

Università della Terza Età del Codroipese
Sezione di Bertolo

Seminari di pratica filosofica su

Felicità e giustizia

15 ottobre – 17 dicembre 2008

Diario a cura di Giorgio Giacometti

Bertolo, 15 ottobre 2008

Primo incontro

L'incontro si svolge dalle 17.30 alle 18.30 in un'aula di via Trieste, 11, a Bertolo.

Data la natura orale e dialogica dell'attività svolta, quanto segue non deve essere letto come un verbale fedele di ciò che è accaduto durante l'incontro di pratica filosofica, quanto come il risultato di un esercizio di rimemorazione dell'estensore (che coincide col "conduttore ospite"). Omissioni e prospettive necessariamente parziali e discutibili su quanto si è detto si devono al punto di vista particolare e limitato del sottoscritto, che si scusa *a priori* delle proprie dimenticanze e del fatto di non poter valorizzare in modo omogeneo e obiettivo il contributo di tutti i partecipanti, limitandosi a riportare gli aspetti che evidentemente più l'hanno colpito, fissandosi nella memoria.

Il conduttore si presenta come filosofo, docente di liceo scientifico-tecnologico ed esperto di pratiche filosofiche (consulente filosofico di *Phronesis - Associazione Italiana per la Consulenza Filosofica*¹, di cui è anche segretario, associazione che garantisce gli utenti di un servizio di pratica filosofica, formando i suoi consulenti con un corso biennale). Ma, soprattutto, egli dichiara fin dall'inizio la sua fondamentale vocazione filosofica, risalente all'infanzia, che lo ha aiutato a superare diversi momenti difficili della sua stessa vita.

La filosofia, come la religione, ha senso solo se innerva la vita stessa. In filosofia, a differenza che in altri saperi, nessuno può dirsi più esperto di altri di quello di cui parla. Il filosofo può solo coadiuvare la riflessione comune, evocando il punto di vista di autori e correnti filosofiche del passato e mettendo, soprattutto, a disposizione le sue capacità di conduzione (maieutiche). Al contrario, l'esperienza dei partecipanti, mediamente più anziani del conduttore, dovrà essere la fonte principale a cui attingere per orientarsi sulle questioni in gioco.

Un criterio possibile del successo di un'autentica pratica filosofica è dato dal fatto che chi la conduce non solo e non tanto riesca a *insegnare* qualcosa ai convenuti, quanto piuttosto ritorni a casa avendo *imparato* qualcosa dalla conversazione comune.

Per cogliere il senso del binomio *felicità-giustizia* viene proposto il seguente caso.

Supponiamo che un giudice debba operare in zone ad alto tasso di criminalità. Supponiamo che egli e i suoi cari siano minacciati di morte da coloro su cui egli indaga. Sembrerebbe *giusto* che, nonostante tutto, il giudice continuasse a fare il proprio dovere, ma ciò quasi certamente comprometterebbe la *felicità* sua e dei suoi familiari. Ci si dovrebbe anche chiedere, d'altra parte, se sia poi così *giusto* mettere a rischio la vita di persone innocenti.

Supponiamo, invece, che il giudice abbandoni le sue indagini. Darla vinta ai criminali non sembrerebbe la cosa più *giusta*, ma forse sarebbe il solo modo di salvare la *felicità* di una famiglia. Ma potrebbe mai essere davvero felice chi fosse costretto a vivere il resto della propria vita con il *rimorso* per essere venuto meno al proprio dovere, per avere ceduto alla *paura*?

Come si vede da questo esempio, sembra, a volte, che felicità e giustizia si contrappongano; di più: che questa stessa tensione, alla fine, nuoccia a entrambe.

Certo, questo non accade sempre. Lo scorso anno, con alcuni dei partecipanti, si è ragionato sull'amicizia. Si è visto, ad esempio, che, se l'amicizia è perfetta, secondo Aristotele, quello che uno dà al proprio amico è come se lo desse a se stesso. Non essendovi, quindi, possibilità di ingratitudine, colui che dà è felice come se ricevesse e nulla di ingiusto può

¹ Cfr. www.phronesis.info.

contaminare il rapporto. Anche quando l'amicizia si fonda sull'utile o sul piacere, se entrambi gli amici ne traggono vantaggio e lo scambio è paritetico, esso può essere contraddistinto egualmente da felicità e giustizia.

Se l'esempio del giudice può sembrare un po' estremo, possiamo cercare di trovare nella vita quotidiana di tutti noi altri esempi di tensione tra felicità e giustizia.

Supponiamo che uno dei due *partners* di una coppia si innamori di un'altra persona. Supponiamo, pure, che rinunci a coltivare quest'amore, per senso del *dovere* verso l'altro *partner*. Sembra che costui o costei abbia fatto la cosa *giusta*. Ma, così facendo, non avrebbe pregiudicato la propria felicità? E sarebbe poi così *giusto*, una volta cessato l'amore, far intervenire la *menzogna*, sui reciproci sentimenti, necessaria a salvare la relazione?

L'alternativa, anche in questo caso, sarebbe quella di inseguire la propria felicità, scegliendo una strada apparentemente "immorale": lasciare il proprio compagno o la propria compagna e "fuggire" con l'altra persona. Ma si sarebbe, poi, davvero *felici*? Non ci si sentirebbe presto in colpa?

Roberto² obietta: perché parlare di immoralità? Se *l'amore* è finito, non solo rompere il legame potrebbe rendere chi lo rompe più *felice*, ma potrebbe anche trattarsi della cosa *più giusta* da fare. La prospettiva di Roberto appare *romantica*, nel senso di una concezione per la quale una relazione di coppia si fonderebbe soltanto sul *sentimento* e il sentimento giustificerebbe tutto (letteralmente: renderebbe tutto *giusto*).

L'immoralità di cui ha parlato il conduttore - viene, allora, precisato - è tale rispetto a quello che possiamo chiamare il *senso comune*, cioè il modo comune di pensare. Solo accettando questo presupposto, che si può ovviamente mettere in discussione, come fa Roberto, l'esempio è azzeccato per il nostro argomento, ossia riguarda il possibile conflitto tra giustizia e felicità.

Cornelio non è d'accordo con Roberto. Un legame tra due persone non si fonda solo sul sentimento, ma anche su un'assunzione di *responsabilità* iniziale, tale per cui ciascuno è impegnato a salvare il rapporto (Nel caso del matrimonio cattolico l'impegno iniziale vale addirittura per tutta la vita, dal momento che il matrimonio è ritenuto indissolubile, ben al di là dei sentimenti reciproci).

Naturalmente, qualora l'accordo fosse stato diverso e si fosse esplicitamente convenuto di restare assieme solo finché fosse durato il sentimento, la tesi di Roberto sarebbe inoppugnabile.

Sandra, però, osserva che abbandonare il/la proprio/a *partner* da parte del "più forte" (economicamente, in termini di età o di salute ecc.), sarebbe *ingiusto* anche al di là del fatto che si è fatto un *accordo* preciso iniziale (scritto, come nel caso del matrimonio, o anche solo orale, come nelle relazioni di fatto). Mentre Cornelio, quindi, invoca un principio di giustizia *formale*, basato un *contratto*, anche implicito, intervenuto tra due persone, Sandra sembra appellarsi implicitamente a un criterio di giustizia *sostanziale* o naturale, come quello in base al quale i più forti devono aiutare i più deboli, sia che i primi abbiano promesso di farlo, sia che no.

Francesco mette in discussione la stessa ipotesi iniziale. Secondo lui non è credibile che qualcuno, improvvisamente, si innamori di qualcun altro, al di fuori della coppia, a meno che fin dall'inizio questo qualcuno non avesse già *riserve* mentali sulla relazione. Molti - secondo Francesco - non sono abbastanza onesti: pur non essendo del tutto convinti di un rapporto, se ne "accontentano", in attesa di qualcosa di meglio.

