quelli fra persone di sesso opposto, e indegni di rispetto".³⁸

Perciò, quando osserviamo da vicino la tesi a favore del matrimonio tra persone dello stesso sesso, ci accorgiamo che non può essere fondata sui concetti della non discriminazione e della libertà di scelta; per stabilire chi possiede le giuste qualità per contrarre matrimonio, dobbiamo riflettere a fondo sui fini del matrimonio e sulle virtù che intende onorare. E questo ci porta su un terreno moralmente controverso, dove non ci è possibile conservarci neutrali verso concezioni differenti della vita buona.

LA GIUSTIZIA E LA VITA BUONA

Lungo il nostro percorso abbiamo esplorato tre possibili concezioni della giustizia. La prima afferma che la giustizia mira ad accrescere al massimo l'utilità o il benessere, procurando il massimo della felicità al maggior numero possibile di soggetti; la seconda sostiene che la giustizia è il rispetto della libertà di scelta, sia riferita alle scelte concretamente compiute dalle persone in un libero mercato (la visione libertaria), sia alle scelte ipotetiche che le persone *potrebbero fare* se si trovassero in una posizione di originaria parità (la visione liberale egualitaria). Secondo la terza concezione, la

giustizia richiede che si coltivi la virtù e si ragioni circa il bene comune; per quanto mi riguarda, come ormai avrete indovinato, sono favorevole a una certa versione di questa terza impostazione. Permettetemi di spiegare perché.

La visione utilitaristica ha due difetti: in primo luogo fa della giustizia e dei diritti una questione di calcoli e non di principio. In secondo luogo, cercando di tradurre tutte le cose che costituiscono un bene per gli uomini secondo una scala di valori unica e costante, le appiattisce e non considera affatto le differenze qualitative che le contraddistinguono.

Le teorie fondate sulla libertà risolvono il primo problema ma non il secondo; prendono sul serio i diritti e affermano che la giustizia non si limita a un mero calcolo; pur non arrivando a concordare su *quali diritti* debbano avere maggior peso rispetto alle considerazioni utilitaristiche, convenono sul fatto che vi sono certi diritti fondamentali, che devono essere rispettati. Ma anziché indicarne alcuni in quanto degni di rispetto, accettano le preferenze delle persone, quali che siano; non ci chiedono di mettere in discussione o in dubbio le preferenze e i desideri che portiamo nella vita pubblica. Secondo queste teorie il valore morale degli obiettivi che perseguiamo, il senso e il significato della vita che viviamo, la qualità e il carattere della vita comune che condividiamo, esulano tutti dall'ambito della giustizia.

A me questo sembra un errore. Non è possibile arrivare a costituire una società giusta semplicemente mirando a ottenere il massimo dell'utilità o assicurando la libertà di scelta; per avere una società giusta dobbiamo ragionare insieme sul significato della vita buona, e creare una cultura pubblica capace di accogliere i dissensi destinati inevitabilmente a manifestarsi.

È seducente l'idea di ricercare un principio, o una procedura, tale da giustificare una volta per tutte qualunque distribuzione di redditi o di potere o di opportunità che ne sia la risultante; un simile principio, se potessimo trovarlo, ci permetterebbe di evitare gli scontri e i contrasti che sono l'invariabile effetto delle discussioni sulla vita buona.

Ma è impossibile evitare questo tipo di controversie: la giustizia deve inevitabilmente pronunciare dei giudizi. Sia che si discuta sui salvataggi delle aziende finanziarie o sull'attribuzione della Purple Heart, sulla maternità surrogata o sul matrimonio fra persone dello stesso sesso, sulla discriminazione

positiva o sul servizio militare, sui compensi degli amministratori delegati o sul diritto di usare un carrello sul campo da golf, le questioni della giustizia rimandano a concetti contraddittori dell'onore e della virtù, dell'orgoglio e del riconoscimento. La giustizia non riguarda soltanto il modo giusto di distribuire le cose, ma anche il modo giusto di valutarle.

UNA POLITICA DEL BENE COMUNE

Se per avere una società giusta è necessario ragionare insieme sulla vita buona, rimane da chiedersi quale genere di discorso politico possa indirizzarci verso questa meta. Non ho una risposta definitiva, posso però suggerire qualche esempio. In primo luogo, un'osservazione: oggi, il nostro dibattito politico verte per lo più su temi come il benessere e la libertà, l'aumento della produzione economica e il rispetto dei diritti delle persone. Secondo molti, se in politica si comincia a parlare di virtù si rischia di aprire la strada alla visione dei tradizionalisti religiosi e alla loro pretesa di controllo dei comportamenti. Ma questo non è l'unico modo in cui i concetti della virtù e del bene comune possono informare la politica; la sfida è immaginare una politica che prenda sul serio le questioni etiche e spirituali, portandole a incidere sulle materie di interesse economico e civico in senso lato, non solo sul sesso e sull'aborto.

Durante la mia vita, la voce più promettente che abbia sentito in questa direzione è stata quella di Robert F. Kennedy, in occasione della sua candidatura alle elezioni presidenziali del 1968 per il partito democratico. Per lui la giustizia non si limita a riguardare l'entità e la distribuzione del prodotto nazionale; mira anche a obiettivi etici più elevati. In un discorso tenuto il 18 marzo 1968 all'università del Kansas, Kennedy parla della guerra del Vietnam, dei disordini nelle città statunitensi, della disparità razziale e della miseria diffusa che aveva potuto constatare di persona nel Mississippi e nelle regioni degli Appalachi; quindi, da questi temi esplicitamente riguardanti la giustizia, passa a sostenere la tesi secondo cui gli americani attribuiscono un valore eccessivo a cose che non lo meritano: "Anche se operiamo per cancellare la povertà materiale, abbiamo di fronte un altro compito ancora più grande, ed è quello di occuparci della scarsità di

soddisfazione [...] da cui siamo tutti afflitti"; gli americani si sarebbero arresi al "mero accumulare cose"³⁹.

Il nostro prodotto nazionale lordo supera ormai gli 800 miliardi di dollari l'anno. Ma in quella cifra sono calcolati anche l'inquinamento dell'aria e la pubblicità delle sigarette, e le ambulanze per sgomberare i cadaveri dalle autostrade; sono calcolate le serrature speciali per le nostre porte e le prigioni per le persone che le scassinano; sono calcolate la distruzione delle sequoie e la perdita delle nostre bellezze naturali nell'espansione caotica dei centri abitati; sono calcolati il napalm e le testate nucleari e le autoblindo usate dalla polizia per contrastare i disordini nelle nostre città; sono calcolati [...] i programmi televisivi che esaltano la violenza per vendere giocattoli ai nostri bambini. Eppure il prodotto nazionale lordo non tiene conto della salute dei nostri figli, della qualità della loro istruzione o della gioia dei loro giochi; non comprende la bellezza della nostra poesia né la solidità dei nostri matrimoni, l'intelligenza del nostro dibattito pubblico o l'integrità dei nostri funzionari; non misura il nostro spirito né il nostro coraggio, né la nostra saggezza né la nostra dottrina, né la nostra compassione né la nostra dedizione al nostro paese. In breve, misura tutto quanto, salvo ciò che rende la vita degna di esser vissuta. E sull'America ci può dire tutto, tranne perché siamo orgogliosi di essere americani.⁴⁰

Ascoltando questo discorso, o leggendo questo testo, forse direte che il senso critico, la pulsione etica, che inducevano Kennedy a condannare l'atmosfera di autocompiacimento e di concentrazione sul materialismo caratteristica del suo tempo non avevano alcun nesso con le ingiustizie rappresentate dalla povertà, dalla guerra nel Vietnam, dalla discriminazione razziale. Ai suoi occhi, invece, esisteva un collegamento. Per cancellare queste ingiustizie Kennedy giudicava necessario mettere in discussione il modo di vita autocompiaciuto che vedeva intorno a sé; non esitava a pronunciare giudizi; e tuttavia, nel fare appello al senso di orgoglio che i suoi concittadini avrebbero dovuto avere per il loro paese, si rifaceva nello stesso tempo al senso di appartenenza a una comunità.

Robert Kennedy fu assassinato meno di tre mesi più tardi; possiamo solo provare a immaginare se, nel caso fosse vissuto, la sua idea di una politica fondata su una visione etica sarebbe riuscita a portare frutto.

A quattro decenni di distanza, durante la campagna presidenziale del 2008, anche Barack Obama si è riallacciato

all'aspirazione degli americani per una vita pubblica rivolta a mete più elevate, formulando una visione politica improntata a precisi obiettivi etici. Resta da vedere se la necessità di affrontare una crisi finanziaria e una grave recessione gli impedirà di tradurre la spinta morale e civica della sua campagna in una nuova politica del bene comune.

Come potrebbe configurarsi una nuova politica del bene comune? Ecco alcuni temi possibili:

La cittadinanza, il sacrificio, il servizio

Se è vero che una società giusta esige un forte senso della comunità, essa dovrà trovare il modo di coltivare nei cittadini la cura e l'impegno per l'insieme, la dedizione al bene comune; non potrà rimanere indifferente agli atteggiamenti e alle disposizioni, alle "abitudini del cuore" che i cittadini portano nella vita pubblica. Dovrà trovare il modo di contrastare quelle concezioni della vita buona che si limitano all'aspetto privato, coltivando le virtù civiche.

Per tradizione, la scuola pubblica era considerata uno dei luoghi dove si riceveva l'educazione civile; per alcune generazioni il servizio militare ha svolto la stessa funzione. Qui non mi riferisco all'insegnamento esplicito delle virtù civiche, quanto piuttosto all'educazione civica che si trovano a ricevere in pratica, e spesso in modo non intenzionale, i giovani provenienti da classi economiche diverse e da differenti comunità religiose ed etniche quando hanno occasione di frequentare istituzioni comuni.

In un momento in cui molte scuole pubbliche sono in condizioni difficili e solo una quota ridotta della società americana presta servizio militare, chiedersi come una democrazia vasta e disparata, come la nostra, possa sperare di coltivare la solidarietà e il senso di responsabilità reciproca indispensabili in una società giusta, significa porre un problema particolarmente grave. È una questione che di recente è riaffiorata nel nostro dibattito politico, almeno entro certi limiti.

Durante la campagna del 2008, Barack Obama osservò che gli eventi dell'11 settembre 2001 avevano suscitato nei cittadini degli Stati Uniti un senso di patriottismo e di orgoglio, e un nuovo desiderio di servire il proprio paese. Obama criticò il presidente George W. Bush per non aver chiamato

gli americani a impegnarsi in qualche forma di sacrificio condiviso: "Invece che sentirci chiamare a servire il nostro paese, ci veniva chiesto di andare a fare spese. Invece di esortare al sacrificio condiviso, per la prima volta in assoluto nella nostra storia abbiamo ridotto le tasse agli americani più ricchi mentre era in corso una guerra".⁴¹

Il suggerimento di Obama era di incoraggiare il servizio nazionale offrendo agli studenti facilitazioni negli studi universitari in cambio di cento ore di servizio pubblico; mentre percorreva il paese durante la campagna elettorale si rivolgeva ai giovani con queste parole: "Investite sull'America, e l'America investirà su di voi". Un richiamo che si è rivelato tra i più popolari, e nell'aprile 2009 Obama ha firmato un provvedimento di legge che estendeva il programma di servizio pubblico di *AmeriCorps* e offriva contributi economici agli studenti universitari che prestavano servizio volontario nelle loro comunità. Tuttavia, nonostante l'eco suscitata dall'appello di Obama a servire la nazione, i programmi politici non hanno accolto altre proposte più ambiziose riguardanti l'obbligatorietà del servizio pubblico.

I limiti etici dei mercati

Una delle tendenze del nostro tempo che più colpiscono è il fatto che i mercati e la mentalità legata al mercato si estendano a settori della vita tradizionalmente gestiti secondo norme che escludono quella logica. Nei capitoli precedenti abbiamo preso in esame le questioni etiche chiamate in causa, per esempio, quando gli stati affidano il servizio militare a personale retribuito, e affidano gli interrogatori dei prigionieri ai mercenari o alle compagnie militari private; oppure quando i genitori pagano donne del Terzo mondo perché portino a termine la gravidanza e il parto dei loro figli; o ancora quando le persone comprano e vendono sul libero mercato reni da usare per i trapianti. Non mancano altri possibili esempi: si devono offrire compensi monetari agli studenti che frequentano scuole dove la media dei risultati è scadente quando invece ottengono punteggi alti alle prove standard di esame? Si devono offrire compensi monetari agli insegnanti che garantiscono una migliore riuscita dei loro studenti agli esami? Lo stato deve far gestire le carceri da società orienta-

te al profitto? Gli Stati Uniti devono semplificare la propria politica dell'immigrazione adottando la proposta di un economista dell'università di Chicago, ossia mettere in vendita la cittadinanza statunitense per 100.000 dollari?⁴²

Sono questioni che non si limitano a riguardare l'utilità e il consenso; riguardano anche i giusti criteri per valutare certe pratiche sociali essenziali: il servizio militare, la gravidanza, l'insegnamento e l'apprendimento, la punizione dei criminali, l'accoglienza di nuovi cittadini eccetera. Dato che sottoporre le pratiche sociali alla logica di mercato potrebbe corrompere o degradare le norme che le definiscono, abbiamo bisogno di chiederci quali sono le norme che vogliamo proteggere dall'intrusione del mercato. È una questione che richiede un dibattito pubblico sulle varie concezioni circa il modo giusto di valutare i beni. I mercati sono strumenti utili per organizzare l'attività produttiva, ma se non vogliamo che sia il mercato a riscrivere le regole che governano le istituzioni della società, abbiamo bisogno di un dibattito politico per stabilire i confini etici del mercato.

