

Doveri di giustizia e doveri di aiuto materiale: una distinzione ancora sostenibile?

Alessandra Lucaioli

1. Introduzione

Il presente contributo si prefigge l'obiettivo di avanzare una riflessione etico-filosofica volta a interrogarsi sul concetto di dovere e, più in particolare, dovere di aiuto materiale alla luce delle ineguaglianze che caratterizzano il nostro scenario contemporaneo. Il mondo in cui viviamo è, infatti, un mondo certamente iniquo contrassegnato da una grande disparità di beni; vi sono nazioni che possono godere di una discreta opulenza e floridezza economica e nazioni che, al contrario, versano in condizioni di povertà estrema. Come pure è evidente che, dinanzi a un divario così ampio e in assenza di un'idea chiara sulla legittimità della prestazione di doveri di aiuto materiale e su quale soggetto (Stato o persona) debba farsene carico, spesso siano la nostra indifferenza e incuria a predominare.

Una delle motivazioni in grado di rendere ragione della nostra attitudine all'apatia, tanto radicata in noi quanto generalizzata, potrebbe essere rintracciata nell'influenza che, sulla storia del pensiero politico e filosofico successivo¹, ha esercitato la dicotomia presente nel *De Officiis* ciceroniano fra doveri di giustizia e doveri di aiuto materiale. Questa è la provocatoria interpretazione avanzata dalla filosofa statunitense Martha Nussbaum in uno dei suoi lavori più recenti dal titolo *Giustizia e aiuto materiale*² che assumeremo come punto di partenza per la nostra indagine ponendola poi in dialogo con le posizioni assunte dai maggiori esponenti di giustizia globale.

¹ Più in particolare, la filosofa statunitense mostra come le asserzioni del *De Officiis* ciceroniano siano propedeutiche allo sviluppo del pensiero di autori del calibro di A. Smith (cfr. A. Smith, *Una teoria dei sentimenti morali* (1759), tr. it. di S. Di Pietro, Rizzoli, Milano 1995) e degli scritti politici di I. Kant (cfr. I. Kant, *Per la pace perpetua* (1795), tr. it. di R. Bordiga, Feltrinelli, Milano, 2013).

² M.C. Nussbaum, *Giustizia e aiuto materiale* (2004), trad. it. di F. Lelli, Il Mulino, Bologna 2008.

2. Doveri di giustizia-doveri di aiuto materiale

Nel saggio, lo scopo primario dell'autrice è mostrare come le posizioni assunte da Cicerone³ in merito abbiano esercitato un peso considerevole sull'attuale convinzione di un'interna inefficacia dei doveri di aiuto materiale, al punto tale da condizionare la riflessione moderna e contemporanea in tale ambito.

L'analisi di Nussbaum si dispiega a partire dalla *summa divisio* operata da Cicerone tra doveri di giustizia e doveri di aiuto materiale. Secondo l'Arpinate, infatti, i doveri di giustizia richiedono elevati standard morali di tutti gli attori nel loro agire oltre i confini nazionali, a differenza dei doveri di aiuto materiale che, viceversa, si rivelano molto più elastici. Rispetto ai primi, infatti, dalla lettura della trattazione ciceroniana emerge l'universalità dei doveri di giustizia che risultano pienamente cosmopoliti, ma non solo; essi rappresentano la base per un diritto realmente transnazionale dell'umanità: «poiché l'utile confligge spesso con l'onesto, abbiamo bisogno di una regola (*formula*) da seguire»⁴.

Al centro della sua argomentazione vi è l'idea di non commettere violenza alcuna⁵ nei confronti della persona umana e di non consentire che le persone subiscano violenza laddove, al contrario, possano ricevere aiuto da parte nostra. Più in generale, potremmo asserire che i doveri di giustizia ciceroniani sottintendono l'idea della persona come fine e non come semplice strumento o mezzo per fini altrui⁶. Ecco perché tutto ciò che può ledere la dignità di un uomo deve essere respinto, di qualunque offesa si tratti.