Implicitamente Francesco ha introdotto tutta una serie di questioni di grande rilevanza: quella della *sincerità* e della *menzogna*, non solo verso gli altri, ma anche verso se stessi. Ma anche quella, connessa, della *paura*.

Se chi mente al proprio compagno per interesse è senz'altro rimproverabile, per certi aspetti potrebbe anche essere più grave la situazione di chi mentisse anche a se stesso. Se una persona, che avesse fatto questo, pentito, venisse, ad esempio, in consulenza filosofica, rimproverarlo delle sue malefatte avrebbe poco senso. Certamente, ci si dovrebbe chiedere che cosa questi (supponiamo un maschio) dovrebbe o potrebbe fare ora, per porre rimedio al danno da lui arrecato alla propria compagna, posto che, se non l'ama più o, magari, non l'ha mai amata, non si può certo chiedergli di innamorarsi di lei, "a comando". Cercare di ridurre per quel che possibile la sua infelicità sarebbe, a questo punto, il solo possibile rimedio. Ma la consulenza non potrebbe fermarsi a questo. Bisognerebbe indagare *perché* (non nel senso, psicologico, di "per quale causa", ma nel senso, filosofico, di "in vista di quale scopo") costui, se ha mentito a lei e a se stesso per anni, l'avrebbe mai fatto. Forse per *paura* di qualcosa? Della solitudine? O di che? Parole antiche come *coraggio* e *paura*, *verità* e *menzogna*, *virtù* e *vizio*, ricorrono in una pratica filosofica e non possono essere sostituite da "surrogati" tratti da saperi come psicologia e sociologia³.

Infine Alba propone un caso ancora diverso: spesso si è tentati di agire in modo ingiusto neppure per guadagnare una felicità, certa, nel presente, ma addirittura solo in vista di un'ipotetica felicità futura, *sognata*, offendendo simultaneamente la giustizia e la felicità della situazione presente.

² Nome modificato per rispetto della *privacy*.

³ Su domanda di Erminio, si chiarisce la differenza fondamentale tra una pratica filosofica e un intervento p.e. psicoterapeutico. La pratica filosofica non ha lo scopo di guarire e non saprebbe farlo, ma solo quello di *conoscere*. *Effetti* collaterali possibili possono essere terapeutici, educativi ecc., ma non può trattarsi di scopi. Inoltre psicologia e sociologia, in quanto scienze umane, sono appunto scienze, si basano su ipotesi e, nella misura del possibile, le verificano sperimentalmente (o mediante osservazioni). L'approccio filosofico è diverso. Nessuna ipotesi viene "tenuta ferma" troppo a lungo e tutte vengono, prima o poi, messe in discussione. I soli laboratori di cui il filosofo dispone sono quello della sua mente e quello del dialogo con gli altri.

Bertiolo, 22 ottobre 2008

Secondo incontro

L'incontro si svolge dalle 17.30 alle 18.30 in un'aula di via Trieste, 11, a Bertiolo.

La conversazione è anticipata da una digressione di Ada che si congratula con Roberto per la sua recente *performance* come attore in una commedia dell'assurdo. Il pretesto è propizio per introdurre lo sviluppo odierno della discussione su felicità e giustizia, ossia la questione se la "giustizia" non sia sempre solo questione di "recitazione", di *apparenza*, come dovremmo credere se accreditassimo prospettive come quelle di Machiavelli, Hobbes, Marx, Nietzsche, Freud. In realtà queste prospettive sono state anticipate dagli antichi *sofisti* contro cui la filosofia classica ateniese (Socrate, Platone, Aristotele) ha reagito.

Viene letto un passo del discorso di Trasimaco, dal I libro della *Repubblica* di Platone:

La giustizia e il giusto sono in realtà un bene altrui, cioè l'utile di chi è superiore e comanda, ma male proprio di chi ubbidisce e serve, e l'ingiustizia è il contrario, e comanda a coloro che sono proprio ingenui e giusti, e che i sudditi fanno l'utile di colui che è superiore e lo rendono felice servendolo, mentre non rendono in nessun modo felici se stessi. Bisogna considerare questo [...] che l'uomo giusto ottiene in ogni caso meno dell'ingiusto: prima di tutto nei contratti reciproci, quando si associano insieme un giusto e un ingiusto, non troverai mai che allo sciogliersi della società il giusto abbia più dell'ingiusto, ma invece di meno; poi nei rapporti con la città, quando ci siano dei contributi da pagare, il giusto parità di mezzi, paga di più, l'altro di meno [...]. Inoltre, quando essi ricoprono qualche carica, il giusto, se pur non gli capita qualche altro guaio, si trova ad aver danneggiate le cose sue perché le ha trascurate; poi non ha tratto alcun vantaggio dalla cosa pubblica perché è giusto; oltre a ciò ha per sé l'animosità dei famigliari e dei conoscenti quando non voglia favorirli in nulla contro la giustizia. All'ingiusto invece capita tutto il contrario di questo [...]. Vedi dunque [...] quanto maggior vantaggio personale gli procuri l'essere ingiusto dall'essere giusto. Potrai rendertene conto con la massima facilità se porti all'estremo l'ingiustizia, la quale rende felicissimo chi compie ingiustizia, infelicissimi invece coloro che la subiscono e non vogliono compierla. Questo estremo è la tirannide, la quale sottrae, con la frode e con la violenza, le cose altrui, divine e umane, private e pubbliche, non già parte a parte, bensì integralmente. Quando si sia sorpresi, in queste cose, a compiere un atto particolare di ingiustizia, si hanno punizioni e massimo biasimo; infatti coloro che commettono giustizia per una parte di questi misfatti sono chiamati sacrileghi, schiavisti, scassinatori, rapinatori e ladri. Quando invece uno, oltre che sottrarre i beni dei concittadini, li rende anche schiavi e come tali li usa, invece di questi turpi nomi riceve l'appellativo di felice e beato [...]. Perché coloro che biasimano l'ingiustizia la biasimano non già perché abbiano ripugnanza a commettere azioni ingiuste, ma perché hanno paura di subirle [Platone, *Repubblica*, I, 343d-344c].

Viene presentata così la dottrina di Trasimaco che vede nella giustizia solo l'*utile del più forte* (o di chi è superiore o di chi comanda). Chi commette ingiustizia, in questa prospettiva, verrebbe biasimato solo perché ci minaccia, mentre, in realtà, egli suscita la nostra invidia, dal momento che tende a realizzare la sua felicità (come tutti noi vorremmo fare) a scapito di quella degli altri. Se poi costui riuscisse a prendere il potere, diventasse un *tiranno*, non solo non lo biasimeremmo più, ma, per paura, finiremmo per lodarlo. L'ipotesi di fondo, condivisa da diversi autori più recenti e sostenuta dalla teoria di Darwin, è che in natura sia destinato a prevalere il più forte, che questo sia giusto e che i deboli debbano soccombere. La "giustizia" nel senso comune della parola sarebbe un'invenzione dei deboli per tentare di contrastare i forti (Nietzsche). A riprova di questa *antropologia* (teoria sull'uomo) piuttosto pessimistica viene presentato il mito dell'anello di Gige, dal II libro della *Repubblica*: se potessimo infilare quest'anello, capace di renderci invisibili, lo sfrutteremmo per commettere i peggiori delitti e per soddisfare i nostri piaceri.

Se dunque ci fossero due di tali anelli, e l'uno se lo ponesse al dito il giusto, l'altro l'ingiusto, non ci sarebbe, a quel che sembra, nessuno così adamantino da restar fermo alla giustizia, e reggere e astenersi e non metter mano alla roba altrui, avendo la possibilità di portar via sicuramente dal mercato quel che volesse, di entrar nelle case e unirsi carnalmente con chi volesse, di uccidere e liberar dai vincoli quelli che volesse, e far tutto il resto trovandosi tra gli uomini con potere pari agli dei. Agendo così, questi non farebbe niente di diverso dall'altro, ma ambedue tenderebbero allo stesso obiettivo. Or questo si potrebbe dire un forte indizio del fatto che nessuno è giusto di sua libera volontà ma per forza, come se la giustizia non fosse, privatamente considerata, un bene, giacché là dove ognuno crede di potere usare ingiustizia, la usa [Platone, *Repubblica*, I, 360b-c].

