

INTRODUZIONE AL FORUM

Filippo Del Lucchese

L'argomento di questo focus è la metafora dei diversi tipi di proporzione – aritmetica e geometrica – applicati all'idea di uguaglianza e di giustizia da alcuni tra i maggiori filosofi della tradizione occidentale. Benché gli articoli qui presentati si riferiscano soltanto al periodo moderno, dal XVII al XIX secolo, la presenza esplicita di questa metafora, o l'idea implicita che a essa si riferisce, sono parte della filosofia politica e giuridica a partire dall'antichità e possiamo dire che, in forme e declinazioni diverse, esse accompagnino l'intera riflessione sulla giustizia fino ai nostri giorni¹. Una breve introduzione non potrebbe neanche tentare di mirare all'esaustività. Scelgo dunque di soffermarmi soltanto su Platone e Aristotele, padri indiscussi della metafora allo stato delle nostre conoscenze, per illustrare sinteticamente quale sia la posta in gioco di questa metafora e quale l'eredità che gli autori moderni, affrontati con maggiore profondità in questo focus, ricevono dalla tradizione.

Rintracciare l'origine di questa metafora o anche soltanto dell'idea che la fonda, cioè il rapporto tra uguaglianza, giustizia e matematica, non è semplice. Probabilmente è in ambito pitagorico che comincia a circolare, dove si sviluppa una definizione della giustizia e della virtù e dove il numero fa da perno all'intera lettura e interpretazione del reale.

¹ Tra i casi più influenti, su cui non mi soffermerò, si possono almeno menzionare J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge MA 1971 e M. Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, New York 1983. Cfr. anche R. Caporali, *Uguaglianza*, il Mulino, Bologna 2012.

Per i pitagorici, questi poeti-filosofi ancora in larga misura misteriosi, tutto quanto è armonia e numero. Proprio dall'idea di armonia ha forse origine l'accostamento tra giustizia e matematica, come testimonia DK 58 B 4 (= Aristotele, *Metafisica* 1182 a 11): «[...] riconducendo le virtù ai numeri, [Pitagora] costruiva una teoria non applicabile alle virtù; infatti 'la giustizia' non è 'il quadrato di un numero'», protestava Aristotele, tramandando così un raro e prezioso frammento sull'origine del concetto².

Dopo di loro è Platone, il grande teorico della giustizia e il grande inventore di metafore, a mettere a frutto e dare un inedito spessore teorico all'immagine di cui intendiamo occuparci in queste pagine. Scostrandosi dall'assoluta centralità del numero ereditata dal pitagorismo, Platone non rinuncia al concetto di armonia³. Su questo, anzi, egli radica l'idea che sta alla base della nostra metafora, cioè quella di proporzione (*ἀναλογία*). Sono proprio l'armonia e la proporzione a governare il mondo, come afferma *Gorgia* 507 E: «Chi se ne intende dice, invece, o Callicle, che cielo, terra, dèi, uomini, sono collegati in un tutto grazie all'unione, all'amicizia, all'armonia, alla temperanza, alla giustizia, e che per tale ragione, amico mio, questo tutto è chiamato 'cosmo', e non 'acosmia' e dissolutezza»⁴.

Dall'ontologia e attraverso il concetto di armonia, Platone si sposta sul piano della psicologia. Già nel *Fedone*, il concetto di giustizia, che rispecchia l'armonia del mondo, investe anche l'anima umana, anima-ar-

² DK 58 B, in *I presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz*, a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano 2006, p. 929. Cfr. anche *Metaph.* 985 b 29. Più in generale si vedrà G. Vlastos, *Equality and Justice in Early Greek Cosmologies*, in «Classical Philology», XLI (1946), pp. 156-78 per il pensiero greco più antico.

³ Ancora fondamentale, in questo senso, L. Spitzer, *Classical and Christian ideas of World Harmony: Prolegomena to an Interpretation of the Word «Stimmung»*, The John Hopkins Press, Baltimore 1963.

⁴ *Grg.* 507 E.

monia le cui funzioni sono differenziate e le cui parti svolgono ciascuna un compito proprio. Il principio razionale, posto al di sopra dell'irascibile e del concupiscibile, deve dominare e la giustizia assume la forma di un ordine interiore a cui le diverse parti contribuiscono, mirando in modi diversi all'armonia del tutto.

