

LA PERCEZIONE E I PROBLEMI DELLA VULNERABILITA'

ENRICO DICIOTTI

Dipartimento di Giurisprudenza

Università di Siena

enrico.diciotti@unisi.it

ABSTRACT

In this paper I discuss some ideas expressed in Zanetti's *Filosofia della vulnerabilità*, and make a remark on the approach of this book to vulnerabilities. The ideas I take into account are the following: it would be better, from a moral point of view, not to construe a definitions and a typology of vulnerable groups and, in any case, such a definition or typology should be based on the self-comprehension of these groups; discriminations of the elderly, as every other discrimination, are economically costly; becoming a migrant is not a process involving a deliberate choice. Concerning the approach of the book to vulnerabilities, I notice that it can cause a misunderstanding about the possibility of justifying a position against any rule aimed at protecting vulnerable people.

KEYWORDS

Vulnerability, typology of vulnerable groups, cost of discriminations, migrants.

Filosofia della vulnerabilità di Gianfrancesco Zanetti è un libro intelligente e piacevole, nel quale la razionalità dell'indagine filosofica è contaminata dall'immaginazione analogica del gioco letterario (non per nulla l'autore ricorda, nell'introduzione, la *Grammatica della fantasia* di Gianni Rodari¹). La vulnerabilità, o meglio le vulnerabilità situate, cioè «costituite da costellazioni complesse di fattori storici e istituzionali»², sono inquadrare da una prospettiva apparentemente stravagante, ma che finisce col risultare appropriata per metterne in luce alcuni aspetti fondamentali. La vista, l'udito, l'odorato, il gusto e il tatto, intesi ora alla lettera ora in sensi figurati o metaforici, vengono presi in esame quali fattori della produzione, ma anche dell'eventuale riconoscimento e lenimento, se non superamento, di alcune forme di vulnerabilità. E questo esame, oltre a gettare una luce particolare sulle

1 G. Zanetti, *Filosofia della vulnerabilità*, Roma, Carocci, 2019, p. 11. Da ora in avanti, quando mi riferirò a questo libro, ometterò il nome dell'autore e utilizzerò la sigla *FDV*.

2 *FDV*, p. 9.

vulnerabilità, indirettamente fornisce anche una sorta di guida a un'educazione in funzione morale dei cinque sensi. Quasi tutte le questioni morali, e non solo la questione o le questioni della vulnerabilità, hanno infatti a che fare con la nostra sensibilità e capacità di percezione, poiché dall'immagine che ci formiano degli altri esseri umani, ossia dal modo in cui ce li rappresentiamo, dipendono almeno in parte il comportamento che teniamo verso di loro e gli interrogativi morali che ci poniamo, nonché la rilevanza che attribuiamo e le risposte che diamo a tali interrogativi.

Le argomentazioni di Zanetti e le sue posizioni riguardo al modo in cui dovremmo utilizzare i nostri sensi, per aprirci al mondo degli altri, sono a mio avviso condivisibili e immagino che pochi non le approverebbero. Non si può fare a meno di ammettere che la nostra disponibilità verso gli altri è molto scarsa: talvolta ci rifiutiamo persino di ascoltare ciò che hanno da dirci; oppure sentiamo ciò che dicono e intendiamo il senso delle loro parole, ma il loro discorso ci rimane distante, perché non cerchiamo di comprenderli, di metterci nei loro panni, di rivivere in noi le loro esperienze. E non c'è dubbio che dovremmo agire diversamente: cercare con maggiore costanza di comprendere gli altri spogliandoci dei nostri preconcetti, di percepire le forme di vulnerabilità che a uno sguardo distratto e indifferente possono restare nascoste, di cancellare discriminazioni e mitigare le sofferenze delle persone vulnerabili. Dovremmo farlo nonostante i costi: il tempo da impiegare, le energie intellettuale ed emotive da attivare, l'eventuale revisione di qualche nostra radicata convinzione cui potremmo essere costretti.

Pur condividendo la gran parte delle idee di Zanetti, e trovando inoltre ammirevole il suo stile elegante e la sua invidiabile capacità di far dialogare la filosofia con la letteratura, il cinema, la musica, devo dire che nel suo libro c'è anche qualcosa che non mi convince o mi rende perplesso. Qualcosa che deriva dalla sua impostazione, da alcune delle sue affermazioni e più ancora da alcuni silenzi che accompagnano queste affermazioni.

Un po' di disagio mi deriva dal concetto di vulnerabilità fatto proprio da Zanetti e da molta recente letteratura filosofica e sociologica. Mi pare infatti che questo concetto sia eccessivamente ampio e sfuggente, difficile da chiarire e poi da maneggiare per la quantità e l'eterogeneità dei fenomeni e delle questioni che vi ricadono: raramente utile, dunque, per il discorso della filosofia morale, politica e giuridica, che a mio avviso dovrebbe porsi anzitutto lo scopo di rendere chiari i limiti di un determinato campo di indagine o di riflessione e le questioni che all'interno di questo campo si presentano, subordinando a ciò il perseguimento di altri obiettivi.