Serena "si ribella" a questa visione: se potesse usare l'anello, lo userebbe – dichiara – per fare del bene, invece che del male, anche di nascosto, correggendo "storture" che non si riescono a correggere "alla luce del Sole" (come una sorta di super-eroina).

Il problema, a questo punto, diventa: perché ostinarsi a fare del bene invece che del male, se, soprattutto, chi agisce secondo giustizia, in genere, ne paga le conseguenze in termini di infelicità? Tornando agli esempi fatti nell'incontro

precedente, perché il marito che tradisce la moglie non dovrebbe farlo, se è il più forte? Perché non dovrebbe anche mentire o ingannare, pur di raggiungere i suoi obiettivi?

Cornelio osserva che una prospettiva egoistica del genere esclude l'ipotesi di premi o castighi divini per il proprio agire, dunque è compatibile solo con un orizzonte non cristiano. Se abbiamo un'anima immortale e se vi sono giudici ultraterreni non basta solo *apparire* giusti per salvarsi, ma occorre anche *esserlo*, costi quello che costi. In realtà – precisa il conduttore – anche nel mondo greco la paura dei castighi divini, così come l'aspettativa di premi celesti (le Isole beate di Platone), veniva spesso invocata per motivare l'esercizio della "virtù". Il problema è che "gli dèi", sorta di "poliziotti" interiori, come suggeriva il sofista Crizia, potrebbero essere stati *inventati* dai più forti proprio per "costringere" i più deboli a obbedire loro e a non ribellarsi. Quest'idea, riferita al Dio dei Cristiani, è ripresa sostanzialmente da Marx (che concepiva la religione come "oppio del popolo") e da Nietzsche.

Possiamo, allora, come proponevano gli stoici, avere ragioni per essere giusti *etsi deus non daretur*, cioè anche se Dio non esistesse (e non fossimo premiati o puniti da lui per il nostro comportamento)? Del resto, anche in un'ottica cristiana (specialmente protestante), non deve essere la paura del castigo o il desiderio del premio a motivare l'agire secondo giustizia. Anzi, secondo Lutero questo genere di motivazione ci condanna. Poiché non saremmo capaci di agire se non per egoismo, anche quando aspiriamo alla salvezza, saremmo tutti condannati, se Dio non intervenisse con la sua *grazia*. Ma non siamo davvero capaci di giustizia, di un agire *gratuito*, appunto, e apparentemente controproducente, privo di aspettative in termini premiali?

Sorge spontanea, a questo punto, la domanda, rivolta a Serena. Agirebbe, se fosse invisibile, secondo giustizia in vista di qualche premio o per la semplice soddisfazione che ciò comporta? Per la sua soddisfazione, dichiara Serena. Ecco, dunque, aprirsi una via per riconciliare giustizia e felicità. Si tratta della via che è stata battuta dagli *stoici* secondo i quali la virtù è *premio a se stessa* (anche tra i più atroci tormenti).

Tornando all'esempio del primo incontro, relativo al giudice minacciato dalla criminalità organizzata, in una prospettiva stoica fare il proprio semplice *dovere* sarebbe anche il solo modo che costui avrebbe, nonostante il rischio a cui esporrebbe la sua vita, per essere *felice* come uomo, cioè come essere dotato di *ragione*.

Ma non tutti siamo *eroi*, disponiamo di quelle che nei processi di santificazione sono chiamate le *virtù eroiche* dei santi.

Una possibile via di ricerca sarebbe quella di discutere la nostra paura della morte, che ci impedisce di essere eroi.

Bertiolo, 29 ottobre 2008

Terzo incontro

L'incontro si svolge dalle 17.30 alle 18.30 in un'aula di via Trieste, 11, a Bertiolo.

Il conduttore ricapitola i temi e i problemi emersi negli ultimi incontri, concentrandosi sulla nozione di *giustizia* che è presupposta anche da chi la considera l'"utile del più forte". Siamo tutti d'accordo su questa conclusione un po' pessimistica o abbiamo argomenti per difendere un'altra idea di giustizia?

Cornelio richiama un passo dell'omelia di un sacerdote, dedicata all'*amore*. Non sarebbe sufficiente *voler bene* agli altri, ma, se li si *ama*, occorrerebbe aiutarli nel *bisogno*. L'amore, quindi, sembrerebbe andare oltre la giustizia, farci fare qualcosa che va oltre il dovuto. D'altra parte l'amore potrebbe renderci *felici* e appagarci in questo agire, rappresentando così anche il tratto d'unione tra giustizia e felicità. Anche per Ennio senza amore non è concepibile che si possa essere felici, essendo giusti: la giustizia, infatti, come l'amore, implica una relazione con gli altri, mentre la felicità, senza amore, appare una questione meramente individuale.

Per approfondire, tuttavia, la questione del rapporto tra felicità e giustizia occorre prima definire bene che cosa intendiamo con *giustizia*. Se fossimo d'accordo con la tesi sofistica secondo cui la giustizia è fondamentalmente un'*illusione*, in un certo senso il problema non si porrebbe neppure.

Alba tenta di difendere un'idea di giustizia come equilibrio interiore. Ciascuno deve fare quello che gli sembra giusto e deve rimproverare coloro che non facessero il loro dovere. Questa nozione, ancora da precisare, si avvicina a quella classica, platonica, essa stessa, però, ancora generica, secondo cui *giusto* è che ciascuno faccia *quello che gli spetta*⁴. Alba si chiede se non si tratti piuttosto di fare quello che *si sceglie*. In realtà questa ipotesi introduce una complicazione ulteriore, frutto, forse, del moderno individualismo. Per gli antichi (come ancora per S. Paolo) è giusto che ciascuno "rimanga nel suo stato", senza "scelta" possibile, e faccia quello che gli compete, come calzolaio, tessitore, soldato, schiavo, padrone ecc. Ancora nel Medioevo, prima della Rivoluzione Francese, un contadino riteneva giusto per lui essere contadino, e che i signori fossero signori, all'interno di una visione statica, inegualitaria, organicistica e gerarchica del mondo.

Ennio, tuttavia, mette in dubbio che vi sia un'idea universale od oggettiva di giustizia: ognuno pensa che sia giusto quello che crede lui. La stessa causa, ad esempio, potrebbe indurre giudici diversi a emettere sentenze diverse.

Secondo Monica e altri è la nostra *coscienza* a dirci che cosa sia e non sia giusto.

⁴ Cfr. Platone, *Repubblica*, II, 433a.

Per Erminio, invece, la coscienza è un'illusione. Marx ha insegnato, piuttosto, che, nel mondo reale, se si vuole davvero l'eguaglianza, i deboli, che sono maggioranza, devono coalizzarsi contro i più forti, dimostrando che i più forti sono loro.

Il conduttore rileva il paradosso del marxismo: da un lato esso sostiene un'idea di giustizia sociale, d'altra parte esso non crede fino in fondo alla giustizia, come idea, considerandola, proprio come i sofisti, un'ideologia, un'illusione. Marx, che ammirava Darwin e condivideva la sua idea di "lotta per la sopravvivenza", finisce per accreditare una logica basata sulla ragione del più forte, anche se concepito non come individuo, bensì come classe. In fondo anche in una moderna democrazia, supposto che funzioni perfettamente (senza manipolazioni del consenso ecc.), la maggioranza esercita pur sempre il suo potere sulla minoranza, stabilendo che cosa sia giusto e che cosa sia sbagliato, esercitando la sola forza (del numero).

