



LICEO SCIENTIFICO G. MARCONI

A.S. 2015 - 2016

CLASSE 5C

Coordinatore Prof. Gabriele Trivelloni

*«...calcolar non sanno,
il mio buon natural chiamano inganno»*

**GIUSTIZIA: IL DARE NOME AGLI ATTI
E L' IDEALITÀ PRESCRITTIVA**



Francesca Barbieri Matteo Bellini Edoardo Manghi
Carlo Musolino Francesco Reverberi Cecilia Spotti
Riccardo Tamani

Collaborazione di Lucrezia Dosi Marta Paletti Riccardo Poli Alessia Russo
Alessandro Tedeschi

Coordinatore Prof. Gabriele Trivelloni

*«...calcolar non sanno,
il mio buon natural chiamano inganno»*

**GIUSTIZIA: IL DARE NOME AGLI ATTI
E L' IDEALITÀ PRESCRITTIVA**

Tesi presentata al Concorso nazionale di Filosofia

ROMANAE DISPUTATIONES

“Unicuique suum. Radici, condizioni ed espressioni della giustizia”

Roma, 18-19 marzo 2016



anno scolastico 2015-16

Indice

- Prefazione	pag. 4
- Introduzione	pag. 5
- Il Giudizio di Re Salomone	pag. 6
- Par. 1 La domanda di Giustizia	pag. 7
- Par. 2 L'uomo "animale razionale"	pag. 8
- Par. 3 La Giustizia categorica	pag. 8
- Par. 4 La Giustizia causale	pag.10
- Par. 5 La Giustizia utilitaristica	pag.10
- Par. 6 Il senso di colpa	pag.11
- Par. 7 La libertà o la vita finta	pag.15
- Par. 8 <i>Affectus</i>	pag.16
APPENDICE	
- La Grameen Bank. Una nuova via alla giustizia sociale	pag. 18
- Bibliografia	pag. 22

In copertina: Da Ponte Mozart, Don Giovanni, atto II, scena I; Andrea Mantegna, Il Giudizio di Salomone, 1495 ca.

Prefazione

Siamo alla seconda pubblicazione di un testo filosofico originale scritto da miei studenti di quinta liceo, riproponendosi l'occasione del Concorso nazionale di Filosofia *Romanae Disputationes*. Lo ritengo il frutto maturo del percorso liceale di Filosofia per il gruppo che si è coinvolto nel pensarlo, discuterlo e scriverlo, all'interno di una proposta di didattica della Filosofia per tema monografico. La validità di questa esperienza dà il motivo a questo testo di presentarsi con lo stesso profilo della pubblicazione precedente "*Nella mente dell'artista. Un Chi che osa con l'arte*", risalente all'a.s. 2013-2014 dedicata all'estetica artistica. Stesso profilo anche della mia presentazione, come segno di continuità e di condivisione di un lavoro dei nostri studenti che negli anni spero si consolidi.

La ripresa in classe della *lectio magistralis* di Gustavo Zagrebelski, ex Presidente della Corte Costituzionale e accademico, introduttiva al concorso intitolato "*Unicuique suum. Radici, condizioni ed espressioni della giustizia*", e tenuta in web conference, e la visione di web conferences tenute da docenti di Filosofia, storici del Diritto e Costituzionalisti, ha avviato il nostro studio sulla questione dell'accadere di relazioni tra individui giudicabili come "giuste" per il soggetto elaborante pensieri di rapporto. L'approfondimento dell'intuizione di partenza che l'esortazione di Kelsen – che l'esigenza di giustizia è sempre presente nella dinamica dei legami sociali ben sapendo che è inafferrabile in una definizione e in una universalità di intenti -, possa valere per gli individui come per le Istituzioni, ci ha condotto a seguire l'ipotesi che al pensiero urge l'esigenza di giustizia intesa come diritto alla sua imputazione con sanzione sia premiale che penale, secondo la massima kelseniana che "*l'individuo non è imputabile dei suoi atti perché libero, ma è libero perché imputabile*". Pensiero originato nell'individuo ma inclusivo dell'esperienza delle relazioni universalmente intesa. La ricerca sul tema e la sua rielaborazione in classe e a gruppi ha prodotto un lavoro di riflessione volto alla comprensione delle domande essenziali sull'esperienza individuale della "giustizia", sull'origine di tali domande e sull'orizzonte che esse aprono nelle relazioni sociali a cui siamo chiamati.

E' stato possibile "trattare" sul chi e sul come si può pensare l'esperienza giuridica come costitutiva della vita individuale nel suo essere rapporto con l'altro grazie alla preminenza data alla capacità degli studenti di interrogarsi e di approfondire il proprio interesse per la riflessione filosofica, e alla sinergia delle riflessioni individuali nel confronto di gruppo.

A ciascuno è stato chiesto di prendersi cura della "sua" parte e di risponderne nel lavoro di gruppo, in modo da giungere alla confluenza sintetica dei compiti personali e ad un' unità elaborativa e finanche teoretica. Approfondendo il lavoro anche nella concretezza operativa della stesura di un testo che si avvale soprattutto della sinergia che, in una parte degli studenti, si è creata per giungere a conclusioni condivise.

Il mio ruolo è stato esclusivamente di guida nel metodo, di aiuto all'interpretazione, di coordinamento operativo.

Gabriele Trivelloni

13 febbraio 2016

Introduzione

La questione di “cosa sia Giustizia” è lo scarto ineffabile dell’interrogativo sul destino dell’agire umano. Scarto che si insinua tra l’aspettativa individuale e il suo esito nei legami sociali e di civiltà.

C’è da fidarsi della Giustizia ideale? Lo sappiamo dalla storia millenaria, individuale e collettiva, con le sue Teorie presupposte e i suoi stereotipi culturali.

Ci va di mezzo il bene-essere di ognuno quando Giustizia è intesa a prescindere dall’essere giuridica ogni persona in relazione con un’altra. Non c’è relazione fisica tra individui, a qualsiasi tipo di legame sociale sia ordinata, senza essere una relazione giuridica: *“l’individuo non è imputabile dei suoi atti perché libero, ma è libero perché imputabile”* (Hans Kelsen). Compresa, prima di tutto, l’imputazione premiale.

Pensiero giuridico implica un soggetto costituito e giudicante (imputazione) secondo una norma di orientamento con competenza del proprio moto, ogni accadere di relazione con l’altro. E’ ciò che abbiamo chiamato “dare il nome agli atti”.

Soggetto costituito competente anche nel parlare. La lingua è istituzione di relazione giuridica. Ad esempio di relazione di eredità. Dove eredità è principio di un ordinamento che fa capo all’individuo come sede legittima.

Lo statuto di erede permette di conciliare pacificamente pensiero individuale e cura - apprendimento e lavoro - del patrimonio ricevuto per farlo fruttare.

La scuola è luogo dell’accadere di una relazione che, quando è riuscita, non ne fa anzitutto una questione di buona volontà, ma di orientamento ad una meta elaborata in proprio da ciascuno, e che crea forme di legami che rendono ereditaria l’esperienza del reale. La buona volontà segue come orientamento ad essere eredi di una ricchezza; e ne consegue l’atto di ciascuno a prendere posto con suo gradimento e soddisfazione.