Dalla dimensione psicologica arriviamo finalmente a quella politica. Platone delinea qui l'immagine di una *polis* perfetta proprio in accordo all'ontologia e alla psicologia dell'ordine armonico. In questa *polis* regna certo un'uguaglianza, ma questa deve essere ulteriormente precisata e spiegata, cioè definita secondo il concetto di proporzione. La distribuzione di onori e risorse è veramente giusta quando gli individui ricevono in modo proporzionalmente uguale, cioè quanto meritano a seconda della loro posizione sociale.

La giustizia e l'idea associata di uguaglianza vengono pienamente naturalizzate intorno all'idea di armonia che, lungi dallo schiacciare tutto sull'equivalenza e l'indistinzione, diversifica al contrario l'essere e, innanzitutto, l'essere proprio degli umani, distinguendo gli individui secondo i loro meriti e di conseguenza secondo gli onori che devono essere attribuiti loro, in più o in meno rispetto ai propri simili. L'uguaglianza continua a regnare, ma a essa viene sottratto il carattere di univocità. Le *Leggi* si assumeranno il compito di spiegarne appunto la duplicità: a quella meramente basata sul numero si oppone l'altra, la «ricompensa di Zeus», basata invece sulla proporzione:

Ci sono due specie di uguaglianza, hanno lo stesso nome, ma nei fatti sono quasi l'una contraria all'altra per molte ragioni; l'una può introdurla ogni stato ed ogni legislatore, nella distribuzione degli onori e delle cariche; è uguaglianza per misura, peso, numero, e nelle suddette distribuzioni si può regolarla con un sorteggio. L'altra, la più vera e l'ottima uguaglianza, non a tutti è così facile vederla. Il discernerla appartiene a Zeus, agli uomini viene in soccorso sempre in misura minima, ma per quanto ciò si dà negli stati e negli individui è sempre fonte di ogni vantaggio. Dà di più a ciò che vale di più, meno a ciò che vale meno, dà a ciascuno dei due ciò che ad esso spetta secondo il suo valore naturale, e così sempre attribuisce più grandi onori a chi è più grande per virtù, e a chi è nella condizione opposta per virtù ed educazione ciò che conviene a questi, così come lo dà agli altri, e nella giusta proporzione. E infatti per noi

anche ciò che è politica è proprio questa giustizia; e dobbiamo, Clinia, anche ora tendervi e fondare lo stato che nasce, gli occhi fissi a questa uguaglianza⁵.

Platone compie dunque un gesto filosofico-politico fondamentale, quello di ridefinire l'uguaglianza attraverso la diversità, di affermare la seconda come un valore senza rinunciare alla prima come un fondamento, il gesto, in ultima istanza, di promuovere la disuguaglianza come un valore, fondandola sul suo avversario concettuale più prossimo e immediato, l'uguaglianza. Grazie alla metafora matematica, Platone può superare l'uguaglianza politica senza respingerla, ma anzi integrandola e subordinandola entro l'idea di disuguaglianza, intesa come *un'altra* uguaglianza, filosoficamente più importante, più vera, più giusta e dunque sovraordinata. Il gesto filosofico di Platone ha non solo un'importanza capitale nel pensiero politico antico, ma anche nella logica, nel linguaggio e nello strumentario teorico del pensiero conservatore fino ai giorni nostri.

In Aristotele, la metafora che stiamo analizzando emerge all'interno della definizione della giustizia, e in particolare della suddivisione fra giustizia distributiva e commutativa. La prima si occupa di identificare l'equa distribuzione di cariche, onori, beni e, più in generale, diritti e doveri, tra i cittadini della *polis*. Come per Platone, deve regnare qui una certa idea di uguaglianza. Ma, appunto, emergono qui diverse e alternative concezioni di essa: all'uguaglianza aritmetica, basata sulla stretta equivalenza numerica (τὸ ἀριθμῶ ἴσον), si affianca (e oppone) l'uguaglianza geometrica, basata invece sulla proporzione (τὸ κατ' ἀξίαν ἴσον)⁶.

Il tema delle uguaglianze aritmetica e geometrica emerge in un punto strategico della *Politica*, l'inizio del libro V dedicato alla sedizione e alle metamorfosi costituzionali. È proprio in base al credersi diversi e

⁵ Lg. 757 B.

⁶ W. von Leyden, *Aristotle on Equality and Justice: His Political Argument*, Macmillan, London 1985.

superiori agli altri, oppure a loro uguali ed equivalenti, che gli uomini turbano l'assetto istituzionale. Aristotele afferma per ben due volte che tutti sono d'accordo sullo stabilire il metro della giustizia in base al merito. Tuttavia, poiché questo è sottoposto a un processo di valutazione, l'errore o l'interesse di parte possono insinuarsi e aprire la possibilità del conflitto:

[...] gli uni, in base all'esistenza di uguaglianze parziali, sostengono che tutti sono uguali tra loro, mentre gli altri, se appena hanno qualche privilegio, sostengono di essere diversi dai concittadini anche in tutto il resto.