Disuguaglianza, solidarietà e virtù civile

All'interno degli Stati Uniti negli ultimi decenni la distanza fra ricchi e poveri si è accentuata, toccando livelli che non erano stati più raggiunti dagli anni trenta del Novecento. Tuttavia il tema della disuguaglianza non ha avuto un ruolo di particolare spicco nel dibattito politico; perfino la modesta proposta avanzata nel 2008 da Barack Obama, di riportare le tasse sul reddito al livello degli anni novanta del Novecento, ha portato i suoi avversari repubblicani ad accusarlo di essere un socialista deciso a redistribuire la ricchezza.

Mentre la politica contemporanea riserva scarsa attenzione alla disuguaglianza, gli studiosi di filosofia politica non trascurano affatto questo tema; fin dagli anni settanta l'equa distribuzione del reddito e della ricchezza si trova al centro della filosofia politica, ma per la loro tendenza a inquadrare l'argomento in termini di utilità o di consenso, i filosofi finiscono col tralasciare quell'argomentazione contro la disuguaglianza che avrebbe maggiori probabilità di trovare udienza sul piano politico e occuperebbe il ruolo più centrale nel progetto di rinnovamento etico e civile.

Alcuni filosofi, che sarebbero del parere di tassare i ricchi per aiutare i poveri, ricorrono all'argomento dell'utilità, ragionando così: togliere a una persona ricca cento dollari, per darli a una persona povera, diminuisce solo di poco la felicità della persona ricca, mentre accresce di molto la felicità di quella povera. Anche John Rawls è a favore della redistribuzione, ma la fonda su un'ipotesi di consenso; la sua teoria è che se immaginassimo un contratto sociale ipotetico, formulato in una posizione originaria di parità, tutti accetterebbero di sottoscrivere un principio che prescriva qualche forma di redistribuzione.

Esiste però una terza ragione, più importante, per preoccuparsi della crescente disparità nella società statunitense: se la distanza fra ricchi e poveri è troppo grande, viene compromessa la solidarietà richiesta dalla condizione di cittadino in una democrazia. Ecco come: a mano a mano che la disuguaglianza si accentua, ricchi e poveri vivono esistenze sempre più distinte; i benestanti mandano i figli nelle scuole private (o nelle scuole pubbliche dei quartieri ricchi), lasciando le scuole pubbliche del centro urbano ai figli delle famiglie che non hanno altra scelta. Una tendenza analoga produce una defezione dei privilegiati da altre pubbliche istituzioni e servizi.⁴³ Le palestre e i circoli privati si sostituiscono ai centri ricreativi e alle piscine comunali; nei quartieri residenziali più facoltosi si assumono servizi di sorveglianza privata e si fa meno affidamento sulla protezione dei corpi di polizia; il possesso di una terza o quarta automobile in famiglia rende superfluo ricorrere al trasporto pubblico. E via di questo passo. I ricchi disertano i servizi e i luoghi pubblici, lasciando che a frequentarli siano coloro che non possono permettersi nient'altro.

Da questa situazione derivano due effetti negativi, uno fiscale e l'altro civile. In primo luogo i servizi pubblici si deteriorano, perché coloro che non se ne servono più sono meno disposti a mantenerli efficienti con il ricavato delle loro tasse. In secondo luogo le istituzioni pubbliche come le scuole, i parchi, i campi giochi e i centri ricreativi non sono più luoghi dove si incontrano cittadini appartenenti a diversi ambiti della società; le istituzioni che in passato riunivano le persone e avevano la funzione di luoghi di apprendimento non formalizzato delle virtù civili sono sempre meno e sono più difficili da trovare. Lo svuotamento dell'ambito pubblico rende difficile coltivare la solidarietà e il senso comunitario su cui si fonda la cittadinanza democratica.

Perciò, lasciando da parte gli effetti sull'utilità e sul consenso, la disuguaglianza può avere un effetto corrosivo sulla virtù civile; una perdita di cui non si rendono conto né i conservatori innamorati del mercato, né i progressisti concentrati sulla redistribuzione.

Se il problema è l'erosione dell'ambito pubblico, dove sta la soluzione? Una politica del bene comune si dedicherebbe a ricostruire l'infrastruttura della vita civile, considerandola un suo obiettivo primario; anziché focalizzarsi sulla redistribuzione, mirando ad ampliare l'accesso al consumo privato, imporrebbe tasse ai ricchi per ricostruire le istituzioni e i servizi pubblici in modo da renderli attraenti sia per i ricchi, sia per i poveri.

La generazione precedente aveva fatto un investimento cospicuo sul programma di autostrade federali, che era servito a dare agli americani una mobilità e libertà individuali senza precedenti, ma aveva anche contribuito alla diffusione dell'automobile privata, all'espansione delle periferie, al degrado dell'ambiente, all'affermarsi di schemi di vita corrosivi per la comunità civile. L'attuale generazione potrebbe impegnarsi in un investimento altrettanto ricco di conseguenze per ricostruire le infrastrutture utili al rinnovamento civico: scuole pubbliche dove sia i ricchi, sia i poveri, possano desiderare di mandare i propri figli; sistemi di trasporto pubblico abbastanza efficienti da attirare i pendolari dei ceti più abbienti; strutture aperte al pubblico come centri sanitari, campi giochi, parchi, circoli ricreativi, biblioteche, musei. Tutti luoghi capaci, almeno idealmente, di far uscire le persone dalla cerchia ristretta delle loro comunità e attirarle negli spazi condivisi di una cittadinanza democratica comune.

Lo sforzo di concentrarsi sulle conseguenze civili della disuguaglianza, e sui modi per annullarle, potrebbe avere quell'attrattiva politica che le discussioni sulla distribuzione del reddito in quanto tale non riescono a ottenere. Servirebbe inoltre a mettere in risalto il nesso fra giustizia distributiva e bene comune.

Una politica di impegno etico

Per alcuni l'impegno pubblico sui problemi della vita buona rappresenta una trasgressione rispetto al dovere civico,

un'indebita ingerenza al di fuori dei compiti della razionalità pubblica di stampo liberale. Spesso pensiamo che la politica e la legge non dovrebbero impegnarsi nelle controversie etiche e religiose, perché queste intromissioni aprono la strada alla coercizione e all'intolleranza. È una preoccupazione legittima. I cittadini delle società pluralistiche in effetti possono avere opinioni diverse in materia di etica e religione. Anche se, come ho sostenuto, il legislatore non può rimanere neutrale rispetto a queste differenze di opinione, è tuttavia possibile che la nostra vita politica si fondi sul reciproco rispetto?

Credo che si possa rispondere di sì. Però abbiamo bisogno di una vita civile più sostanziale e più impegnata di quella cui siamo ormai abituati. Negli ultimi decenni siamo arrivati a pensare che rispettare le convinzioni etiche e religiose dei nostri concittadini significhi ignorarle (almeno dal punto di vista politico), lasciandole indisturbate e svolgendo la nostra vita pubblica – nella misura del possibile – senza mai riferirsi a loro. Ma questo non vuol dire evitare il dissenso, bensì sopprimerlo nel nome di una forma molto ambigua di rispetto, e ciò può suscitare reazioni negative e risentimento. Può anche derivarne un impoverimento del discorso pubblico, che oscilla da un ciclo di notizie al successivo, concentrandosi solo su quanto serve a creare scandalo, sensazionalismo, banalità.

Impegnarsi pubblicamente in modo più sostanziale sui nostri dissensi etici potrebbe servire a fondare il nostro reciproco rispetto su una base più robusta, anziché più fragile. Invece di evitare le convinzioni etiche e religiose che i nostri concittadini portano nella vita pubblica, dovremmo prestar loro un'attenzione più diretta, ora mettendole in dubbio e contestandole, ora ascoltandole e ricavandone degli insegnamenti. Non ci sono garanzie che dedicandosi a discutere in pubblico gravi questioni etiche si possa arrivare, in qualunque situazione, a concordare sulle opinioni etiche e religiose altrui, o anche solo ad apprezzarle. Ma, finché non avremo provato, non avremo modo di saperlo.

Una politica di impegno sui temi etici non è soltanto un ideale più potente rispetto a una politica che eviti il confronto; è anche un fondamento più promettente per una società giusta.

1. FARE QUEL CHE È GIUSTO

¹ Michael McCarthy, *After Storm Come the Vultures*, in "USA Today", 20 agosto 2004, p. 6B.

² Joseph B. Treaster, *With Storm Gone, Floridians Are Hit with Price Gouging*, in "The New York Times", 18 agosto 2004, p. A1; cfr. M. McCarthy, *After Storm Come the Vultures*, cit.

³ Cfr. M. McCarthy, *After Storm Come the Vultures*, cit.; anche J. B. Treaster, *With Storm Gone, Floridians Are Hit with Price Gouging*, cit.; il commento di Crist è riportato da Jeff Jacoby, *Bring on the 'Price Gougers'*, in "The Boston Globe", 22 agosto 2004, p. F11.

⁴ Cfr. M. McCarthy, *After Storm Come the Vultures*, cit.; Allison North Jones, *West Palm Days Inn Settles Storm Gouging Suit*, in "The Tampa Tribune", 6 ottobre 2004, p. 3.

⁵ Thomas Sowell, *How 'Price Gouging' Helps Floridians*, in "The Tampa Tribune", 15 settembre 2004; pubblicato anche con il titolo *'Price Gouging' in Florida*, in "Capitalism Magazine", 14 settembre 2004, cfr. in rete al sito: www.capmag.com/article.asp?ID=3918.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Cfr. J. Jacoby, *Bring on the 'Price Gougers'*, cit.

⁸ Charlie Crist, *Storm Victims Need Protection*, in "The Tampa Tribune", 17 settembre 2004, p. 17.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Cfr. J. Jacoby, *Bring on the 'Price Gougers'*, cit.

¹¹ Lizette Alvarez, Erik Eckholm, *Purple Heart Is Ruled Out for Traumatic Stress*, in "The New York Times", 8 gennaio 2009.

¹² *Ibidem*.

¹³ Tyler E. Boudreau, *Troubled Minds and Purple Hearts*, in "The New York Times", 26 gennaio 2009, p. A21.

¹⁴ Cfr. L. Alvarez, E. Eckholm, *Purple Heart Is Ruled Out for Traumatic Stress*, cit.

¹⁵ Cfr. T.E. Boudreau, *Troubled Minds and Purple Hearts*, cit.

¹⁶ S. Mitra Kalita, *Americans See 18% of Wealth Vanish*, in "The Wall Street Journal", 13 marzo 2009, p. A1.

¹⁷ Jackie Calmes, Louise Story, *418 Got AIG Bonuses; Outcry Grows in Capital*, in "The New York Times", 18 marzo 2009, p. A1; Bill Saporito, *How AIG Became Too Big to Fail*, in "Time", 30 marzo 2009, p. 16.

¹⁸ Dichiarazione di Edward M. Liddy, amministratore delegato dell'AIG, riportata da Edmund L. Andrews, Peter Baker, *Bonus Money at Troubled AIG Draws Heavy Criticism*, in "The New York Times", 16 marzo 2009; cfr. anche Liam Plevin, Serena Ng, Sudeep Reddy, *AIG Faces Growing Wrath Over Payments*, in "The Wall Street Journal", 16 marzo 2009.

¹⁹ "The New York Post", 18 marzo 2009, p. 1.

²⁰ Shailagh Murray, Paul Kane, *Senate Will Delay Action on Punitive Tax on Bonuses*, in "The Washington Post", 24 marzo 2009, p. A7.

²¹ Mary Williams Walsh, Carl Hulse, *AIG Bonuses of \$50 Million to be Repaid*, in "The New York Times", 24 marzo 2009, p. A1.

²² Greg Hitt, *Drive to Tax AIG Bonuses Slows*, in "The Wall Street Journal", 25 marzo 2009.