In assenza di un tale orientamento in proprio - il non giungere, cioè, a pensarsi come beneficiari legittimi del patrimonio che si trasmette - resterà come ragione sociale solo l’idea di un’imposizione tirannica vissuta come sopruso. Ne conseguirà il costituirsi di una controvolontà che sfocerà a volte in atteggiamenti ribellistici o di passività ma, sempre, in insuccessi e rassegnazione.

Il ribellismo o la passività, anche in nome della Giustizia, non fanno che ripetere forme di rapporto precedentemente sperimentate e mai giudicate, vanno ad occupare e a rafforzare quel posto di tiranno che accende la ribellione o getta nel non saper che fare nei legami sociali.

Quale sia la risposta al fatto che tanti non ne vogliano sapere di essere eredi, né si occupino del posto che nei loro confronti altri possono occupare è la questione dello scarto sulla giustizia.

Anche nella scuola.

Gabriele Trivelloni

Il giudizio di Re Salomone

Dal Primo Libro dei Re 3, 16-28

«In quel tempo vennero dal re due donne meretrici e stettero dinnanzi a lui. Una di esse disse: «Deh, signor mio, io e questa donna abitiamo in una stessa casa. Avvenne poi che nel terzo giorno del mio parto, partorì anche questa donna. Ora noi eravamo sole, nella casa non c'era altri che noi due. Ora morì il figlio di questa donna durante la notte, perché ella si coricò sopra di lui. Ma si levò nel mezzo della notte e prese il mio figlio dal mio fianco, mentre la tua serva dormiva e lo ripose sul suo seno e suo figlio morto lo ripose sul mio seno. Quando la mattina mi levai per allattare mio figlio, ecco, era morto, Ma, guardandolo attentamente la mattina, ecco non era il figlio che io avevo partorito» Allora l'altra donna rispose: «Non è così. Mio figlio è vivo, è vivo, e tuo figlio è morto». E l'altra rispondeva: «Non è così. Tuo figlio è morto e mio figlio è vivo» Così si contendevano dinnanzi al re.

Allora disse il re: «Questa dice: Questo è mio figlio, quello vivo, e tuo figlio quello morto; e quest'altra dice: Non è così. Tuo figlio è quello morto e mio figlio è quello vivo». E il re disse: «Portatemi una spada». E portarono una spada dinnanzi al re. Il re allora ordinò: «Dividete il bambino vivo in due e datene metà all'una e metà all'altra» Allora la donna il cui figlio era vivo, poiché si commossero le sue viscere a motivo di suo figlio, disse al re: «Deh, signore mio, si dia a lei il bambino vivo, ma per carità non lo uccidete». L'altra, invece, diceva: «Non appartenga né a me né a te; dividetelo». Il re, allora, rispose e disse: «Date a lei il bambino vivo, ma non lo uccidete affatto; essa è la madre». Così, tutto Israele apprese il giudizio che aveva fatto il re e ebbero timore dinnanzi al re, poiché constatarono che la sapienza di Dio era con lui per amministrare la giustizia».

...e nell'interpretazione di H. Kelsen, con beneficio nostro di inventario:

«E' chiaro che non ci può essere un ordinamento "giusto" ("just"), ossia un ordinamento che garantisca la felicità di tutti, fintanto che si intenda il concetto di felicità nel suo senso originario, ossia nel senso stretto di felicità individuale (per il quale la felicità di un uomo è ciò che si consideri tale). E' infatti inevitabile in questo caso che la felicità di un individuo entri, prima o poi, direttamente in conflitto con la felicità di un altro individuo. (...) Non v'è alcun ordinamento sociale che sia in grado di risolvere questo problema in modo soddisfacente, ossia in un modo giusto, tale da garantire la felicità di entrambi – nemmeno il famoso giudizio del saggio Re Salomone. Com'è noto, egli decise di dividere in due un bambino che due donne rivendicavano ciascuna come proprio; ma l'intento di Salomone era di attribuire il bambino a quella tra le due donne che avesse accettato di rinunciare alla propria pretesa per evitare la morte del bambino, poiché quella donna – così riteneva il re – amava veramente il bambino. Se mai il giudizio di Salomone era giusto, lo era solo a condizione che una delle due donne amasse il bambino (cosa che è ben possibile, e persino probabile, dato che entrambe desideravano tenerlo), e, se entrambe avessero rinunciato alla propria pretesa, la controversia sarebbe rimasta priva di soluzione; e se, nonostante il fatto che entrambe le donne rinunciassero alla loro pretesa, il bambino fosse stato attribuito ad una di esse, il giudizio non sarebbe stato certamente giusto, poiché esso avrebbe reso infelice una delle due donne»¹.

¹ H. Kelsen, *Cos'è la giustizia?*, Quodlibet, Macerata, 2015, p. 109

La domanda di Giustizia

Prima di indagare sul concetto di Giustizia è lecito nonché opportuno chiedersi da che cosa scaturisca nell'uomo l'apparentemente ineludibile domanda che lo spinge ad addentrarsi in una delle questioni più complesse che si possa tentare di risolvere.

«La giustizia [...] o non è definita affatto, o lo è in negativo. Ciò che affiora [...] è la tensione verso un oggetto indefinibile: sappiamo confusamente ciò che è giustizia, ma non vediamo mai attuato questo nostro ideale».² La domanda di Giustizia in fondo non è che la ricerca di un principio universale secondo il quale poter formulare un giudizio che ha come oggetto l'agire dell'uomo. In particolare tale giudizio sarà volto a determinare se l'azione in questione sia bene o male; in altre parole, esso sarà un giudizio di desiderabilità. «Il desiderio di giustizia è un desiderio così elementare, e così profondamente radicato nell'animo umano, proprio perché è la manifestazione del desiderio indistruttibile [...] – dell'uomo - di conseguire la propria soggettiva felicità».³ La tensione verso la felicità individuale, che comporta la necessità di un parziale assestamento delle proprie pulsioni, tuttavia, può portare gli individui ad agire secondo volontà contrastanti. È proprio a causa di questo conflitto d'interessi che, secondo T. Hobbes e J. Locke, gli uomini sentono il bisogno di stringere un patto per fondare una società civile giusta. Un ordinamento sociale dunque nasce inizialmente come necessità di porre un sistema legislativo entro il quale poter risolvere qualsivoglia conflitto di valori fra individui: la società è la forma razionalizzata dei rapporti interindividuali pacifici.