Inoltre:

Se la legge naturale prescrive che l'uomo provveda volenterosamente al bene d'un altro uomo, chiunque egli sia, per la sola ragione che è un uomo, ne viene di necessità, secondo la stessa legge naturale, che l'utilità dei singoli è nell'utilità di tutti. Ora, se questo è vero, siamo tutti sottoposti a una sola e identica legge; e se anche questo è vero, certamente la legge naturale ci vieta di far violenza (*violare*) agli altri: vera la premessa, vera la conseguenza.⁷

³ È doveroso sottolineare come il lavoro dell'autrice si riferisca esplicitamente al *De Officiis*, il quale segna un passaggio importante nell'evoluzione del pensiero dell'Arpinate senza tuttavia esaurirne l'impegno speculativo.

⁴ M. C. Nussbaum, *Giustizia e aiuto materiale*, cit., p. 25.

⁵ Entro il concetto di "violenza", fa notare Nussbaum, rientra la violenza fisica, quella sessuale, le punizioni crudeli, le torture e le sottrazioni di beni.

⁶ È questo un passaggio fondamentale per comprendere l'influenza esercitata dalle pagine ciceroniane sul pensiero kantiano; la riflessione dell'Arpinate sembra risuonare nella seconda formulazione dell'imperativo categorico del filosofo tedesco: "Agisci in modo da trattare sempre l'umanità, così nella tua persona come nella persona di ogni altro, sempre come un fine, e mai come un mezzo" (cfr. I. Kant, *Critica della ragion pratica* (1788), tr. it. di F. Capra riv. da E. Garin, Laterza, Roma-Bari, 1979).

⁷ M. T. Cicerone, *De Officiis* (44 a.C.), 3 voll., tr. it. D. Arfelli, Zanichelli, Bologna 1969, vol. III, 27.

E se nei passi successivi Cicerone rileva l'assurdità derivata dal prestar fede a questo principio qualora siano coinvolti i nostri familiari o amici e, contemporaneamente, dal negare che valga per tutte le relazioni fra concittadini, è altresì vero, come non manca di evidenziare Nussbaum, che è altrettanto assurdo tenervi fede per i concittadini e negarlo per gli stranieri; se così fosse, del resto, coloro che opererebbero una simile distinzione «dissolverebbero l'universale convivenza umana»⁸. È chiaro, allora, che i confini nazionali sono irrilevanti dal punto di vista morale. La domanda che ci poniamo ora è: può dirsi lo stesso per i doveri di aiuto materiale? La risposta non può che essere, come preannunciato, negativa.

A differenza degli universali doveri di giustizia, che devono concretizzarsi quotidianamente nella condotta di ognuno verso l'altro, «vincolando moralmente le nostre azioni, anche quando siamo fuori della sfera del diritto positivo»⁹, quelli di aiuto materiale sembrano invece costretti entro una rigida gerarchia.

In primo luogo, ciò significa che dobbiamo aiutare il prossimo solo qualora questo non comporti una significativa perdita materiale per noi stessi; in secondo luogo, che il prossimo non è da identificarsi con l'umanità. Abbiamo, dunque, sì dei doveri nei confronti di parenti, amici, vicini, ma non nei riguardi di chi si trova al di là dei confini del nostro paese.

Il fondamento teorico che regge tale distinzione e che, lo ricordiamo, grava pesantemente sulla realtà materiale del dovere di aiuto, risiede nell'ascendenza stoica della formazione del testo ciceroniano e, più nello specifico, nell'insegnamento di Panezio¹⁰. Il pensiero stoico assegna un'importanza del tutto secondaria ai beni materiali perché giudicati inessenziali al pieno sviluppo della persona umana. In quest'ottica dunque, diversamente dal dovere di giustizia verso l'altro che è universale, la concretizzazione dei doveri di aiuto materiale prevede delle restrizioni nonostante essi siano giudicati fondamentali per la natura umana. La generosità, infatti, non deve recare danno né al destinatario del beneficio, né agli altri; non deve essere superiore alle nostre forze, altrimenti peccheremmo d'ingiustizia verso i nostri più stretti congiunti, di cupidigia e di ambizione; infine, la generosità richiede un'avveduta scelta dei meriti, ovvero prescrive di tener legittimamente conto di caratteristiche che rimandano al carattere del destinatario, alla sua disposizione d'animo nei nostri confronti, ai rapporti che intercorrono fra noi e ai servizi che, precedentemente, ci ha riservato. Ad ogni modo, tanto nel fare, quanto nel ricevere il beneficio, a parità di tutte le condizioni suddette, «è nostro categorico dovere porgere più specialmente aiuto a colui che ha più bisogno d'aiuto».¹¹ Eppure, nonostante si tratti di un elemento indipendente che l'Arpinate non mette mai

⁸ Ivi, 28.

