

IL PRINCIPIO DI UGUAGLIANZA COME FONDAMENTO DELLA RELAZIONE GIURIDICA: UN'IPOTESI EVOLUZIONISTA SULL'ORIGINE DEL DIRITTO.

Francesco Romeo*

Egregio signore,
Mi duole dovervi informare che non
credo nella Bibbia come rivelazione
divina, e pertanto nemmeno in Gesù
Cristo come figlio di Dio.
Distinti saluti
Ch. Darwin¹

Abstract. Sulla scorta del dibattito su uguaglianza ed egualitarismo, pubblicato verso la metà degli anni Settanta sulla Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto, vengono analizzate le posizioni di Norberto Bobbio, Sergio Cotta, Vittorio Frosini e Vittorio Mathieu. Alcune posizioni degli studiosi vengono quindi ricondotte all'attuale dibattito su diritto e co-evoluzione della cultura e degli organismi biologici, rilevando l'importanza del principio di uguaglianza e dell'egalitarismo nella ripartizione delle risorse ai fini dell'origine della relazione giuridica nelle società umane del paleolitico inferiore e dell'evoluzione della cultura.

1. L'intento di questo breve saggio è rivolto - nelle due direzioni del passato e del futuro - a rinserrare il legame tra scienza e diritto, che da tante parti, filosofiche e non, è visto come il fulcro di un rapporto, ora contrastato ed altre volte auspicato, sempre problematico².

* Università di Napoli Federico II. Il saggio è destinato al volume: A Ballarini (a cura), *Costituzione Morale Diritto*, Giappichelli, Torino, in corso di stampa

¹ Lettera di Charles Darwin a Frederick A. McDermott, 24 Novembre 1880, tradotta in: Charles DARWIN, *Lettere sulla religione*, a cura di T. PIEVANI, Torino 2013, p. 116. Ovviamente ciò non afferma nulla circa l'esistenza di Dio. In tale campo, tra le mille difficoltà derivanti dalla cultura dominante dell'epoca in cui viveva, Darwin ha sempre mantenuto una rigorosissima posizione, coerente con l'intelletto ed il metodo di un grande scienziato. Sul punto vedi il testo appena citato. Diritto e religioni, però, accompagnano da sempre la storia dell'umanità, ed entrambi da sempre si negano ad una compiuta spiegazione evoluzionista.

² Nel recente passato il tema del rapporto tra diritto e scienza è stato vivacemente dibattuto da N. IRTI ed E. SEVERINO, *Dialogo su diritto e tecnica*, Laterza, Roma-Bari 2001. L'incontro intellettuale è frutto della organizzazione di un incontro reale da parte di Pietro Barcellona in un convegno catanese del

Volto verso il passato il lavoro critica alcuni dei diversi modi in cui tale legame è stato utilizzato o travisato; verso il futuro, si rivolge a delineare un'ipotesi teorica che prometta di dar conto del funzionamento del diritto in un quadro esplicativo, a mio avviso, scientificamente compatibile ed esauriente. Il lavoro è parte di una più vasta ricerca che mi occupa oramai da parecchi anni, ma che, con il tempo, va definendo i suoi contorni.

Come scienza dello spirito, il diritto non può non trovare il suo legame, tra le scienze della natura, con quelle che studiano l'uomo, segnatamente con l'evoluzionismo, che appare essere il quadro esplicativo teorico oramai unanimemente accettato in ambito scientifico.

Proprio questo legame rende necessaria una *pars destruens* particolarmente severa, giacché, nelle scienze sociali, l'evoluzionismo è stato spesso, direi quasi sempre, malcompreso, utilizzato fuori luogo ed in modo politico o normativo, tutt'altro che scientifico, teso ad avvalorare soluzioni politiche o giuridiche di dubbia consistenza logica ed etica, quasi che la natura, o la naturalità di un fatto, potessero essere sigillo di bontà. Il diritto nega nella maggior parte dei casi questa relazione, la normatività giuridica è controfattuale, e la fallacia naturalistica resta sempre in agguato. Ciò che naturalmente è 'buono' è sovente anche un 'male' giuridicamente; questa controfattualità deve poter essere spiegata evoluzionisticamente se si vuole impadronirsi del potente armamentario teorico evoluzionista, altrimenti potremmo avere teorie sociali o giuridiche, più o meno verosimili o esplicative, ma certo non teorie evoluzioniste. Con una grande controindicazione: la non spiegazione o comprensione di una parte del legame natura-cultura, che avviene con troppo facile generalizzazione, significa che, se anche alcuni punti possono essere spiegati dall'utilizzazione della teoria evoluzionista, tuttavia la perdita di potere predittivo-esplicativo in ambito sociale lascia intravedere il rinnovarsi di immani catastrofi.