I democratici pensano che l'essere liberi sia già di per sé un merito sufficiente a fondare la giustizia, mentre gli oligarchici hanno un altro metro. Due sono le cause dell'errore: la prima è che si giudica del merito quando si è parte in causa, dunque in modo indebito; la seconda è che se ne giudica in modo assoluto e universale, quando invece si dovrebbe riconoscere la relatività e la parzialità dei casi affrontati e delle qualità sottoposte a giudizio (III.9, 1280 a 7 sgg.). Aristotele rinvia qui a *Etica Nicomachea* V.6, 1131 a 14 sgg. in cui troviamo la vera e propria definizione del concetto di giustizia distributiva. Poiché l'uguale sta in rapporto almeno a due termini,

[...] è necessario che il giusto sia medio ed eguale, e sia relativo, vale a dire sia giusto per qualcuno; e in quanto medio, lo sia di alcune cose (e queste sono il più e il meno); in quanto uguale, per due cose; in quanto giusto, per alcune persone (*EN* V.6, 1131 a 14 sgg.).

Qui, l'autore del V libro introduce e spiega il proprio concetto di giustizia distributiva. Essa si basa sull'uguaglianza proporzionale, cioè sulla proporzione di beni da assegnarsi, in modo ineguale, agli inegualmente meritevoli. Più che la definizione, è interessante che entrambe le prove offerte per argomentarlo ruotino, in modo quasi paradossale, intorno alla possibilità del conflitto. La prima prova è a contrario, cioè basata sulla conseguenza polemica di una premessa opposta all'ipotesi, quella che scarta la proporzione. Nella seconda prova, il conflitto emer-

ge perché sebbene l'armonia di proporzione e merito potrebbe funzionare come pietra angolare e fondamento del concetto di giustizia, tale istanza è tuttavia costitutivamente esposta a un processo di valutazione umana e dunque, di nuovo, diversa per i diversi regimi politici sostenuti. D'altronde, il capitolo si era aperto non su una definizione diretta dell'oggetto in questione, ma con un tono cupo, sulla figura dell'uomo ingiusto e inosservante dell'uguaglianza, da cui si deduce, nuovamente a contrario, che la giustizia è uguaglianza. La *κοινωνία* sociale sembra caratterizzata *ab initio* dalla macchia del conflitto.

Tuttavia, questa dimensione conflittuale e divisiva contiene al suo interno, almeno in maniera implicita, un'altrettanto forte dimensione aggregativa e catalizzatrice. La valutazione errata ha inizialmente spinto gli individui a dividersi in due gruppi maggiori, quelli che privilegiano l'uguaglianza di fronte alla diversità e quelli che hanno occhi solo per la diversità, negando l'uguaglianza. Questo implica indirettamente che, all'interno di ogni gruppo, gli individui si percepiscono e si considerano uguali tra loro, o almeno *abbastanza* uguali da non aprire un nuovo fronte di conflitto, basato su un'ulteriore accentuazione del criterio che li ha raccolti nel proprio gruppo, intorno ai rispettivi valori, cioè proprio l'uguaglianza o la diversità.

Se nel primo di questi gruppi, quello dell'uguaglianza, l'ipotetica ulteriore divisione è più difficile da immaginare (è difficile essere *più uguali* degli altri, quando la premessa, giusta o sbagliata che sia, è che ci si considera *tutti* eguali), nel secondo gruppo, quello del diverso valore, è invece ragionevole immaginare ulteriori differenze che si sommano a quella iniziale (è facile vedersi *ulteriormente* diversi, anche dai propri simili, quando si è *già* scelto di vedersi diversi dai propri avversari). Sembra che Aristotele abbia in mente proprio questa differenza in 1302 a 8 - 13 quando afferma che «la democrazia nondimeno è più sicura e più al riparo dai conflitti interni rispetto all'oligarchia. Nelle oligarchie, infatti, si generano due forme di rivolta: la lotta interna agli oligarchici stessi e, ancora, quella contro il popolo; nelle democrazie, invece, solo quella contro gli oligarchici: una lotta del popolo contro se stesso che sia degna di menzione non esiste».