⁹ M. C. Nussbaum, *Giustizia e aiuto materiale*, cit., p. 29.

¹⁰ Cfr. Panezio, *Testimonianze e frammenti*, tr. it. di E. Vimercati, Bompiani, Milano 2002 e, per il contributo di Panezio al testo ciceroniano, cfr. M. Pohlenz, *L'ideale di vita attiva secondo Panezio nel De Officiis di Cicerone* (1934), tr. it. di M. Bellincioni, Paideia, Brescia 1970.

¹¹ M. T. Cicerone, *De Officiis*, cit., vol. I, 49.

esplicitamente in correlazione con gli altri, Cicerone sostiene anche che è necessario, per far sì che la fratellanza umana tragga il massimo vantaggio, che coloro con i quali abbiamo i legami più stretti godano dei maggiori benefici; poiché, infatti, nel mondo vi è un'*infinita multitudo* di persone che potrebbero chiederci qualcosa, è indispensabile tracciare un confine. Nella trama relazionale in cui il singolo è inserito, tale confine sarà stabilito dal legame di intimità; più intimo sarà il legame, più cospicui saranno gli aiuti concessi. Intimità che, fa notare Nussbaum, non è legata a parametri biologici o ereditari, quanto piuttosto alla condivisione di pratiche umane.

Stando così le cose, se la *iustitia* e la *beneficentia*, come sostiene l'oratore latino, rappresentano due facce della stessa virtù, qual è la motivazione sottesa alla giustificazione e al mantenimento dell'asimmetria fra le due tipologie di dovere? Può essere sostenibile questa distinzione? A detta della filosofa americana, un'interpretazione coerente della tradizione stoica comporterebbe l'assegnazione di pari indifferenza tanto al compimento della giustizia, quanto alla garanzia di aiuti materiali, perché entrambi verrebbero qualificati come beni esteriori e pertanto irrilevanti per vivere una vita autenticamente buona.

È incoerente mettersi a posto la coscienza riguardo ai doveri di aiuto materiale giudicandoli non necessari per un'autentica fioritura e, allo stesso tempo, insistere in modo così stringente sull'assoluta inviolabilità dei doveri di giustizia, che sono solo altri modi di provvedere agli esseri umani con dei beni esterni di cui hanno bisogno.¹²

E ancora:

Con Cicerone, riteniamo che la tortura sia un insulto all'umanità [...] e tuttavia, negare alle persone l'aiuto materiale non ci sembra in alcun modo rientrare nella stessa categoria. Non sentiamo di torturare o stuprare quando neghiamo alle persone le cose che sono necessarie per vivere presumibilmente perché non pensiamo che questi beni facciano parte della stessa categoria. L'umanità può riflettere anche in un'umile dimora e diciamo a noi stessi che la dignità umana non viene danneggiata dalla povertà in sé. Diciamo a noi stessi che la povertà è solo esteriore, che non incide il nucleo dell'umanità. E invece, com'è ovvio, lo fa.¹³

Da questo punto di vista, è chiaro che il dovere di aiuto materiale dovrebbe essere assunto come attuazione dell'universale dovere di giustizia; tanto i singoli quanto le istituzioni collettive devono rispondere, dunque, a questa precisa responsabilità giuridica: «Poiché, di norma, la fame è causata non tanto dalla mancanza di cibo, quanto dalla mancanza del diritto al cibo, si tratta di una questione interamente umana, nella quale è profondamente coinvolto l'assetto della società»¹⁴.

¹² M. Nussbaum, *Giustizia e aiuto materiale*, cit., p. 43.

¹³ Ivi, p. 47.

¹⁴ Ivi, p. 66.