Quasi sempre l'errata applicazione delle teorie evoluzioniste si è accompagnata con un elegante sorvolo delle problematiche scientifiche che avrebbero dovuto legittimare l'uso delle teorie stesse, trascurando completamente l'esposizione dei presupposti scientifici, ritenuti perlopiù

2000, e ha dato luogo a molteplici discussioni ed interventi che hanno visto la partecipazione di numerosi giuristi e filosofi del diritto, tra cui, fin da subito, L. Mengoni e B. Romano. La tecnica sembra essere il vero snodo delle problematiche filosofiche novecentesche, difatti il lemma è stato unito, in chiave esplicativa, sia alla scienza che all'economia. La tecnoscienza e la tecnoeconomia quasi rimandano indietro, alle origini culturali umane, fino alle capacità dello *homo habilis* di trasformare il suo mondo.

'tediosi'³; è stato sistematicamente omesso ciò che *in primis* andava spiegato: se il diritto e la cultura in genere sono controfattuali, come può la natura spiegare la cultura? Qual è il tratto che unisce natura a cultura, in quale momento e come il gene ha cessato di controllare il comportamento umano tramite l'istinto ed ha iniziato a dirigerne le scelte razionali? Quando e come la natura è diventata cultura?

La carenza esplicativa riguarda tutte le teorie che spiegano la cultura in termini evoluzionistici o comunque usano la teoria dell'evoluzione, che spiega il mondo dei viventi, per l'analisi della cultura unitamente al mondo sociale umano. L'errore riguarda anche grandi sociologi e giuristi, quali Niklas Luhmann e Gunther Teubner, o economisti come Friedrich von Hayek. Nè la teoria generale dei sistemi di Ludwig von Bertalanffy è un supporto teorico adeguato ed utile a bypassare il nodo della trasformazione della natura in cultura, del passaggio dal gene all'individuo e dall'individuo alla società.

2. L'unione, o la proposta di studio congiunto del diritto con l'evoluzionismo, affolla subito la mente del lettore di inquietanti presenze, tutte riguardanti la possibile proposta normativa di impostazioni ermeneutiche ed istituti fondati su ciò che la natura propone immediatamente al nostro sguardo: la disuguaglianza e la crudeltà del rapporto intersoggettivo, l'egoismo individuale, la riedizione in chiave evoluzionista dell'ipotesi hobbesiana del *bellum omnia contra omnes* e delle istituzioni sociali, diritto compreso, come rimedio allo stato di natura.

Tutti questi fantasmi, che popolano il passato delle applicazioni sociali e giuridiche dell'evoluzionismo, dal darwinismo sociale all'eugenetica -

³ Ne dà conto anche G. GOMETZ, *Le concezioni teleologiche del diritto nella letteratura teorico-giuridica. Verso una classificazione*, in: *Sociologia del diritto*, 3, 2011, pp. 7-43, in particolare alla nota 18 a p. 12. Sembra aderire all'impostazione culturalista ed alla metabasi in altro genere, operata da Hayek, dell'evoluzionismo M. BARBERIS, *L'evoluzione nel diritto*, Bologna, 1998. Paradigmatica è la Staatsbiologie del biologo evoluzionista non darwiniano J. Von Uexküll, che costruisce il dover essere della socialità e giuridicità delle società umane sulla naturale disuguaglianza interindividuale: J. VON UEXKÜLL, *Staatsbiologie. Anatomie – Physiologie – Pathologie des Staates*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1933. Vedi sul punto N. MERKER, *Il singolare caso della Staatsbiologie*, in: *Paradigmi, Rivista di critica filosofica*, 2, 2011, p 145 ss. Più ampiamente vedi F. ROMEO, *Antropologia giuridica. Un percorso evoluzionista verso l'origine della relazione giuridica*, Giappichelli, Torino, 2012.

fino ad arrivare, ai giorni nostri, ad alcune impostazioni neoliberiste e di analisi economica del diritto - condividono un punto che le vizia come teorie descrittive ed esplicative della realtà sociale e giuridica e quindi come teorie scientifiche. Esse vogliono spiegare la socialità umana come se fosse un fatto appartenente alla natura e da esso immediatamente derivabile, sicché l'intera cultura umana diviene una conseguenza necessitata di una serie di eventi. Ciò che tutte non spiegano, però, è la conseguenza che esse stesse vorrebbero trarre dalle descrizioni: la normatività delle conclusioni.

Le teorie scientifiche in merito non vengono usate ad un mero livello descrittivo, ma sempre portate al livello tecnico-normativo della migliore azione da intraprendere in vista del raggiungimento di un determinato fine, sia esso politico o sociale, chiedendo l'intervento di regole giuridiche, dirette al comportamento dei consociati, dai quali dipende la verifica della teoria. Sicché, le suddette teorie sono vere solo se si vuole che lo siano, mentre è proprio questo ciò che dovrebbero spiegare: perché si vuole che siano vere piuttosto che non lo siano.

Insomma: sino a che la normatività, e la presenza di questo particolare tipo di ragionamento pratico nell'uomo, non viene spiegata evoluzionisticamente, nessuna teoria evoluzionista del sociale, del giuridico ed in genere della cultura umana potrà dirsi vera.

Affermare questo, è evidente, non significa anche affermare che non è possibile una spiegazione evoluzionista dell'uomo e della sua cultura. Significa invece che le ipotesi fino ad ora avanzate non offrono una spiegazione convincente e, per quanto articolate, restano comunque, nella migliore delle ipotesi, parziali ed incomplete, e sempre metodologicamente deboli. Questa debolezza ed incompletezza impedisce che esse possano essere usate a fini normativi, perché, in una teoria scientifica, l'incompletezza si accompagna alla non predittività.