²³ La responsabilità degli investimenti arrischiati che avevano creato il disastro non andava attribuita a tutti i beneficiari delle discusse gratifiche dell'AIG. Alcuni di costoro erano stati assunti nel reparto dei prodotti finanziari dopo il crollo, per contribuire a riparare il danno. Uno di questi funzionari pubblicò un editoriale di commento lamentando che nella sua indignazione l'opinione pubblica non riuscisse a distinguere chi aveva voluto gli investimenti azzardati da chi non ne era minimamente responsabile. Cfr. Jake DeSantis, *Dear AIG, I Quit!*, in "The New York Times", 24 marzo 2009. A differenza di DeSantis, Joseph Cassano, che aveva avuto per tredici anni la direzione del settore prodotti finanziari dell'AIG, aveva guadagnato 280 milioni di dollari prima di dare le dimissioni nel marzo 2008, poco prima che i *credit default swaps* (CDS: contratti di scambio su titoli di credito derivato) da lui patrocinati mandassero in rovina la società.

²⁴ La dichiarazione del senatore Sherrod Brown è riportata da Jonathan Weisman, Naftali Bendavid, Deborah Solomon, *Congress Looks to a Tax to Recoup Bonus Money*, in "The Wall Street Journal", 18 marzo 2009, p. A2.

²⁵ *President Barack Obama, remarks by the president, the White House, March 16, 2009*, cfr. in rete, al sito: www.whitehouse.gov/the_press_office/Remarks-by-the-President-to-small-business-owners/.

²⁶ Cfr. Michael Shnayerson, *Wall Street's \$16 Billion Bonus*, in "Vanity Fair", marzo 2009.

²⁷ *President Barack Obama, remarks by the president on executive compensation, the White House, February 4, 2009*, cfr. in rete, al sito: www.whitehouse.gov/blog_post/new_rules/.

²⁸ I commenti del senatore Grassley erano stati trasmessi dalla emittente radio WMT dell'Iowa; sono riportati in rete da *The Caucus*, un blog dell'edizione web del "New York Times". Cfr. Kate Phillips, *Grassley: AIG Must Take Its Medicine (Not Hemlock)*, 17 marzo 2009, al sito: www.the-caucus.blogs.nytimes.com/2009/03/17/grassley-aig-should-take-its-medicine-not-hemlock/.

²⁹ *Ibidem*. Cfr. anche Kate Phillips, *Senator Wants Some Remorse from CEO's*, in "The New York Times", 18 marzo 2009, p. A15.

³⁰ Alan Schwartz, ex amministratore delegato della Bear Stearns, ci-

tato da William D. Cohen, *A Tsunami of Excuses*, in "The New York Times", 12 marzo 2009.

³¹ *Ibidem*.

³² Cfr. M. Shnayerson, *Wall Street's \$16 Billion Bonus*, cit.

³³ Cfr. David R. Francis, *Should CEO Pay Restrictions Spread to All Corporations?*, in "The Christian Science Monitor", 9 marzo 2009.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Le cifre degli stipendi degli amministratori delegati sono ricavate dall'analisi dei dati del 2004-2006 compiuta da Towers Perrin e riportata da Kenji Hall, *No Outcry About CEO Pay in Japan*, in "Business Week", 10 febbraio 2009.

³⁶ Le formulazioni classiche dell'apologo del tram sono di Philippa Foot, *The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect*, in *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Basil Blackwell, Oxford 1978, p. 19, e di Judith Jarvis Thomson, *The Trolley Problem*, in "The Yale Law Journal", 94 (maggio 1985), pp. 1395-1415.

³⁷ La descrizione dell'episodio qui riportata è tratta da Marcus Luttrell (in collaborazione con Patrick Robinson), *Lone Survivor: The Eyewitness Account of Operation Redwing and the Lost Heroes of SEAL Team 10*, Little, Brown and Company, New York 2007.

³⁸ *Ivi*, p. 205.

³⁹ *Ivi*.

⁴⁰ *Ivi*, pp. 206-207.

2. IL PRINCIPIO DELLA MASSIMA FELICITÀ: L'UTILITARISMO

¹ Cfr. gli atti del processo: *Queen vs. Dudley and Stephens*, 14 Queens Bench Division 273, 9 dicembre 1884. Le citazioni provengono dalla cronaca del processo riportata sulla stampa; cfr. *The Story of the Mignonette*, in "The Illustrated London News", 20 settembre 1884; si veda anche A.W. Brian Simpson, *Cannibalism and the Common Law*, University of Chicago Press, Chicago 1984.

² Jeremy Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, a cura di Eugenio Lecaldano, trad. it. e note di Stefania Di Pietro, UTET, Torino 1998, cap. I, par. 1, p. 89.

³ Cfr. J. Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, cit., cap. I, par. 13, pp. 93-94.

⁴ Jeremy Bentham, *Tracts on Poor Laws and Pauper Management* (1797), in John Bowring (a cura di), *The Works of Jeremy Bentham*, Russell & Russell, New York 1962, vol. VIII, pp. 369-439.

⁵ *Ivi*, p. 401.

⁶ *Ivi*, pp. 401-402.

⁷ *Ivi*, p. 373.

⁸ Ursula K. Le Guin, *Quelli che si allontanano da Omelas*, in *I dodici punti cardinali*, trad. it. di Roberta Rambelli, Editrice Nord, Milano 2004, pp. 271-272.

⁹ Gordon Fairclough, *Philip Morris Notes Cigarettes' Benefits for Nation's Finances*, in "The Wall Street Journal", 16 luglio 2001, p. A2. Il testo della relazione, dal titolo *Public Finance Balance of Smoking in the Czech Republic*, preparata il 28 novembre 2000 per la Philip Morris dalla Arthur D. Little In-

ternational, Inc., è disponibile in rete nel sito www.mindfully.org/Industry/Philip-Morris-Czech-Study.htm e nel sito www.tobaccofreekids.org/reports/philipmorris/pmzechstudy.pdf.

¹⁰ Ellen Goodman, *Thanks, but No Thanks*, in "The Boston Globe", 22 luglio 2001, p. D7.

¹¹ Gordon Fairclough, *Philip Morris Says It's Sorry for Death Report*, in "The Wall Street Journal", 26 luglio 2001, p. B1.

¹² La causa intentata davanti ai giudici era la *Grimshaw vs. Ford Motor Co.*, 174 Cal. Reporter 348 (Cal. Ct. App. 1981). I dati dello studio sul rapporto tra costi e benefici furono citati da Mark Dowie, *Pinto Madness*, in "Mother Jones", settembre-ottobre 1977. Si veda un caso analogo che coinvolse la General Motors descritto da Elsa Walsh, Benjamin Weiser, *Court Secrecy Masks Safety Issues*, in "The Washington Post", 23 ottobre 1988, pp. A1, A22.

¹³ W. Kip Viscusi, *Corporate Risk Analysis: A Reckless Act?*, in "The Stanford Law Review", 52 (febbraio 2000), p. 569.

¹⁴ Katharine Q. Seelye, John Tierney, E.P.A. *Drops Age-Based Cost Studies*, in "The New York Times", 8 maggio 2003, p. A26; Cindy Skrzycki, *Under Fire, E.P.A. Drops the 'Senior Death Discount'*, in "The Washington Post", 13 maggio 2003, p. E1; Robert Hahn, Scott Wallsten, *Whose Life Is Worth More? (And Why Is It Horrible to Ask?)*, in "The Washington Post", 1° giugno 2003.

¹⁵ Orley Ashenfelter, Michael Greenstone, *Using Mandated Speed Limits to Measure the Value of a Statistical Life*, in "Journal of Political Economy", 112, supplemento (febbraio 2004), pp. S227-267.

¹⁶ Edward L. Thorndike, *Human Nature and the Social Order*, Macmillan, New York 1940; edizione condensata, a cura di Geraldine Joncich Clifford, MIT Press, Boston 1969, pp. 78-83.

¹⁷ *Ivi*, p. 43.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ John Stuart Mill, *La libertà; L'utilitarismo; L'asservimento delle donne*, introduzione di Eugenio Lecaldano, trad. it. e note di Enrico Mistretta, BUR, Milano 2004, p. 75.

²⁰ Cfr. *ivi*, pp. 76-77.

²¹ Cfr. *ivi*, pp. 144-145.

²² Cfr. *ivi*, p. 145.

²³ Cfr. *ivi*, p. 147.

²⁴ La citazione proviene da uno scritto poco noto di Jeremy Bentham, *The Rationale of Reward*, pubblicato negli anni venti dell'Ottocento; fu John Stuart Mill a rendere celebre l'affermazione benthamiana. Si veda Ross Harrison, *Bentham*, Routledge, London 1983, p. 5.

²⁵ Cfr. J. Stuart Mill, *La libertà...*, cit., p. 241.

²⁶ Cfr. *ivi*, p. 243.

²⁷ Cfr. *ivi*, p. 281.

²⁸ Cfr. *ivi*, p. 244.

²⁹ Cfr. *ivi*, p. 245.

³⁰ Qui e nei paragrafi che seguono ho attinto all'eccellente resoconto di Joseph Lelyveld, *English Thinker (1748-1832) Preserves His Poise*, in "The New York Times", 18 giugno 1986.

³¹ "Extract from Jeremy Bentham's Last Will and Testament", 30 mag-

gio 1832; cfr. il sito del Bentham Project, University College di Londra: www.ucl.ac.uk/Bentham-Project/info/will.htm.

³² Il lettore troverà questo e altri aneddoti riportati in rete, al sito del Bentham Project, University College di Londra: cfr. www.ucl.ac.uk/Bentham-Project/info/jb.htm.

³³ *Ibidem*.

3. ABBIAMO LA PROPRIETÀ DI NOI STESSI? IL LIBERTARISMO

¹ Matthew Miller, Duncan Greenberg, *The Forbes 400*, in "Forbes", 17 settembre 2008; cfr. il sito www.forbes.com/2008/09/16/forbes-400-billionaires-lists-400list08_cx_mn_0917richamericans_land.html.

² Lawrence Michel, Jared Bernstein, Sylvia Allegretto, *The State of Working America 2006/2007: An Economic Policy Institute Book*, ILR Press (una sigla della Cornell University Press), Ithaca (N.Y.) 2007, che attinge ai dati raccolti da Edward N. Wolff (2006) e verificabili in rete al sito: www.stateofworkingamerica.org/tabfig/05/SWA06_05_Wealth.pdf. Cfr. anche Arthur B. Kennickell, *Currents and Undercurrents: Changes in the Distribution of Wealth, 1989-2004*, Federal Reserve Board, Washington (D.C.), 30 gennaio 2006, consultabile in rete al sito: www.federalreserve.gov/pubs/oss/oss2/papers/concentration.2004.5.pdf.

³ Friedrich A. Hayek, *La società libera*, prefazione di Lorenzo Infantino, scritti di Sergio Ricossa, trad. it. di Marcella Bianchi di Lavagna Maglodi, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007.

⁴ Milton Friedman, *Capitalismo e libertà*, trad. it. di Renato Pavetto, Studio Tesi, Pordenone 1995, p. 188.

⁵ Ivi, p. 111.

⁶ Ivi, pp. 137-160.

⁷ Robert Nozick, *Anarchia, stato e utopia. I fondamenti filosofici dello 'Stato minimo'*, presentazione di Sebastiano Maffettone, trad. it. di Giampaolo Ferran, Milano 2008, p. ix.

⁸ Ivi, pp. 149-160.

⁹ Ivi, pp. 160-164.

¹⁰ Ivi, p. 169.

¹¹ Ivi, p. 172.

¹² Ivi, p. 171.

¹³ Monica Davey, *Kevorkian Speaks After His Release from Prison*, in "The New York Times", 4 giugno 2007.

¹⁴ Mark Landler, *Eating People Is Wrong! But Is It Homicide? Court to Rule*, in "The New York Times", 26 dicembre 2003, p. A4.

¹⁵ Mark Landler, *German Court Convicts Internet Cannibal of Manslaughter*, in "The New York Times", 31 gennaio 2004, p. A3; Tony Paterson, *Cannibal of Rothenburg Gets 8 Years for Eating a Willing Victim*, in "The Independent", 31 gennaio 2004, p. 30.

¹⁶ Luke Harding, *German Court Finds Cannibal Guilty of Murder*, in "The Guardian", 10 maggio 2006, p. 16.

¹⁷ Karen Bale, *Killer Cannibal Becomes Veggie*, in "The Scottish Daily Record", 21 novembre 2007, p. 20.

4. MANODOPERA SALARIATA: I MERCATI E LA MORALE

¹ James W. Geary, *We Need Men: The Union Draft in the Civil War*, Northern Illinois University Press, DeKalb 1991, pp. 3-48; James M. McPherson, *Battle Cry of Freedom: The Civil War Era*, Oxford University Press, New York 1988, pp. 490-494.

² Ivi, pp. 600-611.

³ Ivi; J.W. Geary, *We Need Men...*, cit., pp. 103-150.