3. Povertà e diritti umani

Il mancato riconoscimento del dovere di aiuto materiale entro la sfera della giustizia presuppone, ancor prima dunque, il mancato riconoscimento del diritto umano contro la povertà. Il nodo da sciogliere risiederà allora nella reticenza a considerare la povertà come un plausibile campo di applicazione dei diritti umani.

In *What are Human Rights*¹⁵, Maurice Cranston solleva la difficoltà di assegnare uno statuto paritario tanto ai diritti civili e politici quanto a quelli economici e sociali. Ricordiamo che, con Cranston, per diritto umano si intende

un diritto morale universale; qualcosa che tutti gli uomini devono avere ovunque ed in ogni momento, qualcosa di cui nessuno possa essere privato senza che ciò sia un grave affronto alla giustizia, qualcosa che è di proprietà di ogni essere umano semplicemente perché egli è umano¹⁶.

Un attributo, quello di umano, che viene meno nei diritti economici. Questi ultimi, infatti, non possono essere attuati in Paesi che non possono permetterseli: sia perché è assente la persona obbligata ad esercitare il dovere che al diritto fa da contrappeso, sia per ragioni pratiche ed economiche. Per questo motivo essi resterebbero, a detta del filosofo e politologo inglese, una mera e pia aspirazione non potendo qualificarsi come diritti umani.

Viene da chiedersi se possiamo concordare o meno con la conclusione alla quale Cranston perviene: se un diritto umano è ciò di cui nessun essere umano può essere privato senza che sia compiuto un grave affronto alla giustizia, basta la presunta irrealizzabilità dei diritti economici a escluderli, di fatto, dalla sfera dei diritti umani?

Uno spunto critico, a tal proposito, viene fornito da A. K. Sen: «rendersi conto del fatto che alcuni diritti non sono pienamente realizzabili, e che addirittura potrebbero non essere realizzabili nelle presenti circostanze, non fa di per sé conseguire nulla di simile alla conclusione che, ipso facto, questi non sono diritti»¹⁷. Se dovessimo valutare l'importanza e l'urgenza di un diritto unicamente sulla base dell'attuale possibilità di concretizzarlo in ogni suo aspetto o manifestazione, allora di certo i diritti economici non sarebbero gli unici ai quali non viene riconosciuta l'adeguata importanza etica che invece possiedono.

In altre parole, la presunta irrealizzabilità di tali diritti dovrebbe, semmai, rappresentare un pungolo per sovvertire lo status quo prevalente e la presa di coscienza della loro appartenenza all'ambito dei diritti umani dovrebbe essere avvertita come dovere morale anziché come gesto caritatevole facoltativo. Una differenza, questa, affatto sottile, come invece sembra.

¹⁵ M. W. Cranston, *What are Human Rights?*, Taplinger Pub. Co., New York 1973.

¹⁶ Ivi, p. 38.

¹⁷ A. K. Sen, *Identità, povertà e diritti umani*, in A. Sen, P. Fassino, S. Maffettone, *Giustizia Globale*, il Saggiatore, Milano 2006, p. 26.

4. Carità e dovere morale

La linea di confine che separa il concetto di carità da quello di dovere morale è ben esplicitata da Peter Singer il quale assume la responsabilità non solo di cosa facciamo, ma anche di ciò che abbiamo deciso di non fare, come il punto a partire dal quale ripensare tale demarcazione.

Strenuo sostenitore delle implicazioni etiche connesse al fenomeno della povertà, Singer fonda il suo assioma sul presupposto che soffrire e morire di fame, freddo e malattia sia un male; di conseguenza, se è nelle nostre potenzialità la facoltà di impedire un male senza che sacrificare ciò che per noi ha un peso morale analogo, allora siamo dinanzi all'obbligo morale di agire. È qui che si gioca lo scarto fra carità e dovere morale: inviare del denaro ad una associazione umanitaria, consentendo quindi a una famiglia del Terzo mondo di poter mangiare, viene interpretato dalla nostra società come un gesto caritatevole. In realtà, invece, si tratterebbe di rispondere a un preciso obbligo morale che trasgrediremmo se non donassimo quel denaro.