Sono in particolare viziate le ipotesi che dall'egoismo genetico passano all'egoismo individuale e che sull'individuo disegnano la socialità.

L'individuo non è una somma di geni, ma il risultato dell'azione cooperativa di un insieme di cellule, a loro volta formate da insiemi di geni, nell'interazione con un determinato ambiente. Così anche una società umana non è una somma d'individui, ma il risultato dell'azione cooperativa di un insieme d'individui in un determinato ambiente.

L'originario egoismo genetico è stemperato, nel passaggio dal gene alla cellula, all'individuo ed alla società, da una molteplicità di azioni cooperative. Perciò, dal fatto che esista un egoismo genetico non deriva necessariamente l'egoismo dell'individuo né delle società. La domanda

corretta dovrebbe dunque essere: "come è possibile edificare società di individui altamente cooperativi partendo dall'egoismo genetico?"

L'attuale confronto culturale, particolarmente in Italia, vede gli studiosi attestati su due fronti, entrambi però si battono per l'autonomia e sufficienza delle proprie premesse scientifiche nella spiegazione della cultura umana, ivi compresa la sua normatività. I due fronti riflettono la divisione teorica tra natura e cultura, tra scienze naturali e dottrine dello spirito, rivendicata e difesa sia da parte dei filosofi che da parte dei biologi (Wilson).

Un fronte - lo chiamo culturalista - stacca la cultura dal suo sostrato biologico e rivendica la possibilità di trovare nella cultura stessa motivi e fondamenti del suo manifestarsi, nonché possibili soluzioni e strade future. In questo ambito non si accetta alcun aggancio alla base biologica della natura umana, visto come ideologicamente viziato. Il culturalismo si trova poi in difficoltà nello spiegare pienamente, con capacità predittive, e nel trovare soluzioni alle angustie che da sempre affliggono le società umane: guerre, eccidi, stragi, razzismo, sono solo alcuni dei leit-motiv della storia umana, dei quali nessuna filosofia e nessuna ricostruzione storica è mai riuscita ad evitare il ripresentarsi, sostanzialmente, quindi, a comprendere il perché del loro presentarsi. Ogni spiegazione è sempre stata puntuale, condizionata da molteplici singoli eventi non generalizzabili. Proporre la cultura come salvatrice dalla natura egoistica dell'uomo ed unica in grado di spiegare se stessa e di risolvere i conflitti derivanti dall'egoismo naturale è un'utopia, che altro non fa se non creare le condizioni per nuove future catastrofi. Un esempio indubbio è il razzismo, dove il problema non giace nelle pretese differenze biologiche o genetiche tra 'razze' umane, quanto piuttosto nei condizionamenti genetici, biologici ed anche culturali che controllano l'individuo ed indirizzano la sua mente verso posizioni razziste; il problema è il razzista, non la razza. Un'altra esemplificazione, di quanto qui sto affermando, la si può fornire riallacciandosi alle spiegazioni storiciste delle cause della seconda guerra mondiale. Oltre alle circostanze politico-strategiche viene spesso menzionato il revanscismo franco-tedesco conseguente a trattati di pace percepiti come iniqui. Entrambi i tipi di cause non spiegano certo quell'infinito orrore che fu la seconda guerra mondiale, né tali spiegazioni danno garanzia di un 'mai più ripresentarsi' di quegli orrori. Se si vuole cercare di capire come siano stati possibili, è necessario indagare sulla natura umana, non solo sulla sua cultura, e su come la sua natura formi la cultura. L'ambito culturale anglosassone, particolarmente americano, avvicina però le posizioni culturaliste agli studi evuzionisti: si stanno moltiplicando, in

questo primo scorcio di secolo, studi evuzionisti o biologicamente orientati delle più svariate manifestazioni culturali, e la teoria della coevoluzione gene-cultura o della eredità duale (DIT) è il quadro teorico di questo incontro⁴.

Il secondo fronte, che chiamo biologista, pretende di derivare direttamente dalla biologia l'interezza della cultura umana, dando ad essa quella causalità e determinatezza così estranee ai processi mentali umani. Il biologista sente il suo percorso nuovo e diverso, distante, rispetto a quello fino ad ora percorso dalle dottrine filosofiche, non differenziando la socialità umana, e la sua cultura, in modo qualitativo, bensì quantitativo rispetto agli altri animali. La fine degli anni sessanta vide la prima formulazione della teoria sociobiologica, ideologicamente ma anche contenutisticamente attaccata dai culturalisti. La sociobiologia riceve oggi una nuova formulazione teorica, aperta anch'essa alle interazioni tra natura e cultura, seppur maggiormente ancorata agli aspetti genetico biologici⁵.