⁴ Cfr. J.M. McPherson, *Battle Cry of Freedom...*, cit., p. 601; J.W. Geary, *We Need Men...*, cit., p. 83.

⁵ Cfr. J.W. Geary, *We Need Men...*, cit., p. 150; si veda anche il documentario televisivo a puntate di Ken Burns, programmato dalla rete radiotelevisiva pubblica PBS, *The Civil War: A Film by Ken Burns*, V episodio, "The Universe of Battle", cap. 8.

⁶ Cfr. Jeffrey M. Jones, *Vast Majority of Americans Opposed to Reinstating Military Draft*, in "Gallup News Service", 7 settembre 2007, consultabile in rete al sito: www.gallup.com/poll/28642/Vast-Majority-Americans-Opposed-Reinstating-Military-Draft.aspx.

⁷ Cfr. in rete, nel sito www.ronpaullibrary.org/document.php?id=532, il testo dell'intervento pronunciato di fronte al Congresso degli Stati Uniti il 5 gennaio 2007 dal deputato Ron Paul (partito repubblicano, stato del Texas), intitolato *3000 American Deaths in Iraq*.

⁸ Cfr. in rete, nel sito www.nationalpriorities.org/militaryrecruiting 2008/active_duty_army/recruits_by_neighborhood_income, i dati raccolti dal National Priorities Project (un gruppo di ricerca e di opinione nato allo scopo di informare più in dettaglio i cittadini statunitensi circa la destinazione dei fondi federali e contribuire a modificarla in senso più progressista): *Army Recruitment in FY 2008: A Look at Age, Race, Income, and Education of New Soldiers* ("Chart 6: Active-duty Army: Recruits by Neighborhood Income, 2005, 2007, 2008").

⁹ Cfr. la fonte citata alla nota precedente. Una ricerca della Heritage Foundation (centro studi di tendenza conservatrice e liberista, che pubblica la rivista trimestrale "The Insider" e fa uscire ogni anno, in associazione con il "Wall Street Journal", l'Index of Economic Freedom) mette in discussione questi dati, mostrando fra l'altro che tra gli ufficiali la provenienza da zone residenziali più benestanti è in proporzione molto superiore; cfr. il testo in rete, nel sito del centro studi: Shanea J. Watkins, James Sherk, *Who Serves in the U.S. Military? Demographic Characteristics of Enlisted Troops and Officers*, Heritage Center for Data Analysis, 21 agosto 2008: www.heritage.org/Research/NationalSecurity/cda08-05.cfm.

¹⁰ Cfr. in rete, nel sito www.nationalpriorities.org/militaryrecruiting 2008/army2008edattainment, la ricerca *Military Recruitment 2008: Significant Gap in Army's Quality and Quantity Goals*, National Priorities Project; dati provenienti da *Table 1: Educational Attainment, FY 2008*.

¹¹ David M. Kennedy, *The Wages of a Mercenary Army: Issues of Civil-Military Relations*, in "Bulletin of the American Academy" (primavera 2006), pp. 12-16; Kennedy riporta il testo di Andrew Bacevich, *The New American Militarism: How Americans Are Seduced by War*, Oxford University Press, New York 2005, p. 28.

¹² Kathy Roth-Douquet, Frank Schaeffer, *AWOL: The Unexcused Ab-*

ence of America's Upper Classes from Military Service, HarperCollins, New York 2006.

¹³ Arielle Gorin, Princeton, in *The Nation's Service?*, in "The Daily Princetonian", 22 gennaio 2007. I dati su Princeton sono stati raccolti da Charles Moskos, un sociologo che studia le forze armate; Moskos è citato nell'articolo di Julian E. Barnes, Peter Spiegel, *Expanding the Military, Without a Draft*, in "The Los Angeles Times", 24 dicembre 2006.

¹⁴ Una cronaca su "USA Today" riporta che, secondo i dati pubblicati dalla biblioteca del Senato degli Stati Uniti [U.S. Senate Library], almeno 9 sui 535 membri del Congresso hanno figli o figlie che hanno prestato servizio in Iraq; cfr. Kathy Kiely, *Lawmakers Have Loved Ones in Combat Zone*, in "USA Today", 23 gennaio 2007.

¹⁵ Cfr. Charles Rangel, *Why I Want the Draft*, in "The New York Daily News", 22 novembre 2006, p. 15.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Si veda D. M. Kennedy, *The Wages of a Mercenary Army*, cit.; cfr. anche David M. Kennedy, *The Best Army We Can Buy*, in "The New York Times", 25 luglio 2005, p. A19.

¹⁸ Cfr. D.M. Kennedy, *The Wages of a Mercenary Army*, cit., p. 13.

¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 16.

²⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Il contratto sociale*, trad. it. di Maria Garin, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 135-136.

²¹ Doreen Carvajal, *Foreign Legion Turns to Internet in Drive for Recruits*, in "The Boston Sunday Globe", 12 novembre 2006; Molly Moore, *Legendary Force Updates Its Image: Online Recruiting, Anti-Terrorist Activities Routine in Today's French Foreign Legion*, in "The Washington Post", 13 maggio 2007, p. A14.

²² Julia Preston, *U.S. Military Will Offer Path to Citizenship*, in "The New York Times", 15 febbraio 2009, p. 1; Bryan Bender, *Military Considers Recruiting Foreigners*, in "The Boston Globe", 26 dicembre 2006, p. 1.

²³ T. Christian Miller, *Contractors Outnumber Troops in Iraq*, in "The Los Angeles Times", 4 luglio 2007.

²⁴ Peter W. Singer, *Can't Win with 'Em, Can't Go to War Without 'Em: Private Military Contractors and Counterinsurgency*, in "Foreign Policy Paper Series" (Brookings Institution), settembre 2007, p. 3.

²⁵ Secondo le richieste di risarcimento presentate dagli assicurati al ministero del Lavoro degli Stati Uniti, nell'aprile del 2008 gli appaltatori rimasti uccisi erano 1292; queste cifre si trovano citate da Peter W. Singer, *Outsourcing the Fight*, in "Forbes", 5 giugno 2008. Sul fatto che della morte degli appaltatori la struttura militare americana non tiene conto, cfr. Steve Fainaru, *Soldier of Misfortune: Fighting a Parallel War in Iraq, Private Contractors Are Officially Invisible—Even in Death*, in "The Washington Post", 1° dicembre 2008, p. C1.

²⁶ Evan Thomas, March Hosenball, *The Man Behind Blackwater*, in "Newsweek", 22 ottobre 2007, p. 36.

²⁷ Una dichiarazione di Prince citata da Mark Hemingway, *Warriors for Hire: Blackwater USA and the Rise of Private Military Contractors*, in "The Weekly Standard", 18 dicembre 2006.

²⁸ La cifra di un miliardo ottenuta dalla Blackwater in Iraq è un dato pubblicato in Steve Fainaru, *Big Boy Rules: America's Mercenaries Fight-*

ing in Iraq, Da Capo, New York 2008 e citato da Ralph Peters, *Hired Guns*, in "The Washington Post", 21 dicembre 2008.

²⁹ Ginger Thompson, James Risen, *Five Guards Face U.S. Charges in Iraq Deaths*, in "The New York Times", 6 dicembre 2008.

³⁰ Cfr. P.W. Singer, *Can't Win with 'Em...*, cit., p. 7.

³¹ Le circostanze della vicenda, riportate qui e nei paragrafi seguenti, sono ricavate dalle carte processuali: cfr. In re *Baby M*, 217 New Jersey Superior Court, 313 (1987), e *Matter of Baby M*, Supreme Court of New Jersey, 537, in "The Atlantic Reporter", 2a serie, 1227 (1988).

³² Cfr. In re *Baby M*, 217 New Jersey Superior Court, 313 (1987).

³³ *Ivi*, pp. 374-375.

³⁴ *Ivi*, p. 376.

³⁵ *Ivi*, p. 372.

³⁶ *Ivi*, p. 388.

³⁷ *Matter of Baby M*, Supreme Court of New Jersey, 537, in "The Atlantic Reporter", 2a serie, 1227 (1988).

³⁸ *Ivi*, p. 1248.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ivi*, p. 1249.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ivi*, pp. 1248-1249.

⁴³ Elizabeth S. Anderson, *Is Women's Labor a Commodity?*, in "Philosophy and Public Affairs", 19 (inverno 1990), pp. 71-92.

⁴⁴ *Ivi*, p. 77.

⁴⁵ *Ivi*, pp. 80-81.

⁴⁶ *Ivi*, p. 82.

⁴⁷ Susannah Cahalan, *Tug O' Love Baby M All Grown Up*, in "The New York Post", 13 aprile 2008.

⁴⁸ Lorraine Ali, Raina Kelley, *The Curious Lives of Surrogates*, in "Newsweek", 7 aprile 2008; Deborah L. Spar, *The Baby Business*, Harvard Business School Press, Cambridge (Mass., USA) 2006, pp. 83-84.

⁴⁹ Cfr. D.L. Spar, *The Baby Business*, cit. Attualmente la professoressa Spar è preside del Barnard College.

⁵⁰ *Ivi*, p. 79.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ivi*, p. 80.

⁵³ *Ivi*, p. 81.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Sam Dolnick, *World Outsources Pregnancies to India*, in "Associated Press Online", 30 dicembre 2007.

⁵⁶ *Ibidem*; cfr. anche Amelia Gentleman, *India Nurtures Business of Surrogate Motherhood*, in "The New York Times", 10 marzo 2008, p. 9.

⁵⁷ Cfr. S. Dolnick, *World Outsources Pregnancies to India*, cit.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Cfr. A. Gentleman, *India Nurtures Business of Surrogate Motherhood*, cit.

⁶⁰ I dati sulla donna e sulla sua condizione economica sono riportati in S. Dolnick, *World Outsources Pregnancies to India*, cit.

⁶¹ *Ibidem*.

5. QUEL CHE CONTA È L'INTENZIONE: IMMANUEL KANT

¹ Si veda Christine M. Korsgaard, *Introduction*, in Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trad. inglese di Mary Gregor, Cambridge University Press, Cambridge 1997, pp. vii-viii.

² Immanuel Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785), p. 442. Considerando che i lettori possono disporre di varie edizioni dell'opera kantiana, indico i numeri di pagina dell'edizione originale, pubblicata dall'Accademia reale di Prussia di Berlino; sono riferimenti che si trovano nella maggior parte delle edizioni moderne.

³ *Ibidem*.

⁴ Ivi, p. 394.

⁵ Ivi, p. 390.

⁶ Devo a Lucas Stanczyk questa formulazione della posizione di Kant.

⁷ Ivi, p. 397.

⁸ Hubert B. Herring, *Discounts for Honesty*, in "The New York Times", 9 marzo 1997.

⁹ I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 398.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Misspeller Is a Spelling Bee Hero* (UPI), in "The New York Times", 9 giugno 1983.

¹³ I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 412.

¹⁴ Ivi, p. 395.

¹⁵ Kant usa questa frase in un saggio scritto diversi anni dopo la *Fondazione*; cfr. Immanuel Kant, *On the Common Saying: This May Be True in Theory, But It Does Not Apply in Practice* (1793), in Hans Reiss (a cura di), *Kant's Political Writings*, trad. ingl. di H. B. Nisbet, Cambridge University Press, Cambridge 1970, p. 73.

¹⁶ I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 416.

¹⁷ Ivi, p. 416.

¹⁸ Ivi, p. 425; cfr. anche pp. 419-420.

¹⁹ Ivi, p. 421.

²⁰ Ivi, p. 422.

²¹ Ivi, p. 428.

²² *Ibidem*.

²³ Ivi, p. 429.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Ivi, p. 433.

²⁶ Ivi, p. 440.

²⁷ Ivi, p. 447.

²⁸ Ivi, p. 452.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Ivi, p. 453.

³¹ Ivi, p. 454.

³² Ivi, p. 454.

³³ Ivi, p. 456.

³⁴ Immanuel Kant, *Duties Toward the Body in Respect of Sexual Impulse* (1784-85), trad. ingl. di Louis Infield, in Immanuel Kant, *Lectures on Ethics*, Hackett Publishing, Cambridge (Mass., USA) 1981, p. 164. Si

tratta di un testo ricavato dagli appunti presi dagli studenti che frequentavano i corsi tenuti da Kant.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Ivi, p. 165.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Ivi, pp. 165-166.

³⁹ Ivi, p. 167.

⁴⁰ Immanuel Kant, *On a Supposed Right to Lie Because of Philanthropic Concerns* (1799), trad. ingl. di James W. Ellington, in Immanuel Kant, *Grounding for the Metaphysics of Morals*, Hackett Publishing, Cambridge (Mass., USA) 1993, appendice, p. 64.

⁴¹ Ivi, p. 65.