«Ma che cosa significa realmente dire che un ordinamento sociale è giusto? Significa che questo ordinamento regola il comportamento degli uomini [...] in modo tale che tutti gli uomini trovino in esso la propria felicità».⁴ È evidente però che questo sistema costringe gli individui a rinunciare a una parte più o meno cospicua della propria libertà, inficiando necessariamente anche la possibilità della realizzazione della felicità soggettiva riducendola ad una serie di bisogni da soddisfare. «Si deve, cioè, intendere per felicità il soddisfacimento di certi bisogni [...] che siano riconosciuti – universalmente - meritevoli di essere soddisfatti»⁵. In quest'ottica individui differenti per tradizione, appartenenza sociale, storia e cultura dovrebbero accordarsi su principi condivisi per fondare una società che realizzi concretamente e oggettivamente la loro felicità. La gerarchia dei “bisogni fondamentali” da soddisfare e dei valori da adempiere tuttavia è una questione che non trova una facile soluzione, è «impossibile scegliere in modo scientifico e razionale tra [...] due giudizi di valore confliggenti».⁶ I giudizi di valore, infatti, a differenza dei giudizi di realtà, non si basano sulla categoria della causalità, bensì sul principio dell'imputazione, ed «è logicamente impossibile passare dall'essere al dover essere, dedurre prescrizioni da descrizioni».⁷ Forse la necessità

* Da Ponte Mozart, Don Giovanni, atto II, scena I

² G. De Cataldo, *Giustizia, un'utopia da difendere*, <http://espresso.repubblica.it/plus/articoli/2015/01/02>

³ H. Kelsen, *Che cos'è la giustizia?*, Quodlibet, Macerata, 2015, p. 109

⁴ *Ibidem* p. 106

⁵ *Ibidem* pp. 108-109

⁶ *Ibidem*, p. 111

⁷ David Hume, *Trattato sulla natura umana*, Libro III

dell'uomo di razionalizzare il proprio comportamento è il motivo che lo porta ad identificare totalmente il principio di giustizia in un rapporto fra mezzo e fine: «*la relazione di mezzo a fine, infatti, è una relazione di causa ed effetto, ed una relazione di causa ed effetto può essere determinata [...] in modo scientifico e razionale*»⁸. Ci si trova così di fronte ad una *quaestio*: la necessità di una giustificazione razionale del nostro comportamento ci porta a doverlo considerare come mezzo per il raggiungimento di un fine, ma allo stesso tempo il fine per il quale a tale azione viene dato valore di giustizia dovrà a sua volta essere un mezzo per altro fine, mantenendo sospeso quale fine sia di giustizia. Resta però da chiedersi se l'universalizzazione formale del concetto di giustizia sia una risposta soddisfacente al “*desiderio indistruttibile*” che caratterizza l'uomo, o se invece la Giustizia in senso assoluto sia «*Un ideale irrazionale, [...] un'illusione*».⁹

L'uomo: “animale razionale”

Secondo la tradizione platonica, l'anima umana è suddivisa in tre componenti: concupiscente, irascibile e razionale. Ne “La Repubblica” Platone definisce l'uomo *giusto* come colui la cui anima è sempre dominata dalla sua componente razionale, la quale è propria dell'essere umano e lo distingue dagli animali. La giustizia dunque, derivando necessariamente dall'anima razionale, è esclusiva dell'uomo in quanto posta dalla ragione stessa. Da questa definizione di Giustizia deriva la corrente di pensiero che d'ora in poi definiamo *razionalistica* proprio perché basata sull'idea che il concetto di giustizia sia da rimandarsi alla ragione. Definita in questo modo, la giustizia platonica può, in ultima analisi, corrispondere a qualunque sistema di valori positivi imposto dal governo di uno Stato, purché esso sia “razionale”. La definizione razionalistica della Giustizia conduce alla conclusione che il giudizio di desiderabilità di un'azione umana sia formulabile mediante l'esclusivo esercizio della ragione. Tale giudizio dunque dovrà fondarsi su un'analisi dell'azione che potrà essere definita secondo criteri a priori o a posteriori, stante l'esercizio della preferenza dell'individuo a porsi con una ragione competente all'esercizio di tale giudizio.

La Giustizia categorica

Se si sostiene, come fa Kant, che il giudizio di preferenza - secondo il dovere - su cui si basa il concetto di Giustizia sia da formularsi a priori da qualsivoglia contenuto sensibile, in maniera spassionata e disinteressata, così da poter essere assolutamente universale, si giungerà necessariamente ad una conclusione presente nella “Critica della Ragion Pratica”: «*Agisci in modo che la massima della tua volontà possa sempre valere nello stesso tempo come principio di legislazione universale*».

⁸ H. Kelsen, *op. cit.*, p 117

⁹ *Ibidem* p. 133

Un siffatto modello di giustizia rientra nella definizione della legge morale, in quanto ne dà un enunciato solamente formale, ma anche spassionato ovvero dove la dimensione del desiderio e dell'interesse individuale è giocoforza espulso. L'imperativo categorico si riduce all'idea del *dovere per il dovere*, ad una cieca autoreferenzialità che finisce, come la legge di Platone, per giustificare qualunque comportamento sia considerato razionale identificandolo necessariamente col Bene, - anche nella sua versione di altro come fine - nonostante ciò sia talvolta contraddittorio: l'ideale di Bene e di Giustizia corrisponde a tutte le più grandi aberrazioni della storia dell'umanità, le quali non sono certo scaturite solo dall'anima concupiscente dell'essere umano. Forse anche lo stesso odio per gli ebrei da parte dei nazisti è una versione negletta del considerare l'altro come fine¹⁰. È questo il caso del cosiddetto *Male razionale*, di cui parlano già i filosofi idealisti; Hegel, ad esempio dice «[...] Questa suprema vetta del fenomeno della volontà, che si è volatilizzata nella più assoluta vanità [...] sprofonda immediatamente entro se stessa. Il male, in quanto è la più profonda riflessione in sé della soggettività di fronte all'oggettivo [...] è la stessa cosa che la buona disposizione del bene astratto[...]. Il male insomma è l'apparenza in tutto e per tutto astratta...»¹¹, ovvero, al Bene astratto può corrispondere, nella sua vuota formalità, il Bene assoluto quanto il Male assoluto. Si prenda in esame la formula «*Unicuique suum*», dare a ciascuno il suo, ciò che gli spetta. Dimostrarne la vuotezza è molto semplice: come stabilire quale sia il suo di ognuno se non c'è un ordinamento giuridico preesistente a deciderlo? Il significato di questa espressione dunque non è contenuto nel significante, essa «non esprime altro che quella che è la tecnica specifica del diritto positivo; ogni ordinamento giuridico positivo di fatto corrisponde a questo principio»¹². Lo stesso discorso vale per la regola aurea «*Non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te*» questa prescrizione soggettiva tuttavia è valida solamente quando non ve n'è bisogno. Se il modo con cui il piacere è prodotto da qualcuno comporta invece sofferenza per qualcun altro, si giunge ad un'evidente contraddizione della regola aurea; tuttavia, se tale conflitto di interessi non avesse luogo, e se dunque la regola aurea fosse sempre valida, il problema della giustizia categorica non si porrebbe affatto, poiché coinciderebbe col riconoscimento del beneficio prodotto dal rapporto. La giustizia categorica dunque porta solo a sistemi puramente formali che costituiscono, in ultima analisi, una negazione del problema stesso della giustizia. Ciononostante, Kant introduce un aspetto nuovo al concetto di Giustizia: l'*autonomia della volontà*. Egli infatti sostiene che il soggetto razionale possa essere fonte della sua stessa legge: possa cioè, attraverso la volontà, riconoscere se stesso sede della legge di cui la sua ragione è fonte. Possiamo dire che mentre nel testo *Cos'è l'Illuminismo* Kant pone la grande questione dell'uscita dell'uomo dalla minorità per un pensiero imputabile all'Io stesso, la teoria dell'imperativo categorico sposta l'Io in una sorta di coscienza superiore subordinata ad un ordine pre-formante proprio nella sua purezza formale.