⁴ In italiano vedi: L.L. CAVALLI SFORZA, *Geni, popoli e lingue*, Adelphi, Milano 2003; L.L. CAVALLI SFORZA, *L'evoluzione della cultura*, Codice, Torino 2004; P. J. Richerson, R. BOYD, *Non di soli geni. Come la cultura ha trasformato l'evoluzione umana*, Codice, Torino 2006; TOMASELLO M., *Le origini culturali della cognizione umana*, Il Mulino, Bologna 2005.

⁵ Il creatore della sociobiologia, E. O. WILSON così scrive nel suo ultimo saggio: "Probabilmente nel giro di una generazione i progressi saranno tali da riuscire a spiegare la base fisica della coscienza.

Ma, una volta spiegata la natura della coscienza, sapremo allora chi siamo e da dove veniamo? La risposta è no. Il fatto di capire le operazioni fisiche del cervello fino alle loro radici ci avvicina al Graal ma, per trovarlo, abbiamo bisogno di un sapere assai superiore mutuato dalla scienza e dagli studi umanistici. Dobbiamo capire come e perché il cervello si sia sviluppato proprio in questo modo.

D'altronde, cerchiamo inutilmente nella filosofia la risposta al grande enigma. Nonostante i suoi nobili propositi e la sua storia, da tempo immemorabile la filosofia pura ha tralasciato le domande basilari sull'esistenza umana. Il quesito stesso è una minaccia per la reputazione ed è diventato per i filosofi una specie di Gorgonie che perfino i pensatori migliori non osano fissare. La loro avversione non è campata in aria. Quasi tutta la storia della filosofia è fatta di modelli della mente fallimentari. Il campo del discorso filosofico è disseminato delle macerie delle teorie sulla coscienza." E. O. WILSON, *La conquista sociale della terra*, Raffaello Cortina, Milano, 2013, pp. 11-12.

L'incontro tra i due fronti non può trascurare il fatto che nella socialità umana, come in tutta la cultura, gli aspetti normativi della stessa sono caratteristici e predominanti: l'etica e le religioni, così come il diritto, sono elementi culturali presenti in ogni società umana. Questo deve essere, a mio avviso, il punto di partenza e non di arrivo di una spiegazione evoluzionista del diritto.

3. Su due punti si è arenata la ricerca evoluzionista a riguardo della cultura umana. Sono i momenti centrali dell'etica, delle religioni e del diritto: l'altruismo dell'atto e la normatività del pensiero etico-giuridico.

L'altruismo è inesplicabile in termini di egoismo genetico: se ogni gene ha riguardo esclusivamente alla propria fitness (abbondanza di beni e riproduzione), allora non possono esistere geni altruisti, perché avvantaggerebbero gli altri geni a loro discapito e si riprodurrebbero di meno dei geni egoisti: alla lunga scomparirebbero. L'altruismo è spiegabile esclusivamente nei confronti di figli e parenti, perché portatori degli stessi geni, non di altri. Le società umane raggruppano invece individui non apparentati, portatori di geni diversi, nelle quali sono diffusi comportamenti altruisti nei confronti d'individui non apparentati: l'egoismo genetico non sembra essere in grado di spiegare la socialità umana⁶.

L'altruismo presente nelle società umane ha invece origini lontanissime nella storia dell'umanità. Già nel paleolitico superiore gruppi di *homo habilis* cominciarono a dividere il bottino di caccia in modo egalitario invece che in modo autoritario⁷. Pur essendo geneticamente un animale autoritario e non eusociale, come le formiche, nella ripartizione del bottino la regola divisoria era basata sulla soddisfazione di tutti gli appartenenti al gruppo e non su criteri gerarchici. Questa caratteristica è tuttora presente nelle odierne società di cacciatori-raccoglitori. Siccome una tale regola fa agire l'individuo contro il proprio interesse genetico, avvantaggiando altri geni e svantaggiando i propri, essa può considerarsi, a mio avviso, il

⁶ Il paradosso dell'altruismo è molto dibattuto fin dagli anni '70 del secolo scorso, si trova un'abbondante letteratura e di ottimo livello. Nel senso da me sviluppato vedi Ch. BOEHM, *The natural selection of altruistic traits*, in: *Human Nature*, 1999, Vol. 10, No. 3, pp. 205-252.

⁷ Ch. BOEHM, *op. cit.*, nonché, dello stesso autore, *Hierarchy in the Forest. The Evolution of Egalitarian Behavior*, Harvard University Press, Cambridge - London, 2001.

fondamento dell'altruismo delle società umane⁸. Gli studi evolucionisti ben mettono in evidenza la contronaturalità del principio di uguaglianza, sono in questa contronaturalità le difficoltà esplicative della cultura umana nella teoria dell'evoluzione.

L'uguaglianza è quindi lo snodo, o il raccordo, tra natura e cultura, tra teorie biologiste e culturaliste.

In natura nulla è uguale a nulla: l'uguaglianza, come principio, è un dover essere, non un essere, come tale è introduttivo della normatività della cultura umana; ma qui si va oltre il dover essere, l'uguaglianza, è il presupposto di qualche cosa che accade poi: l'egualitarismo, la ripartizione tendenzialmente egalitaria delle risorse.