⁴² Il testo kantiano è riportato da Alasdair MacIntyre, *Truthfulness and Lies: What Can We Learn from Kant?*, in Alasdair MacIntyre, *Ethics and Politics: Selected Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, vol. II, p. 123.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Dal verbale della Commissione penale del Congresso, 8 dicembre 1998. Il testo è trascritto dalla ripresa televisiva della CNN; in rete si può trovare una trascrizione parziale del dialogo nel sito: www.cnn.com/ALPOLITICS/stories/1998/12/08/as.it.happened/.

⁴⁵ I. Kant, *On the Common Saying...*, cit., pp. 73-74.

⁴⁶ Ivi, p. 79.

⁴⁷ *Ibidem*.

6. IL PROBLEMA DELL'EQUITÀ: JOHN RAWLS

¹ John Locke, *Second Treatise of Government* (1690), in Peter Laslett (a cura di), *Locke's Two Treatises of Government*, Cambridge University Press, Cambridge 1967, 2a ediz., par. 119.

² John Rawls, *Una teoria della giustizia*, cura e revisione di Sebastiano Maffettone, trad. it. di Ugo Santini, Feltrinelli, Milano 1982.

³ Si veda l'eccellente storia del diritto contrattuale di P.S. Atiyah, *The Rise and Fall of Freedom of Contract*, Oxford University Press, New York 1979; anche Charles Fried, *Contract as Promise*, Harvard University Press, Cambridge (Mass., USA) 1981.

⁴ Associated Press, *Bill for Clogged Toilet: \$50,000*, in "The Boston Globe", 13 settembre 1984, p. 20.

⁵ David Hume, *Trattato sulla natura umana* [*Treatise of Human Nature* (1739-40), libro III, parte II, par. 2].

⁶ Cfr. David Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit., libro III, parte III, par. 5.

⁷ La vicenda è narrata da P.S. Atiyah, *The Rise and Fall of Freedom of Contract*, cit., pp. 487-488; Atiyah cita da E.C. Mossner, *Life of David Hume*, Edinburgh 1954, p. 564.

⁸ Hume citato in P.S. Atiyah, *The Rise and Fall of Freedom of Contract*, cit., pp. 487.

⁹ Steve Lee Myers, *'Squeegees' Rank High on Next Police Commissioner's Priority List*, in "The New York Times", 4 dicembre 1993, pp. 23-24.

¹⁰ Cfr. J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., par. 24.

¹¹ Cfr. *ivi*, par. 12.

¹² Cfr. *ivi*.

¹³ Cfr. *ivi*.

¹⁴ Cfr. *ivi*.

¹⁵ Kurt Vonnegut, *Harrison Bergeron* (1961), in *Welcome to the Monkey House*, Dell Publishing, New York 1998, p. 7.

¹⁶ Cfr. *ivi*, pp. 10-11.

¹⁷ Cfr. J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., par. 17.

¹⁸ Cfr. *ivi*, par. 12.

¹⁹ Cfr. *ivi*, par. 48.

²⁰ Cfr. *ibidem*.

²¹ J. Rawls, *A Theory of Justice*, 1999, 2^a ediz., par. 17.

²² *Ivi*, par. 48.

²³ Woody Allen, *Stardust Memories*, United Artists, 1980.

²⁴ Milton e Rose Friedman, *Free to Choose*, Houghton Mifflin Harcourt, New York 1980, pp. 136-137.

²⁵ Cfr. J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., par. 17.

²⁶ Cfr. *ibidem*. Nell'edizione riveduta (1999) di *A Theory of Justice*, l'autore ha eliminato la frase sulla condivisione del destino gli uni degli altri.

7. PRO E CONTRO LA DISCRIMINAZIONE POSITIVA

¹ I fatti del caso Hopwood sono documentati dagli atti processuali, in *Cheryl J. Hopwood vs. State of Texas*, United States Court of Appeals for the Fifth Circuit, 78 F.3d 932 (1996), e riportati da Richard Bernstein, *Racial Discrimination or Righting Past Wrongs?*, in "The New York Times", 13 luglio 1994, p. B8. La sentenza del tribunale di distretto segnalava in una nota che il punteggio ottenuto dalla Hopwood alla LSAT (la prova di ammissione alla Law School), nell'ottantatreesimo percentile, la situava "molto al di sotto della media LSAT per i non appartenenti a una minoranza nella classe d'ingresso 1992". Cfr. *Cheryl J. Hopwood vs. State of Texas*, United States District Court for the Western District of Texas, 861 F. Supp. 551 (1994), n. 43.

² Michael Sharlot citato da Sam Walker, *Texas Hunts for Ways to Foster Diversity*, in "The Christian Science Monitor", 12 giugno 1997, p. 4.

³ Cfr. R. Bernstein, *Racial Discrimination or Righting Past Wrongs?*, cit.

⁴ *Regents of University of California vs. Bakke*, 438 U.S. 265 (1978).

⁵ *Grutter vs. Bollinger*, 539 U.S. 306 (2003).

⁶ Ethan Bronner, *Colleges Look for Answers to Racial Gaps in Testing*, in "The New York Times", 8 novembre 1997, pp. A1, A12.

⁷ Michael Sharlot, che all'epoca svolgeva funzioni di preside della University of Texas Law School, citato in R. Bernstein, *Racial Discrimination or Righting Past Wrongs?*, cit.

⁸ *Regents of University of California vs. Bakke*, 438 U.S. 265 (1978), appendice al parere del giudice Powell, pp. 321-324.

⁹ *Ivi*, p. 323.

¹⁰ Ronald Dworkin, *Why Bakke Has No Case*, in "The New York Review of Books", vol. 24, 10 novembre 1977.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Le parole di Lowell sono citate nell'articolo *Lowell Tells Jews Limit at Colleges Might Help Them*, in "The New York Times", 17 giugno 1922, p. 3.

¹³ I commenti del preside di Dartmouth sono riportati da William A. Honan, *Dartmouth Reveals Anti-Semitic Past*, in "The New York Times", 11 novembre 1997, p. A16.

¹⁴ Cfr. R. Dworkin, *Why Bakke Has No Case*, cit.

¹⁵ Un'ottima descrizione della vicenda delle quote di Starrett City si trova in Jefferson Morley, *Double Reverse Discrimination*, in "The New Republic", 9 luglio 1984, pp. 14-18; cfr. anche Frank J. Prial, *Starrett City: 20,000 Tenants, Few Complaints*, in "The New York Times", 10 dicembre 1984.

¹⁶ Queste ipotesi di lettere sono riprese, con modificazioni, nella seconda edizione americana di Michael J. Sandel, *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, trad. it. di Savino D'Amico, Feltrinelli, Milano 1994.

8. CHI MERITA CHE COSA? ARISTOTELE

¹ La storia di Callie Smartt venne riportata da Sue Anne Pressley, A 'Safety' Blitz, in "The Washington Post", 12 novembre 1996, pp. A1, A8. Il materiale usato per l'analisi dell'episodio che presento qui è ricavato da Michael J. Sandel, *Honor and Resentment*, in "The New Republic", 23 dicembre 1996, p. 27; ristampato in Michael J. Sandel, *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics*, Harvard University Press, Cambridge (Mass., USA) 2005, pp. 97-100.

² Aristotele, *Politica*, trad. it. di Renato Laurenti, Libro III, cap. 12 [1282b], in *Opere*, Laterza, Roma-Bari 1983, vol. IX, p. 94.

³ Cfr. *ivi*, pp. 94-95.

⁴ A. A. Milne, *Winnie Pooh*, trad. it. di Luigi Spagnol, Adriano Salani editore, Firenze 1993, pp. 17-18.

⁵ Cfr. Aristotele, *Politica*, cit., Libro III, cap. 9 [1280b], pp. 87-88.

⁶ Cfr. *ivi*, Libro III, cap. 9 [1280a], p. 87.

⁷ Cfr. *ivi*, Libro III, cap. 9 [1280b], p. 88.

⁸ Cfr. *ibidem*.

⁹ Cfr. *ivi*, Libro III, cap. 9 [1281a]; Libro III, cap. 12 [1282b]; pp. 89, 95.

¹⁰ Cfr. *ivi*, Libro I, cap. 2 [1253a], p. 6.

¹¹ Cfr. *ivi*, Libro I, cap. 2 [1253a], p. 7.

¹² Cfr. *ibidem*.

¹³ Aristotele, *Etica nicomachea*, trad. it. di Armando Plebe, Libro II, cap. 3 [1104b], in *Opere*, cit., vol. VII, p. 33.

¹⁴ Cfr. Aristotele, *Etica nicomachea*, cit., Libro II, cap. 1 [1103a], p. 29.

¹⁵ Cfr. *ivi*, Libro II, cap. 1 [1103a-1103b], p. 30.

¹⁶ Cfr. *ivi*, Libro II, cap. 1 [1103b], pp. 30, 31.

¹⁷ Judith Martin, *The Pursuit of Politeness*, in "The New Republic", 6 agosto 1984, p. 29.

¹⁸ Cfr. Aristotele, *Etica nicomachea*, cit., Libro II, cap. 2 [1104a], pp. 31-32.

¹⁹ Cfr. *ivi*, Libro II, cap. 9 [1109a], pp. 46-48.

²⁰ Cfr. *ivi*, Libro VI, cap. 6 [1140b], p. 146.

²¹ Cfr. *ivi*, Libro VI, cap. 7 [1141b], p. 149.

²² Cfr. *ivi*, Libro VI, cap. 5 [1140b], p. 145.

²³ Cfr. *ivi*, Libro VI, cap. 7 [1141b], pp. 148-149.

²⁴ Su questo tema sono debitore alla illuminante disamina presentata in Bernard Williams, *Shame and Necessity*, University of California Press, Berkeley 1993, pp. 103-129.

²⁵ Cfr. Aristotele, *Politica*, cit., Libro I, cap. 5 [1254a], p. 10.

²⁶ Cfr. *ivi*, Libro I, cap. 5 [1254b], p. 11.

²⁷ Cfr. *ibidem*.

²⁸ Cfr. *ivi*, Libro I, cap. 5 [1255a], p. 12.

²⁹ Cfr. *ivi*, Libro I, cap. 6 [1254b], p. 12.

³⁰ Cfr. *ivi*, Libro I, cap. 6 [1255b], pp. 13-14.

³¹ Cfr. *ivi*, Libro I, cap. 3 [1253b], p. 8.

³² Una discussione illuminante di questo tema si trova in Russell Muirhead, *Just Work*, Harvard University Press, Cambridge (Mass., USA) 2004.

³³ Cfr. gli atti processuali, in *PGA Tour vs. Martin*, 532 U.S. 661 (2001).

³⁴ Cfr. il parere dissenziente del giudice Scalia, *ivi*, p. 700.

³⁵ Cfr. il parere del giudice Stevens, *ivi*, p. 682.

³⁶ Cfr. *ivi*, p. 687.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Cfr. il parere di minoranza del giudice Scalia, *ivi*, p. 701.

³⁹ Tom Kite, *Keep the PGA on Foot*, in "The New York Times", 2 febbraio 1998.

9. CHE COSA DOBBIAMO GLI UNI AGLI ALTRI: I DILEMMI DELLA LEALTA'

¹ In Elazar Barkan, *The Guilt of Nations*, W.W. Norton, New York 2000, troviamo una panoramica soddisfacente dei risarcimenti e delle scuse che sono seguiti alla seconda guerra mondiale; sulle riparazioni riguardanti Israele e gli ebrei, si veda alle pp. 3-29. Cfr. anche Howard M. Sachar, *A History of Israel*, Basil Blackwell, London 1976, pp. 464-470.

² Il discorso di Konrad Adenauer al Bundestag è riportato in rete nel sito ufficiale della Conferenza sulla presentazione alla Germania della richiesta di risarcimento dei danni materiali subiti dagli ebrei; cfr. *History of the Claims Conference*: www.claimscon.org/?url=history.

³ Il discorso di Johannes Rau è citato da Karin Laub, "Associated Press", *Germany Asks Israel's Forgiveness over Holocaust*, in "The Independent", 16 febbraio 2000.

⁴ Cfr. E. Barkan, *The Guilt of Nations*, cit., pp. 46-64. Si veda anche Hiroko Tabuchi, *Historians Find New Proof on Sex Slaves*, "Associated Press", 17 aprile 2007.

⁵ Cfr. E. Barkan, *The Guilt of Nations*, cit.

⁶ Norimitsu Onishi, *Call by U.S. House for Sex Slavery Apology Angers Japan's Leader*, in "The New York Times", 1° agosto 2007.

⁷ Cfr. E. Barkan, *The Guilt of Nations*, cit., pp. 245-248; *Australia Apologizes 'Without Qualification'*, intervista alla professoressa Patty O'Brien,

del Centro studi australiani e neozelandesi della Georgetown University, trasmessa dalla National Public Radio il 14 febbraio 2008.

⁸ Cfr. E. Barkan, *The Guilt of Nations*, cit.