Che una qualche specie di uguaglianza fosse il fondamento della giustizia è anche l'argomento di III.12, 1282 b 18 sgg.: in base a questa definizione e con l'analisi sulla giustizia distributiva e commutativa, Aristotele demolisce il carattere fondamentale (cioè di fondamento, di fondazione) della giustizia per farne invece un terreno di conflitto e aprire a quella dinamica immanente con cui intendeva sottrarsi all'idealismo platonico. Questo viene sancito anche dal rapportare il criterio del giusto come proporzione non ai numeri monadici (μονάδες), costituiti da unità astratte, indivisibili e uguali l'uno all'altro, ma ai numeri concreti, che definiscono oggetti determinati e tra loro ineguali (1131 a, 29-30). Da questo punto di vista, dunque, non è vero che i due grandi filosofi convergono. O meglio, più importante che la loro comune preferenza per un'aristocrazia moderata, diviene la loro netta divergenza sul carattere fondamentale (Platone) opposto a quello mobile, precario e sottoposto a conflitti (Aristotele) del concetto di giustizia. La metafora dell'aritmetica e della geometria ha proprio il compito di illustrare sia il dialogo a distanza tra i due filosofi sia la posta in gioco per l'intera storia del pensiero politico e giuridico a essi successiva⁷.

Poiché nessuna delle due costituzioni, quella basata sull'uguaglianza e quella basata sulla diversità, è solida, l'auspicio di Aristotele è che entrambi i valori possano convergere nella costituzione che si basa sul medio, cioè la migliore. La combinazione di uguaglianza aritmetica e uguaglianza geometrica offrirebbe la soluzione più stabile, nuovamente ben oltre quello che Platone proponeva nelle *Leggi*. D'altronde, già Platone aveva compreso, con una buona dose di realismo, che è necessario perseguire quell'organizzazione che permetta di limitare al minimo il

⁷ Cfr. *contra* M. Knoll, *La giustizia distributiva tra Platone e Aristotele*, in «ΠΕΓΕ/FONS», III (2018), pp. 21-30. Cfr. anche F.D. Harvey, *Two Kinds of Equality*, in «Classica et Mediaevalia», XXVI (1965), pp. 101-46 e L. Bertelli, *La giustizia politica in Aristotele*, in A. Balbo, F. Bessone, E. Malaspina (a cura di), *Tanti affetti in tal momento: studi in onore di Giovanna Garbarino*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2012, pp. 65-77.

rischio di conflitti. Un compromesso era dunque necessario, attraverso l'integrazione almeno parziale, anzi la minima possibile, di entrambi gli opposti principi di uguaglianza⁸.

A partire anche soltanto da questa brevissima analisi, limitata a Platone e Aristotele, possiamo vedere quale sia la posta in gioco della metafora aritmetico-geometrica applicata alla giustizia e all'uguaglianza. Si tratta al tempo stesso di non negare ciò di cui questi autori sono convinti, cioè che gli uomini siano diversi tra loro, ma anche di affermarlo proprio attraverso il concetto di uguaglianza. Rivendicare a sé, ridefinire, svuotare di significato e neutralizzare il concetto di uguaglianza è una delle prime imprese della filosofia politica e giuridica occidentale. La metafora delle proporzioni aritmetica e geometrica, opposte in modo intransigente l'una all'altra, oppure realisticamente integrate l'una nell'altra, offre uno strumento di inusitata potenza retorica. Tale metafora rende possibile appropriarsi della positività dell'idea egualitaria per infondere valore e vita al suo opposto, l'idea di ineguaglianza, che diventa così, geometricamente, un'altra forma di uguaglianza, un'uguaglianza maggiore e virtuosa a fronte della mera equivalenza numerica. La modernità conservatrice saprà riconoscere questa potenza retorica e sarà in grado di appropriarsi, in modo multiforme, del suo valore teorico per rinnovare l'idea della diseguaglianza fra gli umani, facendone un valore di giustizia⁹.

Abbiamo scelto, in questo forum, di concentrarci su quattro autori maggiori della modernità, tra loro diversi eppure spesso in dialogo, implicito o esplicito, come mostrano gli articoli che seguono. Nel primo di essi, Mauro Farnesi Camellone analizza l'Hobbes maturo per mettere in luce come il concetto di uguaglianza abbia una dimensione molteplice

⁸ Lg. 757 D – 758 B.