Ma possiamo davvero escludere che esista qualcosa come una giustizia che non si basi solo su rapporti di forza?

Quando Ennio lamenta che un giudice, alla fine, decide in modo arbitrario oppure si limita a rispettare le leggi vigenti in un Paese, che non sono necessariamente le migliori possibili, non lamenta, in fondo, che questo giudice possa agire in mondo *ingiusto*? E per lamentare questo non deve implicitamente accreditare un'idea di giustizia *ulteriore* rispetto a quella relativa all'arbitrio del singolo individuo? Se, ad esempio, un giudice (come quello, di dubbie qualità morali, di cui racconta Cornelio) emettesse sentenze che ripugnano al comune senso di giustizia (come accade spesso, a giudicare dalla cronaca giudiziaria), non diremmo forse noi che è ingiusto, cioè che agisce contro la *giustizia*? Ma, se rispettasse la lettera delle leggi, a che giustizia mai ci riferiremmo? Evidentemente noi crediamo, anche se a volte lo neghiamo, in un'idea di giustizia "assoluta" o "naturale" che è al di là di quella che corrisponde all'opinione di questo o di quello e perfino alle leggi vigenti in uno Stato.

Del resto, come Socrate ha buon gioco a dimostrare nella *Repubblica*, perfino *apparire* giusti senza esserlo⁵ (come suggerivano di fare i sofisti e, con loro, Machiavelli) "funziona" solo nell'ipotesi che la giustizia stessa sia qualcosa di diverso dall'utile del più forte: in altre parole, l'*idea* di giustizia deve essere qualcosa di diverso da quella di *utilità*, perché abbia senso *fingere* di essere giusti per conseguire il proprio vantaggio. [Così anche in età moderna autori marxisti come Adorno e Horkheimer hanno messo in luce che certi valori come *giustizia, eguaglianza, libertà* ecc. potevano essere usati ideologicamente (strumentalizzati) dalla "borghesia" per opprimere la classe operaia solo perché queste parole avevano un significato "autentico" a cui la classe dominante poteva fare riferimento nel momento stesso in cui lo piegava ai propri fini.]

Ma che cosa intendiamo, dunque, con giustizia?

Chaim Perelman ci suggerisce una serie di definizioni, a cominciare da quella, a cui sembra aderire Ennio, di origine "hobbesiana", secondo cui giusto è ciò che lo Stato stabilisce come tale, mediante le leggi. Se accettiamo questa concezione (positivismo giuridico), tuttavia, ci priviamo della possibilità di giudicare che alcune leggi siano ingiuste. Questo approccio positivisticco, tipicamente moderno, ha subito uno scacco dopo la seconda guerra mondiale, quando i criminali nazisti, che pure avevano obbedito alle leggi del Reich e agli ordini di Hitler, sono stati condannati per delitti contro l'umanità, giudicati tali alla luce di un concetto di giustizia in qualche modo sovraordinato a quello "statale", dunque un concetto "naturale", "originario".

Perelman ci offre una serie di altri significati, tra i quali:

- dare a ciascuno la stessa cosa (uguaglianza assoluta)
- dare a ciascuno secondo il merito
- dare a ciascuno secondo il risultato
- dare a ciascuno secondo il bisogno
- dare a ciascuno secondo il rango⁶

Bertiolo, 5 novembre 2008

Quarto incontro

L'incontro si svolge dalle 17.30 alle 18.30 in un'aula di via Trieste, 11, a Bertiolo.

Il conduttore ricapitola i risultati a cui si è giunti nell'esame della nozione di giustizia. L'accento cade sulla seguente circostanza: anche chi nega che esista una giustizia lo fa, spesso, perché deluso: egli non riconosce nel mondo la giustizia a cui aspirerebbe; dunque, paradossalmente, egli nega che la giustizia esista realmente proprio perché ci crede, fin troppo.

⁵ Cfr. Platone, *Repubblica*, II, 365b-c: "Quando io sia giusto, ma non appaia anche tale, dicono che non me ne verrà utile alcuno, anzi travagli e manifeste pene; mentre se sarò ingiusto ma riuscirò a procacciarmi fama e giustizia, mi si dice che ne avrò una vita magnifica. Dunque, visto che *l'apparenza*, come mi dimostrano i saggi, *sforza anche la verità* e determina la felicità, bisogna con tutte le forze volgersi a questo".

⁶ Cfr. C. Perelman, *La giustizia* (1945), tr. it. Torino, Giappichelli, 1983.

Monica e Andreina, non a caso, nell'incontro precedente hanno parlato di una voce della *coscienza*. Questa sarebbe paradossalmente attestata anche dai nostri un po' penosi sforzi di mentire, oltre che agli altri, a noi stessi. Checché i sofisti ne possano dire, non è facile emanciparsi dal proprio innato (?) senso di giustizia che si traduce, a volte, anche in senso di colpa. Cornelio richiama, a tal proposito, una massima friulana secondo cui, prima o poi, si deve pagare il conto delle proprie malefatte, innanzitutto a se stessi, alla propria coscienza,

Ma la questione che molti pongono, anche se tutto questo fosse vero, è: "Questa coscienza è assoluta o, piuttosto, diversa da persona a persona?".

Alba richiama la nozione platonica di "idea". La giustizia sarebbe allora un'idea e vi si aderirebbe anche se nulla la garantisce "su questa terra"? Secondo Ennio la giustizia è nata con l'uomo in quanto essere sociale. L'uomo non è solo e avverte in modo innato questa sua dipendenza dagli altri, la avverte nella forma di un dovere reciproco.

Il conduttore, tuttavia, rileva come tutti i tentativi di definire l'"essenza" della giustizia siano falliti.

Perelman suggerisce, allora, di assumere che sia giusto semplicemente ciò che corrisponde a una norma condivisa da un determinato gruppo di persone:

La giustizia è una nozione affascinante e confusa. Una definizione chiara e precisa di questo termine non può esaurirne il contenuto concettuale, variabile e diverso, che il suo uso quotidiano può far apparire [...] Per evitare questo inconveniente l'analisi della giustizia si deve limitare a ricercare la parte comune a diverse concezioni della giustizia [...] Questa parte comune, chiamata giustizia *formale*, ci permette di dire quando un atto è considerato giusto. La giustizia di un atto consiste nell'uguaglianza di trattamento che esso riserva a tutti i membri di una medesima categoria essenziale. Quest'uguaglianza risulta, essa stessa, dalla regolarità dell'atto, dal fatto che coincide con la conseguenza di una norma di giustizia determinata⁷.

Lo stesso Perelman, però, ammette che questo criterio formale rende impossibile discutere della "giustizia" della norma stessa:

È infinitamente più delicato definire un concetto che permetta di dire quando una norma è giusta⁸.

Eppure tutti i partecipanti agli incontri di pratica filosofica hanno espresso le loro critiche a questo o quel sistema normativo o culturale. Ada stessa, che cita esempi di culture normative molto diverse dalle nostre, da un lato esprime una certa ammirazione per l'ordine sociale che esse sono in grado di garantire, dall'altro lato manifesta più di una riserva sul loro valore.

In nome di che cosa, dunque, noi preferiamo il *nostro* criterio del giusto e dell'ingiusto a quello di altri? Se fossimo relativisti "completi" un criterio sarebbe per noi uguale all'altro. Ma noi ne preferiamo uno non semplicemente perché è il "nostro", ma perché lo sentiamo *più giusto*. Implicitamente, dunque, facciamo valere l'*esigenza* di una giustizia universale, superiore a quella relativa alle diverse culture o alle semplici opinioni. Appena, però, cerchiamo di tradurre questa esigenza in comportamenti o definizioni, ecco che scopriamo che il nostro è *solo un punto di vista*, non per forza migliore di quello di altri.