⁹ Tim Johnston, *Australia Says "Sorry" to Aborigines for Mistreatment*, in "The New York Times", 13 febbraio 2008; Misha Schubert e Sarah Smiles, *Australia Says Sorry, "The Age"*, Melbourne, 13 febbraio 2008.

¹⁰ Cfr. E. Barkan, *The Guilt of Nations*, cit., pp. 30-45.

¹¹ Cfr. *ivi*, pp. 216-231.

¹² Cfr. *ivi*, pp. 283-293; Tamar Lewin, *Calls for Slavery Restitution Getting Louder*, in "The New York Times", 4 giugno 2001.

¹³ Sul disegno di legge proposto dal parlamentare repubblicano John Conyers per studiare il problema delle compensazioni riparatorie, si veda in rete al sito: www.conyers.house.gov/index.cfm?FuseAction=Issues.Home&Issue_id=06007167-19b9-b4b1-125c-df3de5ec97f8.

¹⁴ Walter Olson, *So Long, Slavery Reparations*, in "The Los Angeles Times", 31 ottobre 2008, A19.

¹⁵ Lo studio statistico è stato condotto da Michael Dawson e si trova in Harbour Fraser Hodder, *The Price of Slavery*, in "The Harvard Magazine", maggio-giugno 2003, pp. 12-13; si veda anche Alfred L. Brophy, *The Cultural War over Reparations for Slavery*, in "The DePaul Law Review", 53 (primavera 2004), pp. 1201-1211.

¹⁶ Wendy Koch, *Virginia First State to Express 'Regret' over Slavery*, in "USA Today", 26 febbraio 2007, p. 5A. Sugli abitanti della Virginia e degli altri stati che possedevano degli schiavi, si veda in rete Christine Vestal, *States Lead Slavery Apology Movement*, "Stateline.org", 4 aprile 2008, al sito: www.stateline.org/live/details/story?contentId=298236.

¹⁷ Cfr. in rete C. Vestal, *States Lead Slavery Apology Movement*, cit.; si veda anche *Apologies for Slavery*, in "State Legislatures", giugno 2008, p. 6.

¹⁸ Darryl Fears, *House Issues an Apology for Slavery*, in "The Washington Post", 30 luglio 2008, p. A3; si veda anche: *House Resolution 194: Apologizing for the Enslavement and Racial Segregation of African-Americans*, in "Congressional Record House" 154, n. 127 (29 luglio 2008), pp. 7224-7227.

¹⁹ Una penetrante analisi di questo tema si trova in David Miller, *National Responsibility and Global Justice*, Oxford University Press, New York 2008, pp. 135-162.

²⁰ Gay Alcorn, *The Business of Saying Sorry*, in "The Sydney Morning Herald", 20 giugno 2001, p. 17.

²¹ La dichiarazione di Henry Hyde è riportata da Kevin Merida, *Did Freedom Alone Pay a Nation's Debt?*, in "The Washington Post", 23 novembre 1999.

²² L'opinione di Walter E. Williams è riportata da T. Lewin, *Calls for Slavery Restitution Getting Louder*, cit.

²³ Tom Hester, Jr., *New Jersey Weighs Apology for Slavery*, in "The Boston Globe", 2 gennaio 2008.

²⁴ Darryl Fears, *Slavery Apology: A Sincere Step or Mere Politics?*, in "The Washington Post", 2 agosto 2008.

²⁵ John Locke, *Saggio sul governo civile* (1690), trad. it., introduzione e note di Alfredo Sabetti, Edizioni Glauco, Napoli 1960, 2ª ediz., p. 83.

²⁶ Aristotele, *Politica*, trad. di Renato Laurenti, Libro VII [1323a], in *Opere*, Laterza, Roma-Bari 1983, vol. IX, p. 221.

²⁷ Immanuel Kant, *Critica della ragion pura* (1788), trad. ingl. di Lewis White Beck, Library of Liberal Arts, Indianapolis 1956, pp. 66-67.

²⁸ John Rawls, *Una teoria della giustizia*, cura e revisione di Sebastiano Maffettone, trad. it. di Ugo Santini, Feltrinelli, Milano 1982, par. 33.

²⁹ Cfr. *ivi*, par. 84.

³⁰ Cfr. *ivi*, par. 85.

³¹ Cfr. *ivi*, par. 84.

³² Un approfondimento di questo punto si trova in Michael J. Sandel, *Democracy's Discontent*, Harvard University Press, Cambridge (Mass., USA) 1996, pp. 280-284; si veda anche James Holt, *The New Deal and the American Anti-Statist Tradition*, in John Braeman, Robert H. Bremner, David Brody (a cura di), *The New Deal: The National Level*, Ohio State University Press, Columbus 1975, pp. 27-49.

³³ Cfr. Franklin D. Roosevelt, *Message to Congress on the State of the Union*, 11 gennaio 1944, in *Public Papers and Addresses*, vol. 13, pp. 40-42.

³⁴ Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, New York 1974, p. 33.

³⁵ Barry Goldwater, *The Conscience of a Conservative* (1960), Regnery, Gateway edition, Washington 1990, pp. 52-53, 66-68.

³⁶ Alasdair MacIntyre, *Dopo la virtù*, Feltrinelli, Milano 1988.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Cfr. J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit.

⁴⁴ Cfr. *ibidem*.

⁴⁵ Cfr. *Airlift to Israel Is Reported Taking Thousands of Jews from Ethiopia*, in "The New York Times", 11 dicembre 1984; Hunter R. Clark, *Israel an Airlift to the Promised Land*, in "Time", 14 gennaio 1985.

⁴⁶ La dichiarazione di Peres è citata da Anastasia Toufexis, *Israel Stormy Skies for a Refugee Airlift*, in "Time", 21 gennaio 1985.

⁴⁷ Stephen Spector, *Operation Solomon: The Daring Rescue of the Ethiopian Jews*, Oxford University Press, New York 2005. Si veda anche, in rete, il sito dell'Associazione israeliana per gli ebrei etiopi (*Israel Association for Ethiopian Jews*): www.iaej.org.il/pages/history.htm.

⁴⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Discorso sull'economia politica*, trad. it. di Celestino E. Spada, pref. di Umberto Cerroni, Laterza, Bari 1972, 3a ediz., pp. 49-50.

⁴⁹ *Ivi*, p. 51.

⁵⁰ John Burnett, *A New Way to Patrol the Texas Border: Virtually*, in *All Things Considered*, una rubrica della National Public Radio, 23 febbraio 2009; una registrazione della trasmissione si trova al sito: www.npr.org/templates/story/story.php?storyId=101050132.

⁵¹ Michael Walzer, *Sfere di giustizia*, trad. it. di Gianni Rigamonti, Feltrinelli editore, Milano 1987; Laterza, Roma-Bari 2008 [Basic Books, New York 1983, p. 62].

⁵² Per una riflessione attenta a favore dell'apertura delle frontiere, si veda Joseph H. Carens, *Aliens and Citizens: The Case for Open Borders*, in "The Review of Politics", 49 (primavera 1987).

⁵³ Cfr. M. Walzer, *Sfere di giustizia*, cit., pp. 37-38.

⁵⁴ Cfr. Byron Dorgan, *Spend Money on U.S. Goods*, in "USA Today", 2 febbraio 2009, p. 14A.

⁵⁵ Cfr. Douglas A. Irwin, *If We Buy American, No One Else Will*, in "The New York Times", 1° febbraio 2009; Anthony Faiola, "Buy American" Rider Sparks Trade Debate, in "The Washington Post", 29 gennaio 2009.

⁵⁶ Cfr. Michael Mandel, *Can Obama Keep New Jobs at Home?*, in "Business Week", 25 novembre 2008.

⁵⁷ Le parole di Lee sono riportate in Douglas Southall Freeman, *R.E. Lee*, Charles Scribner's Sons, New York 1934, pp. 443, 421. Si veda anche Morton Grodzins, *The Loyal and the Disloyal*, University of Chicago Press, Chicago 1965, pp. 142-143.

⁵⁸ Nel presente paragrafo e in quello che segue mi rifaccio a M. Sandel, *Democracy's Discontent*, pp. 15-16.

⁵⁹ Si veda Dick Lehr, *Bulger Brothers Find Their Worlds Colliding*, in "The Boston Globe", 4 dicembre 2002, p. B1; Eileen McNamara, *Disloyalty to the Dead*, in "The Boston Globe", 4 dicembre 2002; in rete, al sito: www.fbi.gov/wanted/topten/fugitives/bulger.htm.

⁶⁰ Scot Lehigh, *Bulger Chose the Code of the Street*, in "The Boston Globe", 4 dicembre 2002, p. A19.

⁶¹ Nicolas Zamiska, *In South Boston, Belief and Sympathy*, in "The Boston Globe", 20 giugno 2003, p. A22.

⁶² Cfr. S. Lehigh, *Bulger Chose the Code of the Street*, cit.

⁶³ Shelley Murphy, *No U.S. Charges Against Bulger*, in "The Boston Globe", 4 aprile 2007, p. A1.

⁶⁴ David Johnston, Janny Scott, *Prisoner of Rage: The Tortured Genius of Theodore Kaczynski*, in "The New York Times", 26 maggio 1996.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ David Johnston, *Judge Sentences Confessed Bomber to Four Life Terms*, in "The New York Times", 5 maggio 1998.

⁶⁷ William Glaberson, *In Book, Unabomber Pleads His Case*, in "The New York Times", 1° marzo 1999.

⁶⁸ William Glaberson, *The Death Penalty as a Personal Thing*, in "The New York Times", 18 ottobre 2004.

⁶⁹ Matthew Purdy, *Crime, Punishment and the Brothers K.*, in "The New York Times", 5 agosto 2001.

⁷⁰ Cfr. D. Johnston, J. Scott, *Prisoner of Rage: The Tortured Genius of Theodore Kaczynski*, cit.

10. LA GIUSTIZIA E IL BENE COMUNE

¹ Theodore H. White, *The Making of the President 1960*, Atheneum Publishers, New York 1961, pp. 295-298.

² Discorso tenuto dal senatore John F. Kennedy di fronte alla *Greater Houston Ministerial Association* [Associazione presbiteriale del territorio di Houston], a Houston (Texas), il 12 settembre del 1960; il testo originale si trova in rete al sito: www.jfklibrary.org/Historical+Resources/Archi

ves/Reference+Desk/Speeches/JFK/JFK+Pre-Pres/1960/Address+of+Senator+John+F.+Kennedy+to+the+Greater+Houston+Ministerial+Association.htm.

³ Cfr. T.H. White, *The Making of the President 1960*, cit., p. 298.

⁴ Il testo originale del discorso, tenuto da Barack Obama a Washington il 28 giugno 2006 (*Call to Renewal Keynote Address*), si può consultare in rete al sito: www.barackobama.com/2006/06/28/call_to_renewal_keynote_address.php.

⁵ *Ibidem.*

⁶ *Ibidem.*

⁷ *Ibidem.*

⁸ *Ibidem.*

⁹ Un approfondimento di questo tema si trova in Michael J. Sandel, *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1996, pp. 278-285.

¹⁰ John Rawls, *Una teoria della giustizia*, cura e revisione di Sebastiano Maffettone, trad. it. di Ugo Santini, Feltrinelli, Milano 1982.

¹¹ Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, 1981, trad. it. cit.; Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 1982, trad. it. cit.; Michael Walzer, *Spheres of Justice*, 1983, trad. it. cit.; Charles Taylor, "The Nature and Scope of Distributive Justice", in Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences, Philosophical Papers*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, vol. II, p. 289.

¹² John Rawls, *Liberalismo politico*, trad. it. di Gianni Rigamonti, Edizioni di Comunità, Milano 1994, p. 43.

¹³ *Ivi*, pp. 42-46.

¹⁴ *Ivi*, p. 65.

¹⁵ *Ivi*, pp. 8, 15.

¹⁶ *Ivi*, p. 185.

¹⁷ *Ivi*, p. 214.

¹⁸ *Ivi*, p. 201.

¹⁹ L'espressione è ripresa dal titolo dell'opera di Richard John Neuhaus, *The Naked Public Square*, William B. Eerdmans, Grand Rapids (Mich.) 1984.

²⁰ Cfr. Michael J. Sandel, *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2005, pp. 2-3.

²¹ Cfr. in rete il testo originale del discorso di Obama, al sito citato: www.barackobama.com/2006/06/28/call_to_renewal_keynote_address.php.

²² Mi sono occupato della questione circa lo statuto etico dell'embrione in Michael J. Sandel, *The Case Against Perfection*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2007, pp. 102-128.

²³ Anche il Connecticut (2008) e l'Iowa (2009) hanno riconosciuto il matrimonio tra persone dello stesso sesso in seguito a sentenze emesse dalle rispettive Corti supreme.

²⁴ Cfr. Tamara Metz, "Why We Should Dismantle Marriage", in Mary Lyndon Shanley, *Just Marriage*, Oxford University Press, New York 2004, pp. 99-108.