¹⁰ «durante l'istruttoria improvvisamente dichiarò [Eichmann] di aver sempre vissuto secondo i principi dell'etica kantiana e in particolare conformemente a una definizione kantiana del dovere. (...) "Quando ho parlato di Kant, intendevo dire che il principio della mia volontà deve essere sempre tale da poter divenire il principio di leggi generali"». H. Arendt, *La banalità del male*, Feltrinelli 2001, pagg. 142-143

¹¹ G.W.F. Hegel, *La filosofia dello Spirito*, UTET, Novara, 2014, p. 367

¹² H. Kelsen, *op cit.*, p. 126

La Giustizia causale

Se invece si ammette la formulazione del giudizio di giustizia come un giudizio razionale a posteriori, affermando dunque che la valutazione della desiderabilità di un atto dipenda da un contenuto che non può essere considerato *a priori* dalla ragione, si giunge ad un modello che, almeno in parte, risolve il problema della vuotezza dell'Imperativo Categorico. Sistemi di questo tipo pongono dunque l'origine del giudizio di giustizia necessariamente nelle conseguenze delle azioni: la ragione umana infatti, se seguiamo Kant, esercita la sua azione mediante categorie pure che costituiscono i modelli formali di ogni possibile giudizio razionale, e dunque un'azione genera, secondo un rapporto di causa-effetto, di necessità o contingenza e così via, rispettivamente giustizia o ingiustizia. Incarnano tale modello di giustizia sistemi filosofici come l'Utilitarismo o il Conseguenzialismo, nei quali il giudizio di desiderabilità si fonda proprio sulle conseguenze dell'azione, le quali devono essere calcolate in termini di "utile" personale. Secondo Jeremy Bentham un'azione è da biasimare solo se produce una quantità di dolore superiore alla quantità di piacere o benessere che provoca. Bene, Male e Giustizia vanno misurati, calcolati aritmeticamente, e dunque confrontati e preferiti gli uni agli altri secondo nessun altro principio se non la proporzione matematica. Non v'è dubbio che l'Utilitarismo sia un sistema di giustizia razionalistico; al suo interno infatti il Bene segue all'azione in un rapporto causale puramente empirico-matematico.

La Giustizia utilitaristica

La Giustizia causale, dunque, porta l'uomo al *calcolo razionale* delle conseguenze delle proprie azioni che ci riporta all'idea aristotelica della Giustizia commutativa. Essa implica che da ogni azione derivi un *compenso* commisurato alle conseguenze dell'azione stessa, ed in particolare al bene od al male da essa generati. Vi sarà dunque una *punizione* per chi abbia causato il male di altri ed invece un *premio* per chi ne abbia causato il bene. La Giustizia causale in questo senso può venire ridotta ad essere esclusivamente *mezzo* dell'agire umano che è volto allo scopo del raggiungimento di un *Bene superiore*. È il caso di interrogarsi su quale sia in ultima analisi il principio di volontà che spinge gli uomini ad agire in questo sistema di pensiero, nel quale *Giustizia* tende a diventare una recriminazione degli uni nei confronti degli altri, nella lotta per il proprio tornaconto personale, anche in termini di "diritti". In un'ottica utilitaristica infatti risulta evidente che l'altro perde significato e diviene, come lo definisce Mill, un "luogo". *L'altro come luogo* risulta essere il sintomo di un agire umano guidato in realtà non dalla *volontà di giustizia* bensì dalla *volontà di potenza*, dal desiderio di fare dell'altro il simulacro – *luogo* come contenitore o come rappresentanza - di una teoria prevaricatrice e di dominio che immagina l'altro o come suo strumento o come ostacolo al raggiungimento del proprio esito. Si arriva infine al punto in cui la volontà di potenza viene identificata dai singoli come volontà di giustizia, in cui l'utile diventa sinonimo del concetto di giustizia stesso ed in cui l'agire del singolo soggetto, accecato da questa

presunzione superegoica, diventa in realtà motivo di una coscienza che identifica il giusto con la cieca lotta per un traguardo, il quale in ultima analisi non è che un miraggio, una proiezione del superio.

Il senso di colpa

«Beh... se uno è mattiniero, non ha motivo, direi, di alzarsi tanto presto. La coscienza, signora... ah la coscienza è una faccenda seria! Io e quelli come me dobbiamo farci in quattro tutta la vita, abbiamo un daffare da matti per ingannarla di tanto in tanto, per concederle qualche piccola, scaltra, soddisfazione. Siamo, io e quelli come me, creature inutili [...]. Ciò ch'è utile ci riesce odioso: lo sappiamo volgare e non bello, e difendiamo questa certezza[...]. E tuttavia siamo rosi dalla cattiva coscienza...»¹³

Il senso di inadeguatezza efficacemente descritto da Thomas Mann nel passo sopra riportato è una chiave di volta nella comprensione del processo di massificazione dei singoli individui causato dalla concezione utilitaristica di giustizia: occorre infatti riconoscere che la libertà del singolo deve necessariamente derivare dall'autonomia della sua volontà, kantianamente capace di far valere la propria legge. Ma in questa situazione di principio di coscienza intenzionale, l'agire dell'uomo sarà sempre influenzato da una presunzione superegoica attraverso il *dover essere* che lo porterà ad inseguire un obiettivo inarrivabile, animato da un continuo senso di colpa che si fa promotore di un legame di massa in cui ognuno accetta come proprio giudizio soggettivo un giudizio che viene proposto e imposto come affermazione di un valore oggettivo e assoluto, e come principio di comando dell'agire individuale. Riconoscendosi in un principio di massa e agendo di conseguenza, l'uomo tenta di appagare il senso di colpa e di soddisfare la propria coscienza attraverso la convinzione che il proprio comportamento sia corretto perché conforme a una massima data da un'imposizione superiore. Vi è quindi il sacrificio del pensiero dell'io, per trovare sicurezza e appagamento, pur restando illusorio, in ciò che è "svelato" dal Superio. Paradossalmente l'illusione scaturita da un tentativo di appagamento, che risulta inefficace, alimenta a sua volta il senso di colpa nel suo identificarsi con una massima come istanza superiore. Il bene come esperienza soddisfacente di un io relato con l'altro resta intrappolato dall'inevitabilità del senso di colpa che, al contrario, viene ulteriormente alimentato dall'io che non si muove in modo competente a buone conclusioni, ma verso un'ulteriore insoddisfazione dovuta al mancato raggiungimento dell'aspettativa.

«La massa è un gregge docile incapace di vivere senza un padrone. È talmente assetata di obbedienza da sottoporsi istintivamente a chiunque se ne proclami il padrone».¹⁴

¹³ T. Mann, *Tristano*, Mondadori, 1970, Milano, p. 99

¹⁴ S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, Bollati Boringhieri, 2011, p. 201

L'individuo perde così la propria autonomia (dal greco αὐτο-, auto- e νόμος, nomos, "legge propria", ossia la possibilità per un soggetto di agire senza condizionamenti da parte di altri) e la responsabilità del proprio agire, trovando una giustificazione nella normalità che non è più conformità a una retta norma, ma frequenza statistica.