⁹ Evidentemente – e solo a titolo di esempio – non è questa l'opinione di Hans Kelsen, che definisce come «futile» il tentativo matematico-geometrico di Aristotele. Cfr. H. Kelsen, *What is Justice?: Justice, Law, and Politics in the Mirror of Science: Collected Essays*, University of California Press, Berkeley 1957, p. 18.

ce e articolata a diverse funzioni teoriche. La prima è quella di fornire uno statuto altamente conflittuale allo stato di natura, in virtù della sostanziale equivalenza di forze per accaparrarsi le risorse ed eliminare i potenziali concorrenti. La seconda funzione teorica dell'uguaglianza, di segno molto diverso, è invece la base per l'uscita da quello stato e per la costruzione dell'ordine artificiale. L'uguaglianza appare anche al tempo stesso strettamente connessa – ma in tensione – con l'idea di equità, che assume progressiva centralità nel lessico hobbesiano. L'equità subentra in relazione alla giustizia distributiva, prendendo tuttavia il posto dell'uguaglianza che aveva in Aristotele. Ciò mostra un aspetto importante dell'evoluzione interna della filosofia hobbesiana, ad esempio nel passaggio dal testo inglese del '51 al testo latino del '68 e in relazione alla polemica hobbesiana di quegli anni con la *common law*.

Luca Basso mostra l'importanza della riflessione di Leibniz sulla giustizia in relazione alla sua intera metafisica ma anche al pensiero politico successivo, questa volta con una presenza più esplicita della metafora matematizzante di cui ci stiamo occupando. Posta in relazione al concetto di armonia universale, la giustizia ci consente di dare un'interpretazione nientemeno che della categoria di monade, vero e proprio pilastro dell'ontologia di Leibniz. Questi tenta di aggiornare la concezione della giustizia distributiva, integrando la visione antica di Aristotele con quella moderna di Grozio. Questa rielaborazione consente di mostrare non solo un carattere meno riconosciuto della filosofia leibniziana, e soprattutto meno conservatore di quanto non si ammetta spesso. La giustizia in Leibniz consente di mettere in luce una concezione della giustizia distributiva che non sia basata necessariamente sull'idea conservatrice e gerarchica di merito, ma sia ordinata all'affermazione prioritaria del bene comune su quello privato e individuale, del diritto pubblico su quello privato e, con un'ulteriore mossa politica, della repubblica universale sulle potenziali istanze particolareggianti.

L'articolo successivo, di Paola Calonico, interroga il pensiero di Jeremy Bentham. Non è sorprendente trovare la galassia concettuale prossima alla metafora di cui ci stiamo occupando in uno dei padri moderni dell'utilitarismo e del *felicif calculus*, che già richiama, nell'espressione,

un approccio pseudo-scientifico e matematico al problema della giustizia e della felicità. In ballo, di nuovo, c'è l'interpretazione innanzitutto della coerenza interna e del significato della filosofia di questo autore complesso: la presenza o meno di una teoria della giustizia distributiva è la materia del contendere in letteratura. Ma c'è ovviamente di più. In particolare, una più generale valutazione dei fini politici dell'utilitarismo, che si basa su una vera e propria concezione (e differenziazione) antropologica degli individui, nelle condizioni socio-economiche dell'età di Bentham. L'argomento *geometrico* che informa l'algoritmo di calcolo della felicità, come mostra Calonicò, mette in luce la natura e le caratteristiche della posizione conservatrice di Bentham che se da un lato poteva sinceramente perseguire l'obiettivo di un miglioramento delle condizioni di vita della classe lavoratrice, dall'altro intendeva raggiungere tale obiettivo senza intaccare, ma anzi sostenendo, il regime di proprietà in vigore, con tutte le conseguenze sociali, politiche e giuridiche che ne derivavano.

Chiara Giorgi, nell'articolo conclusivo di questo forum, attraversa l'opera di Karl Marx. Giorgi reinterpreta la nota critica marxiana al concetto di uguaglianza formale, mostrando come la differenza *oggettiva* tra la dimensione della struttura e della sovrastruttura non implichi l'abbandono completo del problema dell'uguaglianza, ma anzi lo declini in una nuova forma, *soggettiva* e potenzialmente rivoluzionaria. Da questo punto di vista, è necessario per Giorgi integrare l'analisi del *Capitale* con quella della più tarda *Critica del Programma di Gotha* per mostrare come Marx si spinga ben oltre l'uguaglianza-equivalenza che era servita per criticare il formalismo del diritto borghese, per integrare invece una concezione delle differenze, diversità, singolarità da mettere a frutto in una società sinceramente egualitaria come quella ancora da costruire, cioè la società comunista.