²⁵ Michael Kinsley, *Abolish Marriage*, in "The Washington Post", 3 luglio 2003, p. A23.

²⁶ *Ibidem.*

²⁷ *Ibidem.*

²⁸ Cfr. gli atti processuali, nell'archivio della Corte suprema del Massachusetts: *Hillary Goodridge vs. Department of Public Health*, Supreme Judicial Court of Massachusetts, 440 Mass., p. 309 (2003).

²⁹ Cfr. gli atti della causa *Hillary Goodridge vs. Department of Public Health*, cit., p. 312. La frase citata nella sentenza ("Il nostro dovere è definire la libertà di tutti, non imporre il nostro proprio codice morale") è ripresa dagli atti di *Lawrence vs. Texas*, 539 U.S., p. 558 (2003), la sentenza emessa dalla Corte suprema degli Stati Uniti per abolire una legge del Texas che vietava le pratiche omosessuali; a sua volta, la sentenza *Lawrence* aveva ripreso la stessa frase da una precedente sentenza della Corte suprema degli Stati Uniti relativa al diritto di abortire: *Planned Parenthood vs. Casey*, 505 U.S., p. 833 (1992).

³⁰ Cfr. *Hillary Goodridge vs. Department of Public Health*, cit.

³¹ *Ivi*, p. 329.

³² *Ivi*, p. 320.

³³ *Ivi*, p. 313.

³⁴ *Ivi*, p. 342.

³⁵ *Ivi*, p. 321.

³⁶ *Ivi*, p. 322.

³⁷ *Ivi*, p. 331.

³⁸ *Ivi*, p. 333.

³⁹ Robert F. Kennedy, *Remarks at the University of Kansas*, 18 marzo 1968; il testo originale del discorso si trova in rete, nel sito: www.jfklibrary.org/Historical+Resources/Archives/Reference+Desk/Speeches/RFK/RFKSpeech68Mar18UKansas.htm.

⁴⁰ Cfr. R.F. Kennedy, *Remarks at the University of Kansas*, cit.

⁴¹ Barack Obama, *A New Era of Service*, University of Colorado, Colorado Springs, 2 luglio 2008, in "The Rocky Mountain News", 2 luglio 2008.

⁴² Cfr. in rete, *The Becker-Posner Blog*; Gary Becker, *Sell the Right to Immigrate*, 21 febbraio 2005, nel sito: www.becker-posner-blog.com/archives/2005/02/sell_the_right.html.

⁴³ Cfr. Robert B. Reich, *The Work of Nations*, A. Knopf, New York 1991, pp. 249-315.

Ringraziamenti

Questo libro è nato come un corso di lezioni. Per quasi trent'anni ho avuto il privilegio di insegnare filosofia politica ai laureandi di Harvard, e spesso in quegli anni il mio corso era intitolato *Giustizia*. Sono lezioni in cui gli studenti entrano in contatto con alcuni grandi testi filosofici sulla giustizia, e in cui si affrontano anche temi controversi in materia di leggi e politica, tali da suscitare questioni filosofiche.

La filosofia politica è una disciplina la cui materia è controversa, e una parte del divertimento che si ricava da questo corso deriva dal fatto che gli studenti entrano in polemica: con i filosofi, tra loro stessi, con me. Perciò vorrei, prima di tutto, segnalare qui il mio apprezzamento verso le migliaia di laureandi che nel corso degli anni mi hanno accompagnato in questo viaggio; nello spirito di questo libro si riflette, mi auguro, il loro vivace interesse per le questioni della giustizia. Sono anche grato agli studenti dei corsi post laurea e di specializzazione in materie giuridiche – parecchie centinaia – che mi hanno assistito nello svolgere le lezioni; le loro penetranti domande durante le riunioni settimanali di preparazione del corso sono servite non solo a tenermi sulla corda, ma mi hanno anche aiutato ad approfondire la mia comprensione degli argomenti filosofici che insieme presentavamo ai nostri studenti.

Scrivere un libro è cosa ben diversa dal tenere una serie di lezioni, per quanto l'argomento possa essere affine; perciò, sotto molti aspetti per scrivere questo libro sono dovuto ripartire da zero. Per il sostegno ricevuto durante la stesura sono riconoscente al laboratorio di ricerca estivo della Law School di Harvard; inoltre sono debitore al Carnegie Scholars Program, il programma di iniziative culturali finanziato dalla Carnegie Corporation di New York, che ha contribuito al mio studio sui limiti etici dei mercati.

Sono particolarmente riconoscente a Vartan Gregorian, Patricia Rosenfeld e Heather McKay, per avermi dimostrato tanta gentilezza, pazienza e collaborazione; le parti di questo libro dove si tratta dei mercati e dell'etica contengono i primi elementi di un progetto per il quale sono ancora in debito verso di loro.

Ho potuto godere dell'assistenza di una splendida squadra editoriale da Farrar, Straus e Giroux. È stato un piacere, dall'inizio alla fine, lavorare con Jonathan Galassi, Paul Elie, Jeff Seroy, Laurel Cook, così come lo è stato collaborare con la mia agente letteraria, Esther Newberg. L'amore per i libri, e per la produzione dei libri, si ritrova in tutto quello che fanno, e facilita la vita di un autore; sono profondamente grato per l'aiuto che mi hanno offerto.

I miei figli, Adam e Aaron, sono stati coinvolti nelle discussioni sulla giustizia che nascevano attorno alla tavola da pranzo, praticamente fin da quando hanno imparato a tenere in mano un cucchiaino. La loro serietà morale, l'intelligenza brillante, la passione, hanno rappresentato una sfida, un motivo di arricchimento, una gioia per chiunque fosse presente. Quando siamo in dubbio, tutti ci rivolgiamo a Kiku, la nostra pietra di paragone etica e spirituale, la compagna della mia anima. Con amore, dedico a lei questo libro.

Indice dei nomi

- Adenauer Konrad, 234, 314
 Alcorn Gay, 315
 Ali Lorraine, 309
 Allegretto Sylvia, 306
 Allen Woody, 185, 312
 Alvarez Lisette, 302
 Anderson Elizabeth, 113-115, 309
 Andrews Edmund L., 303
 Aristotele, 16, 19, 38, 39, 115, 123, 158, 207-233, 242-243, 244, 245, 250, 273, 285, 289, 313-314, 316
 Arthur Chester A., 91
 Ashenfelter Orley, 305
 Atiyah Patrick S., 311
- Bacevich Andrew, 307
 Baker Peter, 303
 Bakke Allan, 189, 193, 197, 312, 313
 Bale Karen, 306
 Barkan Elazar, 314, 315
 Barnes Julian E., 308
 Bendavid Naftali, 303
 Bender Bryan, 308
 Benny Jack, 221, 222
 Bentham Jeremy, 43-46, 48, 50, 51, 52, 54, 59-60, 61, 63-64, 65, 67, 68, 114, 122, 125, 158, 304, 305, 306
 Bernstein Jared, 306
 Berstein Richard, 312
 Bianchi di Lavagna Malagodi Marcella, 306
 Boswell James, 167
- Boudreau Tyler E., 18-19, 302
 Bowring John, 304
 Braeman John, 316
 Brandes Bernd-Jürgen, 87
 Bremner Robert H., 316
 Brody David, 316
 Bronner Ethan, 312
 Brooks Edmund, 40-41
 Brophy Alfred L., 315
 Brown Sherrod, 22, 303
 Bryan William Jennings, 277
 Buffett Warren, 69
 Bulger James (Whitey), 268-269
 Bulger William, 268-269, 271
 Burnett John, 316
 Burns Ken, 307
 Bush George W., 20, 106, 296
- Cahalan Susannah, 309
 Calmes Jackie, 303 06,
 Carens Joseph H., 317
 Carnegie Andrew, 91, 92, 94, 1
 Carson Johnny, 222 .., 276-
 Carvajal Doreen, 308 96, 297,
 Cassano Joseph, 303
 Cerroni Umberto, 316
 Chamberlain Wilt, 75-76
 Cheney Richard, 48
 Clark Hunter R., 316 97
 Cleveland Grover, 91
 Clinton Bill, 100n, 141, 82
 Cohen William D., J
 Constant Benjami
 Conyers John, 23306

Craig Gregory, 154-155
 Crist Charley, 10-12, 13, 14, 302
 Cuomo Andrew, 21
 D'Amico Savino, 318
 Davey Monica, 306
 Dawson Michael, 315
 Day Dorothy, 277
 DeSantis Jake, 303
 Di Pietro Stefania, 304
 Dodia Suman, 118-119
 Dolnik Sam, 309
 Dorgan Byron, 262, 317
 Dorgan Byron, 317
 Douglass Frederick, 277
 Dowie Mark, 305
 Dudley Thomas, 40-42, 304
 Dworkin Ronald, 195-196, 199,
 202, 205, 312
 Eckholm Erik, 302
 Ellington James W., 311
 Fainaru Steve, 308
 Fairclough Gordon, 304, 305
 Falwell Jerry, 281
 Fears Darryl, 315
 Federico Guglielmo II, 153-154
 Ferran Giampolo, 306
 Foot Philippa, 304
 Francis David R., 304
 Frank Anna, 152
 Fraser Hodder Harbour, 315
 Freeman Douglas Southall, 317
 Fried Charles, 311
 Friedman Milton, 73-74, 186-187,
 306, 312
 Friedman Rose, 186, 312
 Garin Maria, 308
 Gates Bill, 69, 70, 80, 88, 162, 173,
 180
 Geary James W., 307
 Gentleman Amelia, 309
 Gesù Cristo, 276
 Giuliani Rudolph, 168
 Glaberson William, 317
 Goldwater Barry, 247, 316
 Goodman Ellen, 305
 Goodridge Hillary, 288, 319
 Goodridge Judith, 288

Gorin Arielle, 308
 Grassley Charles, 24, 25, 303
 Greenberg Duncan, 306
 Greenstone Michael, 305
 Gregor Mary, 310
 Griffey Junior Ken, 165
 Grodzins Morton, 317
 Grutter Barbara, 197, 312
 Hahn Robert, 305
 Hall Kenji, 304
 Harding Luke, 306
 Harrison Ross, 305
 Hayek Friedrich von, 72, 306
 Hemingway Mark, 308
 Herring Hubert B., 310
 Hester Tom Jr., 315
 Hiroko Tabuchi, 314
 Hitt Greg, 303
 Hobbes Thomas, 136
 Holt James, 316
 Honan William A., 313
 Hopwood Cheryl, 188-189, 192,
 193, 195, 197, 199, 202, 205, 312
 Hosenball Mach, 308
 Howard John, 236, 238, 265
 Hulse Carl, 303
 Hume David, 122, 136, 167-168,
 311, 312
 Hyde Henry, 238, 251, 265, 315
 Infield Louis, 310
 Inglis Boris, 154-155
 Irwin Douglas A., 317
 Jacoby Jeff, 11, 14, 302
 Jarvis Thomson Judith, 304
 Johnson Lyndon, 175n
 Johnston David, 317
 Johnston Tim, 315
 Jones Jeffrey M., 307
 Jordan Michael, 76-78, 80-82, 88,
 173, 179, 180, 181
 Judge Judy, 184
 Kaczynski David, 269-271
 Kaczynski Ted (Unabomber), 269-
 270
 Kalita S. Mitra, 302
 Kane Paul, 303
 Kant Immanuel, 16, 39, 99, 115,

120-159, 160, 195, 206, 225, 241-
 245, 252, 257, 272, 273, 310-311,
 316
 Kelly Raina, 309
 Kennedy David M., 101-102, 307,
 308
 Kennedy John F., 275-277, 279,
 280-281, 318
 Kennedy Robert F., 294-295, 319
 Kennickell Arthur B., 306
 Kerry John, 281
 Kevorkian Jack, 85-86
 Kiely Kathy, 308
 King Martin Luther, 29, 190, 277, 280
 Kinsley Michael, 286, 287, 289,
 318
 Kite Tom, 232, 314
 Koch Wendy, 315
 Korsgaard Christine M., 310
 Laden Osama bin, 33
 Landler Mark, 306
 Laslett Peter, 311
 Laub Karin, 314
 Laurenti Renato, 313, 316
 Le Guin Ursula K. 50, 304
 Lecaldano Eugenio, 304, 305
 Lee Myers Steve, 311
 Lee Robert E., 266-267, 317
 Lehigh Scot, 317
 Lehr Dick, 317
 Lelyveld Joseph, 305
 Letterman David, 184
 Lewin Tamar, 315
 Lewinsky Monica, 154, 155
 Liddy Edward M., 303
 Lincoln Abraham, 90, 219, 265,
 266, 277
 Locke John, 121-122, 159, 160,
 167, 241, 311, 316
 Lowell Laurence A., 198, 313
 Luttrell Marcus, 33-36, 304
 MacIntyre Alasdair, 249-251, 311,
 316, 318
 Madonna, 63
 Maffettone Sebastiano, 306, 311,
 316, 318
 Mandel Michael, 317
 Marshall Margaret, 288-292
 Martin Casey, 228-232