A questo punto Ennio suggerisce un possibile criterio universale, valido per tutti i popoli e tutte le culture, che poi non è se non quello che Kant riprende dal *Vangelo*: *non fare agli altri quello che non vorresti che fosse fatto a te*.

Bertiolo, 12 novembre 2008

Quinto incontro

L'incontro si svolge dalle 17.30 alle 18.30 in un'aula di via Trieste, 11, a Bertiolo.

Dopo breve ricapitolazione, viene ripresa l'intuizione di Ennio: forse la giustizia non consiste in altro che nel non fare agli altri quello che non si vorrebbe che fosse fatto a sé. L'espressione evangelica lascia perplessa Alba per quel "non", che sarebbe meglio, secondo lei, eliminare, per volgere in positivo il criterio. Tuttavia, proprio in quella forma, rappresenta - come documenta il conduttore - una versione di un principio rintracciabile nelle opere di Kant dedicate alla morale.

Viene data lettura a una nota della *Fondazione della metafisica dei costumi* nella quale, per la verità, il principio "non fare agli altri ecc." viene considerato, se preso alla lettera, troppo limitato:

[Il precetto "Non fare agli altri ecc."] non può costituire una legge universale, perché non contiene il fondamento dei doveri verso se stessi e neppure dei doveri di carità verso gli altri (perché a qualcuno potrebbe anche andar bene che gli

⁷ Perelman, op. cit., p. 87.

⁸ *Ibidem*.

altri non rechino beneficio a lui, purché egli sia scaricato dall'obbligo di beneficiare gli altri); e, infine, neppure, dei doveri reciproci in senso stretto: perché il criminale, in base a quel principio, potrebbe argomentare contro il giudice che lo condanna e così via⁹.

Il principio, insomma, non permetterebbe, ad esempio, di giustificare il dovere di carità e i doveri verso se stessi. Soprattutto: applicato al caso di un giudice alla prese con un malfattore avrebbe esito paradossale: il giudice non dovrebbe condannare il malfattore per esempio a 10 anni di carcere pensando che lui stesso non vorrebbe mai essere condannato a una pena simile!

I partecipanti notano che non è possibile prescindere, per una corretta applicazione del principio, dal *ruolo* che ciascuno riveste. Il giudice dovrebbe accettare di essere condannato non così, semplicemente, ma *qualora avesse commesso lo stesso reato del malfattore!*

Il principio, così riveduto e corretto, potrebbe rappresentare il caso particolare di una regola più generale. Quale? Per aiutare i partecipanti a identificarla, il conduttore legge il celebre esempio kantiano del "prestito".

[Un tale] si trova nella necessità di prendere a prestito denaro. Sa bene che non sarà in grado di rifonderlo, ma si rende anche conto che il denaro non gli verrebbe prestato, se egli non promettesse risolutamente che pagherà, in un tempo determinato. Ha ben voglia di fare una simile promessa, ma ha ancora abbastanza coscienza per domandarsi: non è forse illecito e contrario al dovere trarsi d'impaccio in un modo siffatto? Qualora tuttavia vi si decidesse, la massima [= regola presupposta] della sua azione suonerebbe così: se giudico di aver necessità di denaro, lo prenderò a prestito e prometterò di restituirlo, pur sapendo che questo non avverrà mai. Ora questo principio dell'amore di sé, o del proprio vantaggio, può darsi che si lasci conciliare benissimo con tutto il mio benessere futuro: ma la domanda è se sia giusto¹⁰.

Una persona ha assoluto bisogno di un prestito, ma sa che non potrebbe ottenerlo se non promettesse di restituirlo; egli, tuttavia, sa altrettanto bene che, in realtà, non lo potrà mai restituire. Considerato che la richiesta del prestito sarebbe senz'altro *conveniente*, la domanda è: sarebbe anche *giusta*? Tutti i partecipanti lo escludono. Ma perché? Supponiamo che il richiedente sia in stato di necessità e che abbia bisogno dei soldi per aiutare un parente prossimo molto malato... Tutto sembrerebbe giustificare la *menzogna*.

La risposta di Kant è che la richiesta del prestito è senz'altro ingiusta, perché, se vi fosse una legge generale che autorizzasse le persone in stato di bisogno a mentire pur di ottenere prestiti dagli altri, nessuno si fiderebbe più di nessuno che gli chiedesse un prestito e i prestiti non sarebbe più concessi in assoluto:

Trasformo [...] la pretesa dell'amore di sé in una legge universale, e pongo la domanda così: che cosa risulterebbe, se la mia massima divenisse una legge universale? Mi accorgo allora che mai una legge di natura del genere potrebbe valere e coerire [= essere coerente] con se stessa, ma che dovrebbe necessariamente entrare in contraddizione. Infatti, l'universalità di una legge secondo cui, quando uno si giudica in stato di necessità, può promettere ciò che gli viene in mente, con la riserva di non mantenere, renderebbe impossibile la promessa e lo scopo stesso che si vuol raggiungere: nessuno crederebbe che gli sia fatta una promessa, ma tutti riderebbero di proposizioni di tale genere, come di un vano tentativo di inganno¹¹.

In altre parole non è possibile *erigere* la regola seguita implicitamente dal richiedente nella sua azione a legge universale, cioè valida per tutti. La legge sarebbe contraddittoria. Questa contraddittorietà ci fa capire che la richiesta, per quanto soggettivamente conveniente, è *ingiusta*.

I partecipanti trovano soddisfacente il criterio di Kant. Esso, infatti, sembra permettere di discriminare, al di là delle differenze soggettive e culturali, ciò che ciascuno, in *coscienza* (come dicevano Monica e Andreina e come ripete Cornelio), *sa* giusto da ciò che *sa* ingiusto.

Il conduttore suggerisce ai presenti una *ricetta*, sempre kantiana, derivata dal principio precedente, ma ancora più semplice, per discriminare tra un atto giusto e un atto ingiusto. Quando sto per fare qualcosa di cui dubito se sia giusto o meno, mi devo chiedere: "È qualcosa che posso fare *alla luce del sole* o, per ottenere il mio scopo, devo agire *di nascosto*?". Se devo agire di nascosto è perché, nel contesto dato, la mia azione sarebbe intesa comunemente come ingiusta (principio della pubblicità o *trasparenza* dell'azione secondo giustizia). Lo stesso Platone, come i presenti ricordano, suppone che gli ingiusti, se non hanno forza sufficiente da imporsi come *tiranni*, debbano di *fingere* di essere giusti per non subire conseguenze dagli altri: ma proprio questa finzione denuncia il fatto che anche loro *sanno benissimo* che cosa sarebbe giusto (altrimenti come potrebbero simulare di essere giusti?).

Alba si chiede se, in base a questo criterio kantiano, si possa giudicare ingiusto il comportamento di quei datori di lavoro che, per ottenere certe prestazioni dai loro dipendenti, *promettono* loro condizioni contrattuali che, poi, non mantengono. L'esempio di Alba suggerisce un ulteriore sviluppo del principio kantiano, quello che lo stesso Kant trae proprio da relazioni "bacate" da una *menzogna originaria*.

⁹ I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi* [1785], tr. it. Milano, Rusconi, 1982, p. 127, n.o.

¹⁰ Kant, op. cit., pp. 116-17.

¹¹ Kant, op. cit., p. 117.

L'imperativo pratico sarà [...] agisci in modo da considerare l'umanità, sia nella tua persona, sia nella persona di ogni altro, sempre anche al tempo stesso *come scopo, e mai come semplice mezzo* [...]. [Da questo punto di vista] colui che ha intenzione di fare agli altri una promessa menzognera si accorgerà immediatamente che vuole servirsi di un altro solo come di un mezzo, senza rispettarlo al tempo stesso come uno scopo. Infatti, colui che, con una tale promessa, io adopero per i miei fini non può in nessun modo essere d'accordo con il mio modo di comportarmi verso di lui, e non può, quindi, avere in sé lo scopo di una siffatta azione¹².