*«Il criterio della giustizia, così come il criterio della verità, non dipende dalla frequenza con la quale un giudizio di realtà o un giudizio di valore viene enunciato».*¹⁵

Si può riconoscere come questo senso di colpa porti non solo a una riflessione interiore, ma anche a un'analisi relazionale. Per mezzo dell'azione colpevole, infatti, l'uomo ottiene di venir "riconosciuto" dall'altro. Se c'è bisogno di ricevere una pena, c'è un'idealizzazione di un rapporto che non sta andando bene. Infatti l'uomo, se condizionato nell'agire dal senso di colpa, non ha certezza sulla giustizia di ciò che è in procinto di fare e tale incertezza di giudizio lo porta a errare affinché l'altro lo punisca. Può formarsi così il bisogno di riporre una fiducia nell'altro col fine che gli faccia comprendere ciò che è "veramente giusto". Un uomo potrebbe propendere a sbagliare per vedere compiuto nell'altro colui che possiede un sapere presupposto su cosa sia giusto, e in nome di questo abbia l'autorità di punirlo.

Questo rapporto, basato sulla "fiduciosa" soggezione, può essere visto come deformazione dell'ontologia finalistica per la quale ogni individuo possiede un'essenza relazionale, ovvero la capacità di rapporto con l'altro affinché possa perseguire il compimento di un fine altrimenti inafferrabile.

Nel riconoscere le volontà individuali si deve tener conto del senso di colpa che spinge ogni individuo a relazionarsi con l'altro per cercare punizione e giustizia. Ma il fatto che tutti cerchino nell'altro colui che sappia cosa è giusto fa sì che questa tensione verso la giustizia risulti senza fine.

Questa analisi può essere trattata sotto due punti di vista opposti, riprendendoli da Schopenhauer, l'uno distruttivo, l'altro rafforzativo: *«L'egoista si sente circondato da fenomeni estranei ed ostili, ed ogni sua speranza poggia sul bene proprio. Il buono vive in un mondo di fenomeni amici: il bene d'ognuno di questi è il suo bene».*¹⁶ Il primo consiste nello scontro cieco tra volontà individuali contrastanti a partire dal momento in cui si comprende che, dopo la perdita di fiducia, l'altro non può darti un principio di giustizia; tuttavia, così facendo, si rompe il legame sociale fondato sul riconoscimento, col rischio di cadere in uno stato di natura dove "homo homini lupus". Al contrario, la tesi rafforzativa si denota nel pensiero della compassione che sfuggendo dallo scontro tra le volontà individuali cerca una pacifica convivenza che derivi dalla virtù del patire con..., ovvero dallo sforzo di ognuno di realizzare la giustizia in se stesso e con l'altro. In questo caso la giustizia non deriva più da un'autorità, ma viene intesa

¹⁵ H. Kelsen, *op. cit.*, pp. 115-116

¹⁶ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Laterza, Bari, 1991, pag. 350.

secondo la sfumatura platonica della giustizia come virtù individuale, per la quale esiste l'uomo giusto in quanto conosce la giustizia nel senso di un "in sé".

La società civile sfrutta il senso di colpa per garantire la pace nei rapporti interpersonali al suo interno attraverso un sistema di regole e principi morali condivisi. Si basa però sul presupposto che l'uomo non sia in grado di avere un rapporto progressivo di soluzione dei conflitti con l'altro. Tuttavia l'affermarsi del senso di colpa non è derivata dalla realtà di un atto rispetto al quale si imputa il fatto che esso contenga un errore o una mancanza, ma è piuttosto una prescrizione scaturita dalla presunzione di colpevolezza di ogni individuo.

Affinché possa esistere un sistema che si faccia garante di una convivenza civile è necessario che ogni individuo prenda atto per sé di una rinuncia della sua esperienza di desiderio seppur sollecitata dalla vita sociale stessa, e sottometta ad un imperativo di coscienza una parte del desiderio soggettivo che non trova accordo con gli stereotipi comportamentali di natura morale, religiosa, politica. Perciò nel momento in cui il desiderio sorge, si fa strada all'interno dell'uomo il senso di colpa dovuto alla contraddizione e all'inconciliabilità tra i suoi moti pulsionali e le rinunce e repressioni che il sistema dei principi e regole esterne richiede. Dare assenso al proprio desiderio implicherebbe la rottura della regola, senza la quale non sarebbe più garantito il rispetto tra individui.

Solamente un'altra norma che attui il riconoscimento del posto dell'altro e che tenga conto della conciliabilità con la legge stabilita può far valere quel desiderio che sarebbe altrimenti negato.

Il senso di colpa, effetto di una prescrizione che precede la constatazione di atti e la loro imputazione, è causa di due conseguenti comportamenti: la subordinazione del soggetto ad esso porterà o all'incapacità di atti volti a dare soluzione di beneficio al proprio agire, o alla ribellione, al rifiuto e all'atto ostile che resta una forma di subordinazione in quanto è ricerca di affrancamento e liberazione da ciò che è percepito come subordinante di cui però non nega l'esistenza ma la afferma con forza. Nella ribellione, infatti, l'individuo-massa agisce con il fine di contrastare un senso di colpa nella sua inadeguatezza al sistema. In questo modo l'io si sente operante con un suo sistema razionale oppositivo equivalente, e tale negazione diventa essa stessa principio superegoico.

*«Il sistema di regole promosso dalla società come moralità si coniuga a livello individuale nel Superio che si impone sull'io. La predominanza del Superio in un individuo comporta la servitù volontaria dell'io ad un'autorità supersoggettiva che si impone come personalità morale».*¹⁷ L'accettazione di tale subordinazione è dovuta al ricatto del senso di colpa che subentra ogniqualvolta il comportamento dell'io non è conforme alla massima data dal Superio come principio universale: l'io prova, come si diceva sopra, un sentimento di colpevolezza derivante da una prescrizione che precede

¹⁷ M.G. Pediconi, *Diritto della vita quotidiana*. Tratto dal IV Convegno Nazionale della *Italian Society for Law and Literature* che si è svolto a Urbino il 3 e 4 luglio 2014 con il titolo *La vita nelle forme. Il diritto e le altre arti*

l'imputazione di una effettiva colpa per atti compiuti. Non si ha, perciò, un'analisi delle azioni al loro termine ma si conosce il loro esito (la colpa) dall'inizio poiché derivano da un'idea già presente nell'uomo. Questa tesi può essere confrontata col pensiero hegeliano dello spirito immanente, secondo cui le azioni vanno analizzate e comprese solo al loro termine.