Per il filosofo australiano, lasciar morire qualcuno e ucciderlo sono due facce della stessa medaglia¹⁸. Da ciò ne segue che chiunque abbia risorse in eccesso rispetto ai suoi bisogni essenziali deve convogliarle nei confronti di chi versa in condizioni di povertà tale da minacciare la loro vita. Un imperativo, questo, che dovremmo avvertire come categorico anche verso chi è più distante da noi: sul piano dell'obbligo morale non può e non deve esserci alcuna differenza nel concedere aiuto fra chi ci è vicino e conosciuto e chi ci è del tutto lontano e sconosciuto. La soluzione individuata da Singer è quella di creare una cultura del dare al punto che: «dovremmo donare tanto da far sì che la società dei consumi, dipendente com'è dal fatto che le persone spendono soldi in banalità invece che ad aiutare le vittime delle carestie, si indebolisca e forse perisca del tutto»¹⁹.

E se quello di Singer può sembrare uno standard etico piuttosto severo, è pur vero che si inserisce all'interno di un dibattito filosofico dalle argomentazioni ancora più rigide. È il caso della tesi di D. Miller, filosofo che molto ha scritto di giustizia globale, secondo cui il nostro impegno a donare dovrebbe arrestarsi nel momento in cui, se continuassimo a farlo, correremmo il rischio concreto di peggiorare le nostre condizioni di vita anche se non è nostro dovere oltrepassare questa soglia. O, ancora, l'idea di G. Cullity²⁰ che ritiene che il nostro dovere di donare dovrebbe estendersi fin quando ulteriori contributi andrebbero a minare la nostra ricerca di

¹⁸ Anche Cicerone, come Singer, traccia una delimitazione piuttosto netta fra l'agire e l'astenersi, individuando nel non agire una forma di ingiustizia essa stessa. La differenza che intercorre fra i due è che, mentre per l'Arpinate questa distinzione è valida solo entro i confini dei doveri di giustizia, per il pensatore australiano va estesa anche a quelli di aiuto materiale tanto più che il dovere materiale è già, di per sé, un dovere morale.

¹⁹ P. Singer, *La vita come si dovrebbe* (2000), tr. it. di E. Ferreri, S. Rini, S. Montes, R. Salvatore, Il Saggiatore, Milano 2001.

²⁰ Cfr. G. Cullity, *The moral demands of affluence*, Oxford University Press, Oxford 2004.

quei beni che rendono la vita migliore come l'amicizia o l'essere impegnati nella vita della nostra comunità.

5. Conclusioni

Il filo conduttore che lega le posizioni assunte dai diversi autori considerati è dato dall'impossibilità di mantenere la distinzione ciceroniana fra doveri di giustizia e doveri di aiuto materiale. Tutte le proposte avanzate, ognuna secondo il proprio prisma, sostengono che il dovere di aiuto materiale rappresenterebbe il primo passo per sconfiggere la povertà ed eliminare disuguaglianze eccessive e ingiustificate fornendo così a milioni di persone la prospettiva ragionevolmente certa di una vita dignitosa. Tuttavia, a conclusione di questo percorso, è doveroso concedersi lo spazio e il tempo per mettere in luce alcune delle criticità che le suddette proposte presentano.

Alla luce di quanto detto, la principale questione teorica che resta non dico inevasa ma quanto meno ancora incompiuta è quella che si interroga sulla possibilità che il dovere di aiuto materiale sia inscrivibile o meno nella sfera della giustizia. Detto altrimenti, l'aiuto materiale può dirsi giusto?

A ben vedere, infatti, si presentano degli snodi problematici tanto se si identifica il dovere di aiuto con l'atto caritatevole e se lo si inserisce nel contesto delle azioni di benevolenza, quanto se lo si equipara ad un obbligo di umanità²¹.