In questa luce, se un datore di lavoro ottiene qualcosa da un operaio *mentendogli* sulle condizioni contrattuali, si può davvero dire che l'operaio abbia accettato *liberamente* di servirlo? Senz'altro no, perché l'operaio avrebbe accettato liberamente condizioni sì, ma *diverse* da quelle reali. Dunque il datore di lavoro, da vero e proprio "padrone", ingannando l'operaio, se ne serve solo come di uno *strumento* (un vero e proprio "schiavo") ai propri fini. In generale lo *sfruttamento* capitalistico, denunciato da Marx, viene interpretato dalla corrente "kantiana" del marxismo (diffusa soprattutto in Austria nel secolo scorso) proprio in questa luce: lo sfruttamento rappresenta una violazione di un principio kantiano (sviluppo di quello evangelico): si deve trattare sempre l'altro essere umano anche come un *fine* e non mai soltanto come *mezzo*.

La tematica tocca anche Francesco, che conosce bene lo sfruttamento. Questo vissuto offre l'occasione per una riflessione sulla menzogna che, se spesso può apparire un "peccato veniale", può a volte essere lo strumento di offese assai gravi alla giustizia. Come lo stesso Francesco aveva osservato in uno dei primi incontri, chi patisce un'ingiustizia (ad esempio chi viene tradito e abbandonato dal proprio *partner*) ha una duplice tentazione: da un lato, quella, buona, di lottare per un mondo migliore, cioè più giusto; dall'altro lato, quella, cattiva, di vendicarsi, rispondendo a ingiustizia con ingiustizia, a violenza con violenza. In un certo senso questo bivio etico può aiutare a leggere tutta la storia delle lotte di emancipazione della classe operaia, sacrosante, ma sempre a rischio di volgersi (come avvenuto nei paesi del cosiddetto "socialismo reale") in forme di oppressione di alcuni su altri.

Erminio cita, invece, un episodio tratto dalla cronaca. Un padrone di casa, che aveva sorpreso un ladro a rubare in casa sua e l'aveva trattenuto, chiudendolo in una stanza, fino all'arrivo della polizia, è stato denunciato per sequestro di persona! La cosa suscita il disappunto di Erminio e di altri. Il gruppo discute se il comportamento del padrone sia stato giusto o ingiusto secondo la "regola di Kant". Si potrebbe, forse, erigere il principio generale seguente: "Quando un padrone di casa coglie in flagrante un ladro che ruba in casa sua può provvisoriamente sequestrarlo in attesa dell'arrivo delle forze dell'ordine". Il principio sembrerebbe ineccepibile. Esso offre anche l'occasione per tornare a riflettere sul tema della trascendenza o eccedenza del *senso di giustizia* che tutti noi abbiamo rispetto alle stesse leggi dello Stato. Da un lato riteniamo giusto osservare le leggi (e anche Kant sarebbe d'accordo), ma, dall'altro lato, abbiamo anche la possibilità di discutere della giustezza di queste stesse leggi, magari per abrogarle o modificarle in modo da renderle migliori. Il criterio di Kant ci aiuta in questo senso? Sembrerebbe di sì.

Tuttavia, il conduttore chiede ai partecipanti come mai, secondo loro, non solo in Italia, ma anche in altri Paesi, anzi proprio in quelli di più antica tradizione *liberale*, viga un principio come quello che impedisce, appunto, a chi subisce un furto di "bloccare" in qualsiasi modo il ladro in attesa della polizia. Dopo vari interventi emergono fondamentalmente due ordini di ragioni, che sembrerebbero essi stessi in linea con i principi di Kant:

- ⊢ chi può giudicare se una persona sia o meno un ladro? il padrone di casa o un giudice? con che diritto un padrone di casa, sostituendosi alle forze dello Stato, può assumersi la responsabilità di fare violenza a un privato? di questo passo non si rischia che, per errore, chiunque possa fare violenza a chiunque altro credendolo un malfattore e sostituendosi alle forze di polizia?
- ⊢ sequestrare una persona non è un reato più grave che commettere furto? quell'ipotetica legge che consentisse, sia pure in casi eccezionali, di sequestrare qualcuno consentirebbe paradossalmente di commettere un reato più grave per tutelarsi da uno meno grave!

Da questa discussione, che resta aperta, si può intravedere un limite del principio di Kant che abbiamo riassunto nel comandamento: "Non fare agli altri quello che non vorresti che fosse fatto a te". Si tratta, infatti, di un principio ancora "formale" che non consente di decidere caso per caso, ma rimette ancora la decisione ultima all'opinione soggettiva, sia pure di un gruppo.

In conclusione il conduttore propone un'ultima, "lontana", applicazione del principio di Kant. Si tratta del criterio suggerito da John Rawls per valutare se una società sia o meno giusta. Qui si esce dalla valutazione di singoli atti o comportamenti di persone che si mettono in relazione le une con le altre e si entra nella vera e propria questione *politica* della giustizia. Si tratta della "ricetta" del velo di ignoranza, che ognuno può applicare a se stesso e che consiste in questo: si immagini di dover ancora nascere in una società e di *non sapere* in quale classe o ceto sociale si nascerà; a questo punto di "costruisca" la società che si ritiene migliore possibile. L'esercizio invita a prescindere dai naturali condizionamenti che ci derivano, quando ci rappresentiamo la società che considereremmo politicamente ideale, dalla nostra condizione sociale attuale (di pubblici dipendenti piuttosto che di liberi professionisti ecc. ecc.).

¹² Kant, op. cit., pp. 126-27.

La ricetta è apprezzata dal gruppo, anche se Serena dichiara che non le è affatto necessario ricorrere a questa finzione per *sapere esattamente* che cosa sarebbe giusto, del tutto indipendentemente dai suoi personali interessi.

Bertiolo, 19 novembre 2008

Sesto incontro

L'incontro si svolge dalle 17.30 alle 18.30 in un'aula di via Trieste, 11, a Bertiolo.

In considerazione della relativa esiguità dei partecipanti (dopo una piccola introduzione astronomica!) il conduttore propone di sviluppare una digressione metodologica. Richiamando i risultati più recenti riguardo alla questione delle *giustizia* viene proposta un'immagine per la pratica filosofica condotta insieme: si tratta di camminare come funamboli sulla corda della *ricerca* della conoscenza, evitando gli abissi rispettivamente del *relativismo* e del *dogmatismo*.

Chiarito che dogmatica è la concezione di chi crede di disporre della verità assoluta (p.e. sulla questione della giustizia) e non è disposto a metterla in discussione, più sottile e complessa si rivela la discussione sul *relativismo*, che consiste nel ritenere che tutti abbiano ragione dal proprio punto di vista e che, pertanto, le opinioni siano tutte fundamentalmente eguali.

Questa prospettiva sembra, infatti, di primo acchito, condivisibile, democratica, propria della nostra civiltà "liberale e tollerante". In realtà, si può facilmente mostrare che, se il dogmatismo impedisce la ricerca in quanto essa viene resa inutile dal preteso possesso della verità, il relativismo la rende altrettanto impossibile, perché vana, dal momento che si ritiene che non si possa uscire dal cerchio incantato di opinioni equivalenti.

Cornelio prova a distinguere tra l'affermare che qualcosa sia giusto "in assoluto" e affermarlo che lo sia "per se stessi". Il conduttore fa notare che questa distinzione non è così ovvia. Che significa, infatti, "per me"? Se significa che io stesso penso che la mia opinione valga quanto quella di chiunque altro, di fatto è come se dicessi che non sono affatto convinto che qualcosa sia effettivamente "giusto" piuttosto che il contrario. La mia affermazione sarebbe priva di senso. Appare chiaro, dunque, che quando si afferma qualcosa, pur essendo disponibili a venire convinti di esserci sbagliati, si pensa che quello che si afferma sia "più vero" di quello che affermano gli altri.