M. G. Pediconi propone un fatto realmente accaduto in cui è possibile constatare la veridicità di quest'idea. Il 4 giugno 2014, Carlo Lissi uccide sua moglie e i due figli, si lava il sangue di dosso, si mette un paio di jeans e una maglietta puliti e raggiunge in auto la casa di alcuni suoi amici per vedere la partita. Tornato a casa, recita la telefonata ai carabinieri inscenando una rapina. Di lì a poche ore, avverrà la confessione. «Datemi il massimo della pena» chiede l'imputato. La frase pronunciata dall'omicida presuppone il bisogno di estinguersi del senso di colpa attraverso l'attuazione della colpa e in seguito la pena come espiazione.

«Nella pena quest'uomo mostruoso potrebbe trovare il suo sollievo, indicando la sanzione più severa come la realizzazione di un preciso bisogno psicopatologico»¹⁸. La punizione non è intesa come la conseguenza di un atto ma come scopo per purificarsi dal rimorso che c'è prima della colpa: il senso diventa punitivo. L'espiazione e la momentanea risoluzione del problema si trovano nella reclusione.

La situazione di ingiustizia dell'uomo, creata da una mancanza di bene, come nella visione agostiniana, lo porta a una continua tensione verso la giustizia affinché ci possa essere il bene, o il giusto, e a una pena che lo possa purificare. Dunque, la punizione può essere vista come un utile personale che reca all'uomo una felicità, anche solo momentanea, dopo la quale, però, viene spinto a cercare una nuova punizione che lo purifichi a sua volta. La sanzione risulta un vantaggio personale che vede nel fine dell'utile immediato rappresentato dalla pena una felicità o un piacere individuale. Dal punto di vista utilitaristico, l'origine di questo senso di colpa viene prevaricata dal senso dell'utile cercando nella punizione l'utile che gli reca l'essere punito.

«Sebbene si tratti di mostruosità dall'inizio (premeditazione) alla fine (strage) – trattando del senso di colpa che produce la colpa – essa non è data, causata o presupposta né tanto meno innata: è il mostro a produrre la sua mostruosità. Egli è dunque imputabile»¹⁹.

Siamo di fronte al dilemma già posto coi filosofi presocratici che ritenevano la colpa come una condizione originaria dalla quale il soggetto era di fatto impossibilitato ad uscire, se non parzialmente con la purificazione sapienziale.

«L'azione criminosa avrà il compito di dare una forma agita al senso di colpa che a sua volta si presenta come una speciale “chiamata alla forma” affinché la colpa sia»²⁰.

¹⁸ M.G. Pediconi, *Ibidem*

¹⁹ *Ibidem*

²⁰ *Ibidem*

Il senso di colpa precede e contribuisce a motivare la colpa: è segnale di una servitù inconsapevolmente volontaria dell'io nei confronti del Superio che controlla ogni sua azione e che agirà come una coazione sistematica ad espropriare il soggetto tanto del principio d'azione quanto del fine dei suoi stessi atti; scaturisce dallo scontro tra la massa, che osteggia le possibilità di soddisfazioni individuali e sostiene certi comportamenti come universalmente giusti e necessari, e la civiltà del singolo che è impegnato a ridurre la sua ostilità nei confronti della massa a scapito della propria possibilità di realizzare un desiderio e si trova diviso e in conflitto internamente. Ne segue un individuo passivo, che subisce il destino di una forza superiore e rinunciatario alla realizzazione dei propri desideri per essere annesso alla vita collettiva: la massa rappresenta l'attuazione di tale sacrificio guidato da una teoria, da cui scaturisce un agire per privazioni. Se c'è un sistema teorico che imposta le relazioni come conflittuali e dunque richiedenti rinuncia, l'altro non è visto come amico del proprio desiderio ma come oppositore. Non c'è un giudizio di imputabilità degli atti dove l'altro è soggetto di relazione. L'azione ostile non deriva perciò dalla conformità dell'agire del soggetto con il desiderio autentico e la volontà soggettiva, ma dalla rinuncia di essi richiesta dal sistema degli stereotipi esterni imposto attraverso il Superio; il sacrificio avviene in nome di una forza/Bene/entità platonicamente superiore che ci permette di vivere in società, di stare nella massa comportando la rinuncia di avere l'altro come partecipe e socio della propria iniziativa favorente un'acquisizione di progresso reciproco.

Inoltre la situazione legata al far parte di una massa, a causa della sua origine tipicamente razionalistica, tende a ridurre le possibilità di scelta ad una situazione di quasi necessità: in un senso kierkegaardiano del termine si potrebbe asserire che il superio è una negazione della morte in quanto continua preclusione, ad opera della nostra stessa volontà, di infinite possibilità di azione e di scelta. «*Nessun pastore e un solo gregge. Ognuno vuole la stessa cosa, ognuno è uguale: chi sente in modo diverso, entra spontaneamente in manicomio*».²¹

Libertà o la vita finta

Perché, dunque, la domanda di giustizia? Perché gli uomini sono spinti ad assoggettarsi ad un principio razionalistico di giustizia e ad un senso di colpa che perpetuamente ne influenza l'agire? I filosofi moderni nel dibattito giusnaturalistico risposero a questa domanda avvalendosi della famosa definizione di uomo come animale razionale: se l'uomo non rinuncia alle sue pulsioni in favore di una vita conforme in tutto e per tutto ad un principio razionale vivrà come una bestia, nell'impossibilità di un rapporto sociale; in un mondo che sarà preda dello scontro di volontà contrastanti. Vi è, alla base di quest'idea, il pensiero che il mondo sia uno spazio saturo, nel quale sia impossibile muoversi liberamente senza calpestarsi l'un l'altro, e che quindi sia necessario muoversi tutti all'unisono seguendo un principio

²¹ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, , p. 11

comune per evitare questo contrasto. Si sviluppa sempre di più così l'idea di una forza superiore che in qualche modo guidi l'agire umano e riduca la sua libertà ad uno stato quasi di determinismo. La giustizia appare dunque, in ultima analisi, come un compromesso: il ridimensionamento del desiderio in cambio di un'equa felicità.

Si vive così secondo una volontà assoggettata alla necessità di porre come base dell'agire soggettivo il perseguimento di un fine comune ed ultimo e, allo stesso tempo, la subordinazione al principio del senso di colpa. Si compie, in altre parole, la scelta di non scegliere, di vivere seguendo un percorso che ci si convince essere già stato tracciato, secondo quella che M. Heidegger chiama la «*tirannia del Si*»²², con la negazione del principio di individualità come soggetto di rapporti costruttivi fra individui. La volontà razionalistica spinge il soggetto ad identificarsi in una vita finta, come quella descritta nel passo di T. Mann sopracitato, o a ribellarvisi categoricamente, rifiutando ogni regola e soggiacendo così ugualmente ad un sistema formale e razionalistico. Nel mito della caverna Platone più volte ribadisce che il prigioniero, una volta liberato dalle sue catene, viene «costretto» ad uscire alla luce. La «vita finta» è frutto di una scelta del soggetto che si rifugia, di fronte alla *disperazione*, nella ricerca infinita della giustizia nell'apparente sicurezza ed invariabilità del principio ideale. In questo modo si vive nell'illusione di una meta finale da raggiungere e della possibilità di stabilire razionalmente criteri universali ed eterni di giustizia, si vive nella falsa sicurezza di poter rientrare nella felicità della massa. «... *era un mezzo di conservazione; insomma: la morale era il grande antidoto contro il nichilismo teorico e pratico*».²³ Nietzsche attribuisce alla morale il compito di fornire all'uomo un senso di finta sicurezza, di sollevarlo dalla responsabilità della sua azione, e nel momento in cui ciò viene meno lascia spazio al nichilismo «*teorico e pratico*».