Sul principio di uguaglianza in ambito giuridico è possibile dare qui solo brevissimi e pittorici cenni: l'argomento è tra i più visitati da filosofi e teorici del diritto, ma è interessante trovare, nelle argomentazioni filosofico - giuridiche punti comuni per inserirli in un quadro metodologico evolucionista.

La domanda è qui se il principio di uguaglianza, in una qualche sua declinazione, possa essere considerato fondante la relazione giuridica, o se esso, comunque, tra tutti i principi, goda di una posizione di primazia.

Il principio di uguaglianza è indispensabile nel ragionamento razionale, su di esso si costruisce la scienza della logica, ma, nel mio discorso, l'uguaglianza viene in considerazione in un momento particolare, che è quello della ripartizione delle risorse.

Risalgo qui ad un dibattito sorto verso la metà degli anni Settanta dello scorso secolo, momento in cui l'agone politico vedeva affacciarsi nuove istanze, mediate da un continuo rinvio all'eguaglianza. In seguito i giuristi ed i filosofi concentreranno i loro sforzi sui modi di determinazione del principio, che incide normativamente sulla ripartizione delle risorse sociali, ed il dibattito, particolarmente in ambito costituzionale, dalla uguaglianza si concentrerà sulla ragionevolezza⁹.

⁸ Boehm parla di "sindrome egalitaria a base morale dei raccoglitori - cacciatori preistorici". A mio avviso questa regola è alla base della giuridicità della relazione sociale umana, più che della sua moralità, vedremo in seguito perché. La domanda riguarda qui le modalità di evoluzione di una simile 'sindrome', Ch. BOEHM, *The natural selection of altruistic traits*, cit. pp. 211 ss.; Id., *Impact of the Human Egalitarian Syndrome on Darwinian Selection Mechanics*, in: *American Naturalist*, 1997, 150, supp. 1, pp. 100-121.

⁹ Vedi per tutti F. MODUGNO, *Ragione e ragionevolezza*, Napoli, 2009; M. LA TORRE, *Sullo spirito mite delle leggi. Ragione, razionalità, ragionevolezza*, Editoriale scientifica, Napoli 2012, anche in: *Materiali per una storia della cultura giuridica*, parti I e II, 2011 e 2012.

Tra il 1976 ed il 1977, la Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto accoglie le pagine di alcuni dei maggiori filosofi del diritto dell'epoca e di alcuni giovani aspiranti, in un confronto sul tema dell'eguaglianza. Aprono, sullo stesso fascicolo, Norberto Bobbio¹⁰ e Sergio Cotta¹¹, a seguire, sul fascicolo successivo, Vittorio Frosini¹². Nell'annata successiva intervengono a ruota Andrea Bixio¹³, Vittorio Mathieu¹⁴ e Francesco Riccobono¹⁵. Gli scritti di Bobbio, Cotta, Frosini e Mathieu rielaborano le relazioni tenute al colloquio organizzato a Nizza nel settembre del 1975 dallo *Institut International de Philosophie Politique*, sull'uguaglianza, mentre gli scritti di Bixio e Riccobono approfondiscono temi di ricerca più particolari.

Dall'apertura dello studioso torinese: "Con la contestazione giovanile sono tornate all'onore del mondo non solo, come è opinione comune, le dottrine libertarie, ma anche quelle egualitarie."¹⁶ L'autore distingue subito tra principio di uguaglianza, patrimonio di ogni ideologia politica, dall'egualitarismo, individuando il problema teorico nella specificazione di modi o forme dell'uguaglianza che permettano di distinguere le dottrine egualitarie da quelle che non lo sono.

L'egualitarismo dunque e le pratiche egualitarie non discendono immediatamente e necessariamente dal principio di uguaglianza, detto altrimenti: mentre l'uguaglianza è un imprescindibile momento del pensiero ideologico - politico, da essa, e dall'uso di tale principio, non necessariamente discendono soluzioni sociali egualitarie.

La definizione dell'uguaglianza deve rispondere alle domande: uguaglianza fra chi e rispetto a che cosa?¹⁷ Quantificando logicamente Bobbio ottiene quattro diverse risposte possibili: uguaglianza di alcuni in qualche cosa, di alcuni in tutto, di tutti in qualche cosa, di tutti in tutto. L'ideologia egualitaria è quella che vede come meta da raggiungere la quarta risposta, l'uguaglianza di tutti in tutto; in qualche misura anche la seconda risposta è caratteristica dell'egualitarismo. La prima risposta, invece, pone un principio caratteristico di ogni norma: tutti i componenti

¹⁰ N. BOBBIO, *Eguaglianza ed egualitarismo*, RIFD, 1976, 321-330.

¹¹ S. COTTA, *Né Giudeo né Greco, ovvero della possibilità della uguaglianza*, RIFD, 1976, 331-342.

¹² V. FROSINI, *Paradosso dell'eguaglianza*, RIFD, 1976, 540 - 547.

¹³ A. BIXIO, *Individualità e uguaglianza*, RIFD, 1977, 3 - 17.

¹⁴ V. MATHIEU, *L'eguaglianza giuridica*, RIFD, 1977, 18 - 26.