Il conduttore propone l'esempio della scelta politica. Quando si vota un certo partito piuttosto che un altro si pensa che esso sia migliore: se lo penso, cioè, non penso che esso sia migliore solo "per me", ma penso che sia migliore "in assoluto". Cornelio rileva che potrei ritenere che quel partito sia migliore "per me" rispetto che "per altri", perché, ad esempio, fa i miei interessi, quello che "mi conviene". Ma qui si nasconde un equivoco linguistico: "per me" non significa più "secondo me" ma "per il mio vantaggio". Anche in questo caso, che ci porta tuttavia lontano dal tema della giustizia, l'opinione secondo cui un certo partito agirebbe "per il mio vantaggio", se è un'opinione autentica, coincide con la credenza che esso agisca in questo modo "veramente" e non solo "secondo me" (che senso avrebbe votare per un partito che *forse* fa il mio vantaggio ma che, con eguali probabilità, non lo fa affatto?).

Erminio osserva che votare non può essere un obbligo, ma il risultato di una libera scelta. Solo nei Paesi totalitari votare è un obbligo. Questa osservazione pone la questione del senso del non voto. Apparentemente non votare potrebbe significare l'espressione di una forma di relativismo: nessuna opinione politica è migliore di un'altra, dunque è *indifferente* chi si vota. Tuttavia, spesso, chi non vota, in realtà, ha un'opinione *ben precisa*: quella che risulta dal suo disgusto per "questa" politica. Essere davvero indifferenti è molto più difficile di quanto non si creda. Nei Paesi liberi c'è solo un'opzione politica in più, accanto alla scelta per questo o quel partito (o per il "partito unico"): la scelta di non votare. Ma anche questa scelta presuppone credenze e opinioni ben precise che ciascuno considera, implicitamente, migliori di quelle degli altri.

Monica dichiara che, quando vota qualcuno, lo fa perché ne ha *fiducia*. Il conduttore accoglie l'osservazione, ma rilancia il problema, proponendo un esempio. Supponiamo che uno dica: "Secondo me questo politico è meritevole di fiducia, è una persona onesta. Tuttavia la mia è solo un'opinione. Questo politico potrebbe tranquillamente essere un delinquente".

Questo discorso sarebbe sensato o sembrerebbe quello di un pazzo? Se penso che questo politico meriti fiducia *non penso* affatto che possa essere un delinquente. Dunque, implicitamente, considero la mia opinione "più vera" di quella di chi pensa il contrario¹³.

Insomma non c'è nessuna ragione per credere nelle proprie opinioni più che in quelle di chiunque altro. Se vi si crede, non può certo essere solo perché ci appartengono.

Sandra fa notare che, comunque, se si ha un'opinione, non la si ha per caso.

Certo, infatti vi sono sempre *ragioni*, a volte non esplicite, per cui si ha quella determinata opinione. Monica, ad esempio, potrebbe avere *fiducia* di un determinato uomo politico *perché* le sembra che costui abbia agito sempre *giustamente* in passato; ed egli avrebbe agito sempre giustamente *perché* non avrebbe rubato ecc. Come si vede, qualsiasi opinione è legata a una catena di presupposti, all'inizio dei quali c'è un *sentire* che, a sua volta, non ammette

¹³ Il conduttore avverte che questa critica del relativismo non è, ovviamente, sua, ma risale almeno a Platone. Cfr. Platone, *Teeteto*, 169d-171c.

ragioni (o non sembra ammetterle). Questo sentire ha a che fare con i *valori* non negoziabili a cui ciascuno aderisce (ad esempio una determinata *idea* di giustizia o, magari, di utilità e convenienza). In filosofia un modo bello di esprimere un valore non negoziabile consiste proprio nel ricorrere all'aggettivo "bello": "Credo che sia stato *bello* fare questo. Non so perché, ma mi sembra così". Però ci si può sempre chiedere se questo *stop* alla ricerca di ragioni sia autentico o meno. Forse qualcosa appare *bello* per ragioni che non si vogliono confessare o che ci sfuggono, ma che, comunque, ci sono e potrebbero essere sviscerate.

Questo esempio offre al conduttore la possibilità di raccontare una delle principali difficoltà che si incontrano quando si fa consulenza individuale. Spesso il proprio interlocutore fa fatica a rinunciare alle proprie opinioni, anche quando queste non sembrano sostenute da valide ragioni. Cornelio osserva che questo dipende probabilmente dal fatto che le proprie opinioni e le ragioni su cui si fondano sono maturate nel corso di un'*esperienza di vita*.

Certo, ma proprio questo spiega, forse, (sfiorando temi psicologici, ma meno di quello che si possa credere) perché è così difficile rinunciarvi, anche quando non vi sono ragioni oggettive per mantenerle! Rinunciare a certe opinioni significa, forse, rinunciare *a se stessi*, al proprio io, alla propria identità. Ci si identifica, infatti, con le proprie opinioni. Non a caso in lingue come l'inglese "cambiare idea", che a noi può sembrare qualcosa di facile, di indolore, si dice: "*to change one's mind*", cambiare la propria "mente", quasi: diventare un'altra persona. Anche in greco antico il cambiamento di opinione si dice in modo simile: *metànoia*, letteralmente, appunto, "cambiamento di mente", ma spesso tradotto con *conversione* (p.e. dal paganesimo al cristianesimo) o pentimento (conseguente alla comprensione di quello che si ha veramente commesso); in entrambi i casi qualcosa di molto profondo e difficile.

Il riferimento al pentimento offre il pretesto per una piccola digressione nella digressione. Spesso si assiste a giornalisti che domandano con una certa petulanza ai poveri parenti di vittime di crimini se siano disposti a "perdonare" gli aggressori o gli assassini. Ci si dimentica che, anche in un orizzonte cristiano (ma forse la questione andrebbe posta meglio a don Di Piazza, a un sacerdote, - anche lui impegnato nei corsi dell'Università della Terza Età - , piuttosto che a un filosofo!), il *perdono* presuppone il *pentimento* di colui che si perdona, anzi "a cui" si perdona il suo gesto. Perché? Perché, forse, chi si pente ha "cambiato la sua mente", in un certo senso *non è più quello di prima*, non è più l'omicida, dunque merita la pace. Se, invece, l'assassino non si è pentito, a chi si perdonerebbe? A chi, in un certo senso, nel suo cuore *ripete l'omicidio*. Che senso avrebbe questo? Sembrerebbe quello di *autorizzarlo* a non riconoscere i suoi errori! Anche se, è pur vero, come ricorda Francesco, che forse ai cristiani si chiede di perdonare *e basta*.

Ada non è d'accordo che cambiare idea implichi una conversione. Sul lavoro - dice - è stata costretta, dalla sua esperienza, a cambiare certe idee che aveva. Ma lei non è cambiata. Questo esempio offre l'occasione per una precisazione. Nel caso di Ada - si direbbe - proprio la *visione del mondo* di Ada stessa, i suoi valori di fondo, che non vengono dunque mai messi in discussione, sembrano giustificare e spiegare uno *speciale* "cambio di idea" riguardo a fatti e situazioni particolari, che apparivano in un modo, ma, una volta conosciuti meglio, si sono rivelati *diversi* da come apparivano. In questo caso il cambiamento ha riguardato "ramificazioni" particolari della propria concezione senza modificare il nucleo centrale.

Certo, se una persona crede nella politica, ma scopre che tutti i politici sono corrotti, avrà un bel difendere il "nucleo centrale" della sua concezione (una certa idea di giustizia), ma troppe sarebbero le "ramificazioni" su cui dovrebbe ricredersi, perché anche il suo "io" (supponiamo di persona da sempre politicamente impegnata) non ne debba risentire. Dunque, in ultima analisi, ogni cambiamento di idea potrebbe implicare un piccolo sacrificio di qualcosa di sé. Forse è solo questione di *misura*.