Il primo caso sottende che anche se i poveri si trovassero in tale condizione per colpa propria, prevale la libera volontà solidale sulla doverosità che, invece, qualificerebbe la giustizia. Qui, la relazione che si andrebbe a promuovere sarebbe, sin dall'origine, diseguale, asimmetrica e di sudditanza da parte di coloro che appartengono alle nazioni "povere" nei confronti di chi ha il privilegio di risiedere in quelle più "ricche" alimentando una prospettiva che, di fatto, non può aprirsi alla reversibilità dei ruoli. Viene da chiedersi, a questo punto, se non solo il dovere di aiuto possa dirsi giusto ma anche se possa rappresentare un'azione moralmente buona. È Graham Hancock a far notare come l'aiuto non solo non possa dirsi buona ma, al contrario, internamente cattivo perché corrotto e abusato. In questo, Graham fa rientrare la considerazione della natura e delle modalità degli interventi di aiuto che talvolta, pur avendo nobili scopi, corrono il rischio di arrecare conseguenze ancora più gravose rispetto al rimedio che si prefiggono di apportare finendo con l'acuire a dismisura la dipendenza dei "beneficiari" dai "beneficiari" e con l'annullare la loro iniziativa, intraprendenza e creatività, non riconoscendone il valore delle loro capacità individuali e sociali.

Allo stesso modo, anche nel secondo caso, se il dovere di aiuto materiale venisse identificato come obbligo dell'umanità incapperemmo comunque in alcuni

²¹ L'espressione "obbligo di umanità" coniata da Brian R. Opeskin concerne il riconoscimento di un generale obbligo morale a contribuire a ridurre la sofferenza umana. A tal proposito cfr. B. R. Opeskin, *The Moral Foundations of Foreign Aid*, in «World Development», 24, n. 1, 1996, pp. 24-44.

nodi problematici. Le teorie a supporto di questa idea, di matrice utilitarista come la versione di Singer sopra riportata, sostengono che il sacrificio verso l'altro è ragionevole perché calcolato nei suoi effetti positivi. Tuttavia, esse presentano

una serie di difficoltà in merito alla praticabilità del calcolo utilitaristico e alla mancata attribuzione di un'adeguata rilevanza ai bisogni o ai diritti degli individui, che fanno sì che in tale prospettiva il dovere di aiuto diviene plausibile più come atto di benevolenza che come atto di giustizia.²²

In entrambi i casi, dunque, l'aiuto sembra rientrare nella categoria della benevolenza piuttosto che in quella della giustizia. Quella fra doveri di giustizia e doveri di aiuto materiale è, allora, una distinzione ancora sostenibile?

In una delle sue opere maggiori²³ Rawls osserva come, seppure il senso della giustizia e l'amore dell'umanità siano sentimenti distinti, i loro oggetti siano profondamente in relazione fra loro tanto che le offese e le deprivazioni che gli altri subiscono a causa nostra o a causa di terzi provocano in noi indignazione e senso di colpa e suscitano, allo stesso modo, riprovazione al nostro senso della giustizia. Rawls, tuttavia, circoscrive indignazione e senso di colpa entro i limiti della propria nazione come se i confini narcotizzassero quei sentimenti morali che guidano il senso della giustizia, pur non coincidendo con essa. Eppure il confine separa e divide ma mette anche in relazione.

È questa, forse, una possibile "corda da suonare": indagare il delicato tema del dovere di aiuto anche attraverso la prospettiva della giustizia spaziale poiché attraverso lo spazio si strutturano forme e modi della ricchezza, del benessere sociale e dell'inclusione; della povertà, del malessere sociale e dell'esclusione.

Non è certamente nelle potenzialità di chi scrive avanzare una ricetta che sappia essere risolutiva per questi ardui problemi anche perché, come fa notare Nussbaum, occorrerebbe elaborare teorie della responsabilità istituzionale oltre che individuale e teorie del giusto trasferimento fra le nazioni. L'intento è quello di "smuovere le acque" su un campo di ricerca ancora aperto e di far sì che la difficoltà di tali problematiche non sia il pretesto per ripiegare ancora sulla nostra indifferenza e sulla nostra incuria.

²² A. Furia, *L'aiuto internazionale come pratica politica: alcune riflessioni preliminari* in «Scienza & Politica», XXVI, n. 50, 2014, pp. 181-197: 193.

²³ J. Rawls, *Una teoria della giustizia* (1971), tr. it. di U. Santini, Feltrinelli, Milano 2008.