Affectus

Occorre forse rendersi conto che in realtà *non esiste premio né pena* al di là di ciò che gli individui sappiano imputarsi nelle loro reciproche relazioni: ogni tentativo di stabilire «fini ultimativi» non è che l'identificazione di un principio di azione individuale in un principio di insoddisfazione generale. Allo stesso modo il rendersi conto che la Giustizia non dev'essere un mezzo per il raggiungimento di un miraggio di coscienza superiore seppur condivisa individualmente e collettivamente, identificato negli svariati contenuti ideali dati al suo concetto, può favorire altresì lo scopo del nostro relazionarci con l'altro, anche se fosse insoddisfacente, e del nostro *tendere* al giudizio sugli atti che fanno rapporto. Altrimenti non resta che intendere la Giustizia come un *sentimento* frutto, nella sua idealità, di un pensiero che destituisce la capacità della nostra ragione di essere competente universalmente di giudizio sul perseguimento di

²² «Questo Nessuno, da cui nella quotidianità noi stessi veniamo vissuti, è il «Si». [...] Nell'ostinato dominio di questo Si si trovano le possibilità del mio esserci, ed emergendo da questo appiattimento è possibile l'«io sono». Un ente che è la possibilità dell' «io sono» è per lo più, in quanto tale, un ente che si è. M Heidegger, *Il concetto di tempo*, Adelphi, 1998, Milano, pp. 33-34

²³ F. Nietzsche, *Il nichilismo europeo frammento di Lenzerheide*, Adelphi, Milano, 2006, p. 11

benefici relazionalmente acquisiti, per ridurre l'atto di universalità alla prescrittività. Qualunque pensiero che si proponga di "esaurire" il concetto di Giustizia in un sistema idealmente presupposto altro non è che la raffinata espressione dell'intelletto spinto da una volontà di potenza a voler ridurre tutto ciò che è pensabile entro i limiti della prescrittività teorica.

«Sia la virtù il vostro Sé e la vostra anima! [...] Sia il vostro Sé nell'azione come una Madre nel figlio!»²⁴

Affectus, la conformazione dell'Io all'altro e del mezzo dell'azione alla buona riuscita del rapporto, è il contenuto formale di una norma universale che si può riconoscere nel concetto di Giustizia, il quale in questo modo rimarrà sempre una legge posta dal pensiero soggettivo al proprio io nella sua relazione con l'altro, e mai un'imposizione calata nella coscienza. L'agire secondo *affectus* permette di sfuggire al nichilismo di cui parla Nietzsche, pur liberando il soggetto dall'influenza del principio-massa.

²⁴ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, 1976, p. 107

APPENDICE

Una nuova via per la giustizia sociale

di Riccardo Tamani

*«Fra le cause della povertà c'è l'inadeguatezza delle nostre istituzioni finanziarie, per esempio le banche, che non hanno mai previsto di fornire alcun servizio finanziario a quasi due terzi della popolazione mondiale sostenendo, per generazioni, che fosse impossibile farlo. [...] E' stata la Grameen Bank a mettere in discussione questo preconcetto e a dimostrare come prestare denaro ai poveri non sia solo possibile ma anche redditizio».*²⁵

Riteniamo che l'esperienza del microcredito teorizzata dall'economista bengalese Muhammad Yunus, premio Nobel per la pace nel 2006, sia un esempio concreto di giustizia economica (e conseguentemente sociale) nell'ambito di un rapporto di reciproco vantaggio. Questo modello economico nacque nel 1976, nel paese bengalese di Jobra, dove il professore decise di intraprendere un percorso volto a migliorare le condizioni di vita dei poveri della zona. Inizialmente saldò i debiti che 42 persone avevano contratto con gli strozzini locali per un totale di circa 27 dollari, cifra apparentemente irrisoria ma totalmente significativa se correlata alla situazione economica del luogo. Siccome la popolazione meno abbiente non poteva ottenere prestiti poiché non era in grado di fornire garanzie, fece lui stesso da garante presso la banca del paese in modo che i poveri del villaggio potessero richiedere un finanziamento di somme minime per poter investire in attività lavorative proprie.

*«Cominciai a pensare che prestare soldi ai poveri non solo non era difficile come generalmente si pensa, ma che poteva anche rappresentare un affare. [...] Non mi restò altra scelta che creare dal nulla una banca dedicata esclusivamente al prestito ai poveri».*²⁶ Quando si rese conto che poteva corrispondere ad una soluzione economica alla povertà e che al tempo stesso non necessitava di donazioni esterne fondò la Grameen Bank, totalmente rivolta allo sviluppo del microcredito.

Lo scopo della banca è il prestito di denaro, a tassi d'interesse molto bassi, alla parte della popolazione più povera che in questo modo viene stimolata a sviluppare le proprie potenzialità per uscire da situazioni di indigenza.

Yunus è riuscito a utilizzare gli ordinamenti della giustizia sociale come mezzo per il raggiungimento del proprio scopo, uscendo quindi dalla logica comune che vede le leggi della società, in questo caso di materia economica, come un limite per l'attuazione della giustizia a favore degli individui. Il professore non ha utilizzato

²⁵ M.Yunus, *Si può fare! Come il business sociale può creare un capitalismo più umano*, Feltrinelli, Milano, 2010, pag.13

²⁶ *Ibidem*, pag 10

l'assenza di un sistema bancario a favore delle persone più bisognose come una recriminazione per l'apparente inattuabilità del proprio progetto, ma ha sfruttato la legge socio-economica vigente come mezzo per poter attuare il proprio fine.

*«Il business sociale si colloca fuori dall'universo della ricerca del profitto perchè il suo obiettivo è quello di contribuire alla risoluzione di un problema sociale usando i metodi dell'impresa, ivi compresi la produzione e la vendita di beni e servizi».*²⁷

Gli introiti della banca non corrispondono ad alcun dividendo per gli azionisti, che sono i contraenti stessi dei prestiti, in quanto tutto ciò che la banca ottiene come utile viene reinvestito per migliorare ed espandere il servizio che fornisce alla popolazione.

Una volta consolidata la struttura della Grameen Bank, Yunus e i suoi collaboratori crearono diverse imprese con finalità sociali; queste aziende hanno lo scopo di fornire lavoro e sostegno, nei più svariati modi, alla popolazione locale con un obiettivo di autosufficienza economica da raggiungere. Una su tutte la Grameen Danone, nata appunto dalla collaborazione con il colosso francese, che si occupa di combattere la fame nel Bangladesh fornendo prodotti di qualità a prezzi bassi, in modo tale da garantire l'autosufficienza economica dell'azienda senza ricavi ingenti.