Tornando alla questione della fiducia e a quella del pentimento, Serena si chiede se sia giusto o no, quando qualcuno si pente, mantenere qualche dubbio sulla sincerità del pentimento. Serena sembra avvertire come ingiusta questa leggera diffidenza verso una persona che, magari, si è sinceramente pentita. Il conduttore propone di guardare la cosa da un punto di vista un po' paradossale. Se un cane ha commesso una marachella ed è stato punito per questo, quando caratteristicamente guaiola per farsi perdonare e si mette a leccare il suo padrone è difficile credere che non sia sincero. I cani sono come sono, animali naturali e spontanei. Verso una persona, che si dichiarasse pentita e baciasse la mano di colui che l'ha perdonata, il sospetto e la diffidenza sono, invece, più frequenti. Occorre lamentarsene o sentirsi in colpa per questo? Ma perché posso diffidare di un essere umano, ma non di un cane? Forse, paradossalmente, la diffidenza che provo per l'altro essere umano non è altro che il più bel attestato di stima: gli riconosco di essere *libero*! Sì, libero anche di *ingannarmi*, ma, appunto, a differenza di un cane: libero.

Tornando alla questione del relativismo, Serena si chiede se il nostro percorso alla ricerca della giustizia arriverà o meno da qualche parte. Cornelio osserva che anche se non si arrivasse da nessuna parte, molte idee ci si sarebbero chiarite e si sarebbe tornati a casa più ricchi (osservazione che, naturalmente, fa molto piacere al conduttore). Il conduttore, per evitare un'eccessiva delusione delle aspettative, fa notare che, comunque, qualcosa si è già raggiunto.

La definizione kantiana di giustizia ("non fare agli altri quello che non si vuole che sia fatto a sé" o, meglio, "erigere la regola che implicitamente si segue quando si agisce a norma valida per tutti"), suggerita da Ennio, è già qualcosa, anche se, nei casi particolari, persone diverse possono darle un contenuto diverso (come si è potuto più volte sperimentare). Per cercare di avvicinarsi a qualche forma di accordo anche su alcuni *contenuti* di fondo il conduttore richiama la strada indicata da Rawls, su cui già ci si era soffermati durante l'incontro scorso, che forse potrebbe aiutare ad accordarci su qualche tipo di modello di organizzazione politica riconoscibile "razionalmente" come giusta.

Se non fossimo, infatti, implicati nel gioco sociale avendo determinati interessi da difendere, come "disegneremmo" un'ipotetica società ideale? Certamente non ci piacerebbe inserirvi la schiavitù, per quanto comodi possano essere gli schiavi, per evitare il rischio di "finire" ("nascervi") schiavi. Dunque, probabilmente - suggerisce Rawls - vorremmo che tutti i cittadini godessero degli stessi fondamentali diritti e doveri. Potremmo, certamente, preferire una società di libero mercato piuttosto che una comunista, perché sappiamo ormai troppo bene che la ricchezza complessiva e la libertà è maggiore nel primo tipo di società, anche se a prezzo di qualche ingiustizia sociale. La condizione, tuttavia, per accettare queste differenze sociali, potrebbe essere che il più povero, in una società libera, si trovi comunque in condizioni migliori che in una società comunista. Dunque la concessione di privilegi per alcuni dovrebbe essere *compensata* da un certo numero di provvidenze per gli altri.

Bertiolo, 26 novembre 2008

Settimo incontro

L'incontro si svolge dalle 17.30 alle 18.30 in un'aula di via Trieste, 11, a Bertiolo.

L'incontro viene dedicato totalmente - a mo' di intermezzo - alla lettura e commento del *Dialogo tra i Melii e gli Ateniesi*, tratto dalle *Storie* di Tucide¹⁴.

Si tratta del resoconto delle trattative tra gli abitanti dell'isola di Melo, intenzionati a rimanere neutrali nella guerra tra Atene e Sparta, e i generali ateniesi, inviati a sottomettere la piccola isola, costringendola ad allearsi ad Atene.

Che c'entra questo testo con il nostro argomento?

In realtà, si tratta, forse, della più antica e schietta espressione della teoria di origine sofistica secondo cui la giustizia coincide con l'utile del più forte. Nel racconto di Tucide, mentre i Melii (che non hanno mai fatto alcun torto agli Ateniesi) si appellano invano agli dèi e ai valori tradizionali dei Greci (lealtà, equità ecc.), gli Ateniesi, con una faccia tosta incredibile, suggeriscono loro, sia pure nei modi più cortesi, di "arrendersi o morire": i Melii, infatti, sono i più deboli, mentre gli Ateniesi sono i più forti. La cosa interessante è che i Melii tentano invano di appellarsi alla *giustizia*, mentre gli Ateniesi ragionano solo in termini di *convenienza* o di *utilità*. A un certo punto, allora, i Melii, per cercare di convincere gli Ateniesi a desistere dai loro propositi, tentano di mostrare che forse potrebbe essere loro perfino *utile* agire secondo giustizia. Ma tutto è vano. I Melii allora rinunciano ai negoziati e si preparano a morire eroicamente, pur di non finire schiavi.

Il testo è sorprendente perché per la prima volta, forse, nella storia umana un popolo che decide di sottometterne un altro lo fa non già avanzando ipocritamente ragioni fittizie, pretesti, pretese violazioni di patti ecc., ma confessando candidamente (e cinicamente) di agire secondo principi di utilità invece che di giustizia (la giustizia si applicherebbe solo alle relazioni tra pari, secondo gli Ateniesi). Questa *logica* è arrivata fino a Darwin. Chi non la condivide deve trovare buoni argomenti (possibilmente filosofici) per contrastarla. Appellarsi soltanto al proprio senso di giustizia sembra insufficiente, come dimostrano il percorso filosofico finora svolto e... la triste vicenda dei Melii!

Bertiolo, 17 dicembre 2008

Ottavo e ultimo incontro

L'incontro si svolge dalle 17.30 alle 18.30 in un'aula di via Trieste, 11, a Bertiolo.

Il mancato svolgimento dei due incontri previsti rispettivamente per il 3 e il 10 dicembre costringe a un cambio di programma. Non è possibile affrontare direttamente la questione della *felicità*. Conviene, piuttosto, chiudere sulla *giustizia*, essendoci avvicinati a coglierla.

Si tratta di un'idea di cui - a quanto pare - non riescono a fare a meno neppure coloro che la negano. D'altra parte, quest'idea, in se stessa in qualche modo "eterna" o, almeno, nata con l'uomo stesso, in quanto essere sociale, quando si cerca di tradurla concretamente in indicazioni sembra sciogliersi tra le dita: intuiamo di che si tratta, ma, se cerchiamo di definirla, essa sembra sfuggirci. In tempi e luoghi diversi la giustizia sembra diversa. Anzi, essa è concepita diversamente perfino da *persone* diverse. Eppure sembra che ciascuno di noi abbia una *coscienza* che lo avverte quando sta facendo qualcosa di *ingiusto* (il che non significa che tale coscienza riesca a impedirlo). Kant, richiamando il Vangelo, propone, per discriminare ciò che è giusto da ciò che non lo è, di farsi la domanda: "Questa cosa che faccio accetterei che la facessero anche gli altri?". Si tratta di un passo avanti, che abbiamo fatto, per fare chiarezza, anche se, poi, nel concreto, persone diverse potrebbero fare e accettare dagli altri cose diverse.

¹⁴ Per chi fosse interessato il dialogo è stato pubblicato in un agile libretto edito da Marsilio, Venezia nel 1991.

La questione che sarebbe bello discutere, se si avrà di nuovo la possibilità di incontrarsi, a questo punto é: "Seguire la giustizia, quale che ne sia la versione, significa per forza rinunciare alla propria *felicità* oppure felicità e giustizia si possono incontrare, coniugare? Se sì, come?".