¹⁵ F. RICCOBONO, *Osservazioni su uguaglianza e democrazia in Tocqueville*, RIFD, 1977, 887 - 903.

¹⁶ N. BOBBIO, *op. cit.* p. 321.

¹⁷ N. BOBBIO, *op. cit.* p. 322.

di una categoria sono uguali in qualche cosa; la terza risposta è caratteristica di ogni ordinamento liberale¹⁸. Le ultime due posizioni non hanno alcuna tensione verso l'egualitarismo.

Raffinando la risposta, il filosofo pone come ulteriore criterio caratteristico dell'egualitarismo il criterio di attribuzione della 'cosa' ai 'chi'. Il criterio egualitario viene individuato nel bisogno, quello liberale nella capacità: 'a ciascuno secondo il suo bisogno, oppure capacità'¹⁹. Bobbio individua il bisogno come criterio di una società egualitaria *in base al dato naturale* che gli esseri umani sono più simili nei bisogni che nelle capacità²⁰.

Sia le dottrine liberali che quelle egualitarie usano dell'uguaglianza, sia come principio che come dato della natura, nelle loro teorizzazioni, ma, nota Bobbio, "mentre per la dottrina liberale il criterio meno egualitario, il criterio della capacità, viene invocato per giustificare la disuguaglianza delle fortune, nella dottrina egualitaria lo stesso criterio viene invocato per giustificare la disuguaglianza dei doveri che ciascuno ha di fronte alla società"²¹.

Posta qui la normatività del principio di uguaglianza - che si svolge quindi in diverse direzioni a dipendenza dell'orizzonte ideologico personale, ma del quale si vale ogni dottrina - Bobbio chiude le differenze nel contrasto tra uguaglianza delle opportunità, concezione

¹⁸ "Che tutti i cittadini di uno stato[...] siano eguali, per esempio, rispetto alla capacità giuridica, o godano di certe libertà [...], sono principi caratteristici di una qualsiasi costituzione liberale e non pretendono affatto di dar vita ad una società egualitaria" N. BOBBIO, *op. cit.* p. 323.

¹⁹ Nell'esempio dell'autore, "che tutti debbano avere un alloggio (che è richiesta caratteristica di ogni dottrina egualitaria) non vuol dire che tutti debbano avere un alloggio eguale. Ma, se le cose distribuite possono essere diverse, con quale criterio debbono essere diversificate?" N. BOBBIO, *op. cit.* p. 323.

²⁰ "In altre parole, per una dottrina che tende al maggior livellamento possibile della maggior parte dei membri di una comunità, non pare dubbio che il criterio del bisogno sia rispetto a tutti gli altri criteri è quello che permette la differenziazione minore: la natura ha fatto gli uomini più uguali rispetto ai bisogni che non rispetto alle capacità e alla possibilità che secondo le diverse capacità hanno di compiere questo o quel lavoro utile alla società." N. BOBBIO, *op. cit.* p. 324.

²¹ N. BOBBIO, *op. cit.* p. 325.

individualistica e pluralistica della società da un lato ed uguaglianza dei risultati, concezione solidaristica e comunitaristica dall'altro²².

Bobbio individua più oltre il punto critico nel dibattito sull'uguaglianza. Infatti, l'orizzonte liberale accetta o può accettare l'uguaglianza in riguardo a beni a godimento non esclusivo, in cui il godimento dell'uno non impedisce il godimento dell'altro, come ad esempio nel caso del diritto di voto. A riguardo di beni a godimento esclusivo, in cui il godimento dell'uno, materialmente, rende impossibile il godimento dell'altro, come ad esempio la divisione di una torta, l'orizzonte liberale divide la sua posizione da quella comunitaristica. È questo dunque il punto o crinale di separazione sull'uguaglianza, è questo anche il crinale – per noi – sul quale si è costruita la socialità umana, a partire dalle prime comunità di *homo habilis* nel paleolitico inferiore. La riflessione è di particolare rilievo, giacché, secondo quanto qui si ipotizza, l'evoluzione di società umane complesse, allargate oltre al limite della parentela genetica, potrebbe essere spiegato evolutzionisticamente dalla realtà che, discostandosi dai condizionamenti genetici, gli antichi ominidi iniziarono, già con lo *homo habilis* nel pleistocene inferiore, a dividere la preda, o il bottino della raccolta e della caccia, in base ad una modalità tendenzialmente egalitaria e comunitaristica. In tal caso il principio di uguaglianza, in chiave egalitaria, avrebbe un ruolo di primazia nelle regole sociali, perché permise l'ampliamento delle comunità di cacciatori – raccoglitori, contro la naturalità genetica del vincolo di parentela, basandosi su comportamenti, quelli altruistici, non favoriti dalla selezione naturale ed in base ad un ragionamento di tipo normativo.