Yunus incontrò alcune difficoltà; egli dovette scontrarsi con le idee tradizionali non solo delle banche e delle imprese, ma anche della popolazione stessa, poiché il business sociale era uno strumento del tutto innovativo e sconosciuto. I contrasti che si presentarono, fornirono a Yunus la possibilità di perfezionare e modificare la sua teoria del microcredito e del business sociale, che ad oggi sono realtà solide e affermate in tutto il mondo.

*«Attualmente la Grameen Bank concede prestiti senza richiedere le tradizionali garanzie per più di 100 milioni di dollari al mese con un ammontare medio di 200 dollari per prestito. Il tasso di restituzione dei prestiti si è sempre mantenuto attorno al 98 per cento, un valore molto alto considerato che le clienti della banca appartengono agli strati più poveri della popolazione, proprio quelli che il sistema bancario tradizionale non considera debitori affidabili».*²⁸

L'alto tasso di restituzione è sostenuto dal fatto che i debitori, che contraggono il prestito in situazioni iniziali di estrema povertà, sono fortemente motivati dalla fiducia che la banca dimostra di riporre nei loro confronti.

Ad oggi, nei paesi più arretrati le donne sono spesso ancora escluse dal mondo del lavoro. La Grameen Bank e le imprese sociali si sforzano di coinvolgere la parte femminile della popolazione dei villaggi ad entrare nel sistema lavorativo, non solo per combattere l'ingiustizia sociale, ma soprattutto perchè le donne, madri di famiglia e maggiori beneficiarie dei prestiti, sono più motivate a migliorare le condizioni dei propri figli ed emergere da situazioni di povertà.

²⁷ *Ibidem*, pag. 29

²⁸ *Ibidem*, pag. 11

«[...] con la pratica scoprimmo che le famiglie traevano un beneficio ben maggiore dai prestiti concessi alle donne che da quelli concessi ai maschi. Le madri infatti erano di gran lunga più determinate nel cercare una via d'uscita alla povertà e ogni aumento del loro reddito andava immediatamente a beneficio dei bambini». ²⁹

Le Signore Grameen diventano figure di riferimento all'interno del proprio villaggio; ad esempio, le "signore del telefono" contraggono un prestito con la banca per acquistare un telefono cellulare e attraverso il pagamento di pochi taka permettono alle altre donne del paese di effettuare telefonate, fornendo in questo modo un servizio di fondamentale importanza.

Inoltre, la banca elargisce borse di studio ai giovani dei villaggi, in modo da spronarli ad investire nella loro istruzione.

La Grameen Bank concede prestiti anche ai mendicanti, i quali non ricevono elemosina ma la possibilità di diventare venditori porta a porta di suppellettili.

Il rapporto che si instaura tra debitore e creditore risulta essere così descrittivo dei possibili interessi reali perseguiti con favore reciproco; l'individuo non viene più considerato come povero a prescindere e non degno di ricevere un sostegno, ma gli viene data la possibilità di intraprendere un'iniziativa personale dalla quale poi, in base agli atti compiuti, si potrà formulare un giudizio di vantaggio proprio e sociale, imputabile alla propria iniziativa. Il sistema finanziario tradizionale infatti non ha mai considerato un'interazione con la popolazione povera del pianeta in ottica di un rapporto descrittivo che considerasse le azioni e i risultati compiuti piuttosto che lo status sociale in sé. Le organizzazioni no profit che secondo Yunus svolgono comunque un ruolo importantissimo nella lotta alla povertà, non possono rappresentare una via d'uscita definitiva da uno stato di nullatenenza, perchè necessitano in ogni caso di donazioni esterne.

Secondo Marx il lavoro, che consiste nell'attività produttiva volta a trasformare il dato esterno in relazione ad una idea razionale del soggetto, è l'essenza dell'uomo. L'economia è un sistema di produzione di beni che appaghino i bisogni dei soggetti.

Yunus ha operato disponendo l'accordo economico, cioè di vantaggio, tra domanda e offerta per persone che, per ragioni sociali, culturali e di impotenza propria, erano finora escluse dal saper pensare economicamente. Yunus ha pensato economicamente e di conseguenza ha finanziato ogni iniziativa lavorativa che vedesse i più poveri soggetti capaci di disporre dei loro affari. Il business sociale ha proprio lo scopo di creare un insieme di relazioni tra imprese, banche e microimprenditoria sociale che porti ad un aumento di benessere nella popolazione e all'abbattimento della povertà a partire da una offerta di produzione di ricchezza accessibile a tutti.

Yunus ha avuto il merito, senza concessioni a sentimenti umanitari, di pensare economicamente e di offrire tale pensiero anche a chi ne era sprovvisto. Fornire la

²⁹ *Ibidem*, pag. 10

possibilità agli indigenti di relazionarsi come lavoratori veri che devono mettersi in gioco per soddisfare le proprie necessità è un metodo per spronarli ad elevarsi da una condizione di bisogno apparentemente insanabile.

*«La missione della Grameen Bank è proprio quella di esaltare le doti imprenditoriali e la capacità di contare su se stessi sollecitando le persone a non limitarsi alla ricerca di una posizione dipendente».*³⁰

³⁰ *Ibidem*, pag. 12

Bibliografia

- H. Arendt, " *La banalità del male: Eichmann a Gerusalemme*", Feltrinelli, Milano, 2001
- Aristotele, " *Etica Nicomachea*" V, 10, 1134b 18, trad. Carlo Natali
- G. De Cataldo, " *Un'utopia da difendere*", in: <http://espresso.repubblica.it/plus/articoli/2015/01/02>
- S. Freud, " *Psicologia delle masse e analisi dell'io*", Bollati Boringhieri, 2011
- S. Freud, *Lutto e melanconia*, Bollati Boringhieri, 1989
- G. W. F. Hegel, " *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello Stato in compendio*" [1821], trad. it. di V. Cicero, Bompiani, Milano, 2006
- G. W. F. Hegel, " *La filosofia dello Spirito*", UTET, Novara, 2014
- M. Heidegger, " *Il concetto di tempo*", Adelphi, Milano, 1998
- H. Kelsen, " *Che cos'è la giustizia?*", Quodlibet, a cura di Paolo Di Lucia e Lorenzo Passerini Glazel, volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Scienze giuridiche "Cesare Beccaria" dell'Università degli Studi di Milano, 2015
- T. Mann, " *Tristan-Tonio Kroger*", Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 1970
- F. Nietzsche, " *Così parlò Zarathustra*", Adelphi, Milano, 1976
- F. Nietzsche, " *Il nichilismo europeo, frammento di Lenzerheide*", Adelphi, Milano, 2006
- M. G. Pediconi, " *Diritto della vita quotidiana*", Atti del IV Convegno Nazionale della *Italian Society for Law and Literature*, Urbino il 3 e 4 luglio 2014 con il titolo *La vita nelle forme. Il diritto e le altre arti*
- P. Ricoeur, " *L'idea di Giustizia*", intervista di Antonio Gargano, in:
www.emsf.rai.it/articoli
- A. Schopenhauer, " *Il mondo come volontà e rappresentazione*", Laterza, Bari, 1991
- Muhammed Yunus, *Si può fare! Come il business sociale può creare un capitalismo più umano*, Feltrinelli, Milano, 2010