Martin Judith (Miss Manners),
 221, 222, 313
 McCarty Michael, 302
 McClelland George B., 90
 McNamara Eileen, 317
 McPherson James M., 307
 Meiwes Armin, 87-88
 Merida Kelvin, 315
 Metz Tamara, 318
 Michel Lawrence, 306
 Mill James, 59
 Mill John Stuart, 39, 59-68, 128,
 139, 158, 305
 Miller David, 315
 Miller Matthew, 306
 Miller T. Christian, 308
 Milne Alan Alexander, 213, 313
 Mistretta Enrico, 305
 Moore Molly, 308
 Morgan John Pierpont, 91
 Morley Jefferson, 313
 Moskos Charles, 308
 Mossner Ernest Campbell, 311
 Mozart Amadeus, 63
 Muirhead Russell, 314
 Murphy Eddie, 222
 Murphy Shelley, 317
 Murray Shalagh, 303
 Neuhaus Richard John, 318
 Ng Serena, 303
 Nicklaus Jack, 229
 Nisbet H.B., 310, 311
 Nixon Richard, 92
 Norimitsu Onishi, 314
 North Jones Allison, 302
 Nozick Robert, 74-78, 84, 247, 306,
 316
 Obama Barack, 22, 24, 262, 276-
 277, 280, 281, 282, 295, 296, 297,
 298, 303, 318, 319
 O'Brien Patty, 314
 Olson Walter, 315
 Painter Theophilus, 197
 Palmer Arnold, 229
 Parker Richard, 40-41, 82
 Paterson Tony, 306
 Paul Ron, 94, 307
 Pavetto Renato, 306

Peres Shimon, 256, 316
 Pericle, 218, 219
 Perlman Itzhak, 213
 Peters Ralph, 309
 Phillips Kate, 303
 Pince Erik, 105, 308
 Platone, 38, 63, 65, 213
 Plebe Armando, 313
 Pleven Liam, 303
 Powell Lewis, 312
 Pressley Sue Anne, 313
 Preston Julia, 308
 Prial Frank J., 313
 Purdy Matthew, 317

Rambelli Roberta, 304
 Rangel Charles, 98, 308
 Rau Johannes, 234, 314
 Rawls John, 16, 39, 99, 113, 159,
 160-187, 195, 197, 201, 202, 206,
 225, 228, 241-245, 248, 251-252,
 272, 273, 278, 279-280, 299, 311-
 312, 316, 318
 Reagan Ronald, 72, 186, 236, 281
 Reddy Sudeep, 303
 Reich Robert B., 319
 Reiss Hans, 310, 311
 Rembrandt Harmenszoon van
 Rijn, 64, 67
 Ricossa Sergio, 306
 Rigamonti Gianni, 316, 318
 Risen James, 309
 Roberts John, 184
 Robertson Pat, 281
 Robinson Patrick, 304
 Ron Paul, 307
 Roosevelt Franklin Delano, 91,
 246, 316
 Roosevelt Theodore, 91
 Roth-Douquet Kathy, 307
 Rousseau Jean-Jacques, 102-103,
 257, 308, 316
 Rowlandson Thomas, 150
 Rudd Kevin, 236

Sabetti Alfredo, 315
 Sachar Howard M., 314
 Salomon Deborah, 303
 Santini Ugo, 311, 316, 318
 Saporito Bill, 303
 Scalia Antonin, 230-231, 314

Schwartz Alan, 303
 Scott Janny, 317
 Schubert Misha, 315
 Seelye Katharine Q., 305
 Shakespeare William, 66, 211
 Shanley Mary Lyndon, 318
 Sharlot Michael, 188, 312
 Shinzo Abe, 235
 Shnayerson Michael, 303, 304
 Simpson Brian A.W., 304
 Singer Peter W., 308, 309
 Skrzycki Cindy, 305
 Smartt Callie, 207-210, 313
 Smiles Sarah, 315
 Socrate, 38, 67
 Sorkow Harvey R., 109-110
 Sowell Thomas, 10-11, 302
 Spada Celestino E., 316
 Spagnol Luigi, 313
 Spar Deborah, 116-117, 309
 Spector Stephen, 316
 Spiegel Peter, 308
 Stanczyk Lucas, 310
 Steinbrenner George, 69
 Stephens Edwin, 40-42, 304
 Stern Elizabeth, 107-108, 110
 Stern Melissa (Baby M), 109-113,
 116, 118, 309
 Stern William, 107-108, 109, 110
 Stevens John Paul, 230, 314
 Story Louise, 303
 Sweatt Heman Marion, 197

Taylor Charles, 318
 Taylor Harriet, 60
 Thatcher Margaret, 72
 Thomas Evan, 308
 Thompson Ginger, 309
 Thorndike Edward, 57-58, 305
 Tierney John, 305
 Toufexis Anastasia, 316
 Treaster Joseph B., 302

Venturi Ken, 229
 Vestal Christine, 315
 Viscusi W. Kip, 305
 Vonnegut Kurt, 176-177, 312

Walker Sam, 312
 Walsh Elsa, 305
 Walsten Scott, 305

Walzer Michael, 260, 261, 316, 318
 Washington George, 17n.
 Weiser Benjamin, 305
 Weisman Jonathan, 303
 White Beck Lewis, 316
 White Theodore H., 276, 318
 Whitehead Mary Beth, 107-112, 116
 Wilentz Robert, 110-111, 113

Williams Bernard, 314
 Williams Robin, 222
 Williams Walsh Mary, 303
 Williams Walter E., 238, 315
 Winfrey Ophra, 69, 70
 Wolff Edward N., 306

Zamiska Nicolas, 317

Indice

- 9 1. Fare quel che è giusto
- 12 Il benessere, la libertà e la virtù
- 17 Quali ferite valgono una Purple Heart?
- 19 Lo scandalo per i "salvataggi" a Wall Street
- 27 Tre modi di concepire la giustizia
- 30 Il tram fuori controllo
- 33 I caprai afghani
- 36 Dilemmi morali
- 40 2. Il principio della massima felicità: l'utilitarismo
- 43 L'utilitarismo di Jeremy Bentham
Radunare i mendicanti, 45
- 46 Obiezione n. 1: i diritti individuali
Gettare i cristiani in pasto ai leoni, 46; *La tortura può mai essere giustificata?*, 47; *La città della felicità*, 50
- 51 Obiezione n. 2: una moneta corrente in cui esprimere tutti i valori
I benefici del cancro polmonare, 51; *L'esplosione dei serbatoi del carburante*, 53; *Sconto per la terza età*, 55; *Dolore a pagamento*, 57; *Le ragazze del St. Anne*, 58
- 59 John Stuart Mill
La tesi a favore della libertà, 60; *I piaceri superiori*, 63; *Shakespeare contro I Simpson*, 66
- 69 3. Abbiamo la proprietà di noi stessi? Il libertarismo
- 71 Lo stato minimo
- 74 La filosofia del libero mercato
- 76 I soldi di Michael Jordan
- 78 Siamo proprietari di noi stessi?

Obiezione n. 1: paragonate con il lavoro forzato, le tasse non sono un male così grave, 79; Obiezione n. 2: i poveri hanno bisogno di quel denaro più di quanto ne abbiate voi, 80; Obiezione n. 3: Michael Jordan non gioca da solo, e quindi deve qualcosa a coloro che contribuiscono al suo successo, 80; Obiezione n. 4: non è esatto che Jordan sia tassato senza il suo consenso; in quanto cittadino di una democrazia, può far sentire la sua voce quando si tratta di formulare la legislazione fiscale a cui è sottoposto, 81; Obiezione n. 5: Jordan è fortunato, 81; Vendere i reni, 83; Il suicidio assistito, 85; Il cannibalismo consensuale, 87

- 89 4. Manodopera salariata: i mercati e la morale
 90 Qual è la scelta giusta: l'esercito di leva o quello a pagamento?
 94 Le ragioni a favore dell'esercito di volontari
Obiezione n. 1: equità e libertà, 96; Obiezione n. 2: le virtù civili e il bene comune, 99
 107 Gravidanza a pagamento
 111 I contratti di gravidanza surrogata e la giustizia
Obiezione n. 1: il vizio del consenso, 112; Obiezione n. 2: lo svilimento e i beni superiori, 113
 116 Gravidanza in affitto
 120 5. Quel che conta è l'intenzione: Immanuel Kant
 121 La tesi di Kant a favore dei diritti
 123 Il problema della massima felicità
 125 Che cos'è la libertà?
 127 Le persone e le cose
 128 Che cosa è morale? Cercate il movente
Il bottegaio calcolatore e il Better Business Bureau, 129; Rimanere in vita, 131; Il misantropo morale, 132; L'eroe del concorso di ortografia, 133
 134 Qual è il principio supremo dell'etica?
 137 Imperativi categorici contro imperativi ipotetici
Imperativo categorico I: dai alla tua massima un valore universale, 138; Imperativo categorico II: trattare le persone come fini, 140
 142 Moralità e libertà
 143 Domande da fare a Kant
 148 Sesso, bugie e politica
Gli argomenti di Kant contro i rapporti sessuali occasionali, 148; È male mentire a un assassino?, 151; Kant si sarebbe pronunciato a favore di Bill Clinton?, 153; Kant e la giustizia, 158
 160 6. Il problema dell'equità: John Rawls
 162 I limiti etici dei contratti

- 165 Quando il consenso non è sufficiente: le figurine del baseball e il gabinetto che perde
 167 Quando il consenso non è essenziale: la casa di Hume e i lavavetri
 168 Vantaggio o consenso? L'autofficina mobile di Sam
 170 Immaginare il contratto perfetto
 172 Due principi di giustizia
 174 L'argomento dell'arbitrarietà etica
 176 Un incubo egualitario
Obiezione n. 1: gli incentivi, 179; Obiezione n. 2: l'impegno, 180
 182 Respingere il merito morale
 186 La vita è ingiusta?
 188 7. Pro e contro la discriminazione positiva
 190 Correggere il difetto di imparzialità nelle prove di esame
 191 Compensare i torti del passato
 192 Promuovere la molteplicità
 194 La *racial preference* è una violazione dei diritti?
 197 Segregazione razziale e antisemitismo
 199 Discriminazione positiva per i bianchi?
 201 È possibile scindere la giustizia dal merito morale?
 204 Perché non mettere all'asta le ammissioni al college?
 207 8. Chi merita che cosa? Aristotele
 210 Giustizia, *telos*, onore
 211 La discriminazione giusta: distribuire i flauti
 212 Il pensiero teleologico: i campi da tennis e Winnie Pooh
 214 Qual è il *telos* di una università?
 216 Qual è lo scopo della politica?
 219 Si può essere un buon cittadino se non si prende parte alla vita politica?
 221 Quel che l'etica può imparare da Jack Benny e da Miss Manners
 224 La politica e la vita buona
Come Aristotele difende la schiavitù, 224
 228 Il carrello da golf di Casey Martin
 234 9. Che cosa dobbiamo gli uni agli altri: i dilemmi della lealtà
 234 Scuse e riparazioni
 238 È giusto che tocchi a noi espiare le colpe dei nostri predecessori?

- 39 Individualismo etico
- 42 È giusto che nelle questioni etiche il governo rimanga neutrale?
- 45 Che cos'è la libertà?
- 48 Le esigenze del vincolo comunitario
- 49 Esseri narranti
- 51 Obblighi che vanno oltre il consenso
- 53 La solidarietà e l'appartenenza
Obblighi familiari, 254; *La Resistenza francese*, 255; *Il salvataggio degli ebrei etiopi*, 256
- 57 Il patriottismo è una virtù?
Le pattuglie di confine, 259; *È scorretto lo slogan che invita a "comprare prodotti USA"?*, 261
- 63 La solidarietà è un pregiudizio a favore dei "nostri"?
- 65 La lealtà può prevalere sui principi dell'etica universale?
Robert E. Lee, 266; *Il "custode di mio fratello" I: i fratelli Bulger*, 268; *Il "custode di mio fratello" II: gli attentati di Unabomber*, 269
- 71 La giustizia e la vita buona
- 75 10. La giustizia e il bene comune
- 78 L'aspirazione alla neutralità
- 82 Le controversie sull'aborto e sulle cellule staminali
- 84 Il matrimonio fra persone dello stesso sesso
- 92 La giustizia e la vita buona
- 94 Una politica del bene comune
La cittadinanza, il sacrificio, il servizio, 296; *I limiti etici dei mercati*, 297; *Disuguaglianza, solidarietà e virtù civile*, 298; *Una politica di impegno etico*, 300
- 802 Note
- 321 Ringraziamenti
- 323 Indice dei nomi