Nell'analisi di Bobbio una differenza, inerente alle due posizioni sull'uguaglianza, riguarda l'opinione sull'origine della disuguaglianza umana: "una dottrina che tende alla soppressione della maggior parte delle disuguaglianze esistenti fra gli uomini è costretta a sostenere, se

²² L'uguaglianza delle opportunità della concezione liberale consiste nel mettere ognuno nella medesima posizione di partenza, lasciando poi svolgersi la gara secondo le diverse capacità individuali (commisurando la ricompensa alla prestazione offerta). Le concezioni comunitaristiche invece di guardare alla posizione di partenza, guardano a quella di arrivo, all'uguaglianza dei risultati: tutti devono arrivare ugualmente, non ci deve essere un vincitore ed un vinto o, almeno, il premio finale deve essere attribuito nella stessa misura. L'esempio portato da Bobbio è peculiare del periodo in cui scriveva: la richiesta da parte di alcuni gruppi studenteschi del voto unico o del voto di gruppo, che esprime chiaramente l'orizzonte solidaristico e comunitaristico degli anni '70 in Italia. N. BOBBIO, *op. cit.* pp. 325 - 26.

non vuole cadere in contraddizione, che la maggior parte di queste disuguaglianze appartengono alla classe delle disuguaglianze eliminabili, cioè sono disuguaglianze sociali"²³. La posizione, come quella antitetica, che ritiene naturali e non sociali la maggior parte delle disuguaglianze, è dettata, per Bobbio, da una scelta di valore: "attualmente, è vero tanto che tutti gli uomini sono uguali, per esempio di fronte alla morte, caratteristica del *genus*, quanto che tutti gli uomini sono diversi, per esempio rispetto al proprio destino, caratteristica dell'individuo: ragion per cui se è vero che tutti gli uomini muoiono è altrettanto vero che tutti gli uomini muoiono in modo diverso. È chiaro che il partire da certi fatti piuttosto che da altri, dai dati comuni piuttosto che dai dati individuali, è la conseguenza di un'opzione etica"²⁴. Sul punto occorre osservare che prima dell'opzione etica c'è una opzione di metodo: se si ritiene che nulla è uguale a nulla, allora l'opzione etica è identica a quella metodologica e l'uguaglianza sostanziale viene assorbita da quella formale (o viceversa); l'uguaglianza, nella analisi naturalistica, dipende, infatti, anche dalla percezione di essa.

Dallo scritto di Bobbio risaltano evidenti tre punti cardine, per il nostro lavoro: l'eguaglianza, nei fatti e nei principi, è un presupposto di ogni teoria sociale, sia essa egalitaristica e comunitaristica oppure individualista e liberale; la posizione iniziale sull'origine della disuguaglianza è una scelta valoriale che definisce la normatività di tutte le asserzioni conseguenti; l'individuazione della uguaglianza avviene sempre considerando un genere, un insieme di elementi appartenenti ad una classe, uguali per un determinato aspetto, che anche definisce la classe.

Su questo ultimo punto Bobbio non si spinge in un approfondimento teorico. A mio avviso, questa necessità di individuazione e differenziazione degli uguali in base ai gruppi di appartenenza è comune ed imprescindibile per ogni teoria sociale, cosa che fa del principio di uguaglianza il cardine unico di ogni teoria sociale ed anche di ogni dottrina giuridica. Per portare un esempio: se due individui possono essere detti diversi perché appartenenti a due gruppi diversi, basta modificare il criterio di individuazione del gruppo per poterli dire uguali. Il problema dell'uguaglianza si trasforma quindi in quello della appartenenza o meno ad un gruppo.

Lo scritto di Sergio Cotta parte dalla constatazione che l'uguaglianza è un valore: "da una parte, in effetti, si è disposti a riconoscere all'uguaglianza lo statuto *formale* del valore, in base al semplice fatto

²³ N. BOBBIO, *op. cit.* p. 329.

²⁴ N. BOBBIO, *op. cit.* p. 330.

che essa appartiene al livello del dover essere e non dell'essere. D'altra parte, e più in generale, sembrerebbe piuttosto azzardato sostenere che l'uguaglianza sia sempre, e in ogni possibile situazione, biasimevole o dannosa"²⁵. Cotta affronta quindi il problema, ai miei fini centrale, "se sia possibile attribuire all'uguaglianza il *primato* sugli altri valori"²⁶.

Una domanda che, all'epoca in cui il filosofo fiorentino scriveva, aveva ampia eco nel dibattito filosofico politico, ma che, successivamente, è andata affievolendosi e frammentandosi nei puntigliosi e normativi, confronti sulla ragionevolezza. Cotta stesso nota che la diffusione della richiesta di uguaglianza - rammento che erano gli anni '70 - sembrava affermare la primazia del valore dell'uguaglianza su tutti gli altri principi, che esso regolerebbe senza essere regolato da nessuno.

Nella sua analisi, alle due posizioni prese in considerazione da Bobbio - quella egalitaria e quella liberale - Cotta ne aggiunge una terza, consistente nel considerare l'uguaglianza esclusivamente un 'dover essere' e come tale mai realizzabile, dovendo quindi essere considerata un "*compito permanente dell'esistenza*"²⁷. Per il filosofo, nessuna delle tre tesi porta alla conclusione della primazia dell'uguaglianza tra i valori. La tesi liberale, l'uguaglianza della posizione iniziale, in realtà giustificherebbe la disuguaglianza e l'uguaglianza si ridurrebbe ad un valore strumentale per tale giustificazione. La tesi egalitaria sarebbe invece, contro ogni apparenza e senso comune, una rivendicazione libertaria dell'individuo: "l'egualitarismo rivoluzionario tende in definitiva a salvaguardare le peculiarità, e dunque le disuguaglianze, di ordine personale e a renderle libere di espandersi. La famosa formula di Marx 'da ciascuno secondo le sue capacità, a ciascuno secondo i suoi bisogni' ce ne offre la prova: esso celebra la liberazione e non l'uguaglianza tra individui. [...] Anche in questo caso l'uguaglianza resta dunque un valore preliminare e strumentale"²⁸.

Le osservazioni alla terza posizione sono però meno convincenti. Infatti, per Cotta, se l'uguaglianza è un dover essere permanente, allora la disuguaglianza sarebbe 'incancellabile'. In tal caso, o lo sarebbe *de facto* o *de iure*; nel primo caso l'uguaglianza sarebbe soltanto un valore astratto o mitico, nel secondo caso uguaglianza e libertà si troverebbero nella medesima posizione; in ambedue i casi l'uguaglianza non avrebbe un ruolo di primazia.

²⁵ S. COTTA, *Né Giudeo né Greco*, cit. p.331.

²⁶ S. COTTA, *ibidem*.

²⁷ S. COTTA, *op. cit.* p.332.

²⁸ S. COTTA, *op. cit.* p.333.

La domanda se l'uguaglianza metta in relazione il *de facto* con il *de iure* non viene presa in considerazione, è scontato, per il filosofo, che le due realtà abbiano una loro esistenza separata, del tutto indipendente dalla eguaglianza dei soggetti, sia di fronte alle cose che di fronte alle regole o ai principi. Su questo punto è possibile dire qualcosa di diverso, basandosi sulle premesse evoluzioniste precedentemente accennate.

È di Vittorio Frosini e di Vittorio Mathieu la notazione sul carattere di eccezionalità del principio di uguaglianza e sui paradossi che derivano dall'adozione di detto principio²⁹. Vittorio Mathieu, ad esempio, scrive: "[...] la mia intenzione non è di fermarmi sulle difficoltà di fare, di questa sperata eguaglianza, una eguaglianza effettiva. Né entro nella questione di sapere se sia o no desiderabile spingere l'eguaglianza il più in là possibile, [...]. Ciò che voglio mettere in luce è soltanto che lo sforzo di stabilire un'eguaglianza per mezzo del diritto ci porta a rinunciare a stabilire un'eguaglianza di fronte al diritto, all'eguaglianza giuridica in senso proprio, dato che le due esigenze muovono verso scopi opposti: l'una verso la massima generalizzazione possibile, l'altra verso la massima possibile particolareggiata della legge"³⁰. Abbiamo precedentemente fatto cenno al paradosso dell'altruismo, che preoccupa le teorie evoluzioniste in ambito culturale. Questa sua eccezionalità fa sì che il mantenimento di società egalarie necessiti di continue eccezioni al principio stesso, ma, nota il filosofo siciliano: "[...] il paradosso, che abbiamo delineato, non si riduce ad una contraddizione paralizzante della volontà di modificare la storia, ma è una ambiguità feconda, che obbliga il pensiero a fare presa sulla realtà"³¹. L'osservazione, riportata all'ambito qui analizzato, dice che l'introduzione di detto principio nella ripartizione delle risorse crea la necessità della regola e quindi della giuridicità. Sorge qui, a mio avviso, la giuridicità delle società umane, ed è assai più risalente nel tempo di quanto si ritenga comunemente, essa sorge nel momento in cui alcuni gruppi di *homo habilis*, nel paleolitico inferiore iniziarono a ripartire la preda in ragione egalaria. La primazia del principio di uguaglianza è quindi senz'altro evidente nell'essere all'origine della giuridicità, e quindi contronaturalità o artificialità, delle società umane; in questo il diritto ne assume il ruolo costitutivo e di motore evolutivo³².

²⁹ Negli scritti precedente citati.

³⁰ V. MATHIEU, *L'eguaglianza giuridica*, cit. p. 26.

³¹ V. FROSINI, *Paradosso dell'eguaglianza*, cit. p. 547.

³² Scrive Natalino Irti: "Il significato giuridico dell'effettività non sta, dunque, dentro l'effettività, ma piuttosto in noi, che giudichiamo i fatti dall'esterno e li commisuriamo ad un criterio da noi prescelto (prescelto in solitudine o accanto

ad altri). Quel significato giuridico si scompone e ricompone, si moltiplica ed unifica: è di un individuo o di un gruppo di individui, di un soggetto chiuso nella propria solitudine o di un soggetto in rapporto con altri. In ogni caso, il significato giuridico è dettato dalla volontà umana; non incombe su di noi, ma è deciso e attribuito da noi.

Il problema sta nella scelta della propria norma fondamentale, sicché il significato giuridico dei fatti è tutt'uno con il significato complessivo della nostra vita." N. IRTI, *Significato giuridico dell'effettività*, Editoriale scientifica, Napoli, 2009, pag. 32.