Se intesa in senso stretto, la vulnerabilità consiste in una fragilità, una debolezza, un'incapacità a resistere all'aggressione di agenti naturali o di esseri umani: tutti siamo, in questo senso, vulnerabili a qualcosa (al freddo, al caldo, alle malattie, ecc.). Ma l'aggettivo «vulnerabile» e il sostantivo «vulnerabilità» possono anche essere usati per fare riferimento non a tutte le fragilità e le debolezze che possono essere

incluse nella vulnerabilità in senso stretto, ma solo a una parte di queste, e cioè alle particolari forme di fragilità o di debolezza di cui soffrono alcuni individui ma non altri, o di cui alcuni individui soffrono in misura maggiore di altri: in tal senso, si può ad esempio parlare di vulnerabilità degli anziani o dei bambini a una malattia che, peraltro, è in grado di colpire anche gli altri, sebbene generalmente con minore virulenza. Infine, queste stesse parole possono essere usate in un senso molto più esteso dei precedenti, per designare una varietà di fenomeni difficilmente riducibile a un'unità: forme particolari di accentuata fragilità o debolezza, ossia di incapacità di difendersi da aggressioni di agenti naturali o esseri umani, discriminazioni dovute a regole giuridiche o sociali, condizioni di svantaggio determinate da fattori fisici o psichici. In tal senso, si può ad esempio parlare di vulnerabilità dei malati di mente per fare riferimento, oltre che alla loro ridotta capacità di difendersi da possibili aggressioni, alla loro ridotta capacità di eseguire alcune attività che vengono comunemente ritenute alla portata di un adulto; oppure si può parlare di vulnerabilità delle donne per fare riferimento, oltre che alla loro minore forza fisica, che le rende più facile oggetto di aggressioni, agli svantaggi di cui soffrono in termini di reddito e di accesso a particolari posizioni sociali³.

Zanetti parla di vulnerabilità in quest'ultimo senso, che evidentemente è non solo il più ampio, ma anche il più indeterminato. Se intesa così, la parola «vulnerabilità» fa riferimento a diseguaglianze di genere diverso, i cui rimedi sono inevitabilmente diversi: chi si proponga di discuterne, esaminandone le cause o i possibili rimedi, dovrà confrontarsi con situazioni eterogenee, rischiando di proporre analisi e tesi appropriate per alcune di esse, ma non per le altre. Inoltre, se intesa così, «vulnerabilità» ha un significato estremamente indeterminato: quanto si deve essere fragili, quanto si deve essere incapaci, in che misura e sotto quali aspetti si deve essere trattati diversamente dagli altri per essere etichettati come «vulnerabili» (ovvero, a chi spetta e a chi non spetta questa etichetta)?

Bisogna dire che il testo di Zanetti soffre molto meno di altri per l'uso di un concetto tanto esteso e indeterminato, non perché lo chiarisca in modo soddisfacente, ma perché si propone un'esplorazione volta alla scoperta di alcune relazioni tra i cinque sensi e la vulnerabilità in qualche sua forma che di volta in volta viene in evidenza, anziché un'indagine finalizzata alla redazione di una mappa completa di questo vasto territorio. Nondimeno, leggendolo si ha talvolta la sensazione di muoversi tra incerti confini, di imbattersi in luoghi notevoli e degni di ricordo, ma difficili da collocare all'interno di coordinate precise.

Più grave è invece un equivoco, relativo al concetto di vulnerabilità e alla sua eventuale precisazione, cui questo libro si presta, a causa di un'idea che vi è

³ Ho qui sintetizzato un'analisi svolta altrove con maggiore ampiezza: E. Diciotti, *La vulnerabilità nelle sentenze della Corte europea dei diritti dell'uomo*, in «Ars interpretandi», 7, n. 2, 2018, pp. 13-34.

sostenuta. L'idea è che una tipologia delle vulnerabilità, ossia l'esito di un chiarimento del concetto di vulnerabilità e della conseguente distinzione tra individui (o gruppi) vulnerabili e non vulnerabili, sia sconsigliabile dal punto di vista morale, perché arbitraria e provvisoria, nonché dimentica della propria arbitrarietà e provvisorietà.

In questo libro, dice l'autore, «non solo non si elabora [...] alcun tipo di prolegomeni per un catalogo ragionato delle vulnerabilità fondamentali» (il che è del tutto legittimo, considerando il taglio dell'indagine), ma anche «si assume come dato di fondo la futilità di simili intraprese». E questa futilità sembra subito dopo cangiarsi in qualcosa di eticamente sospetto, di poco raccomandabile, se non addirittura di riprovevole, poiché Zanetti rileva in una tipologia delle vulnerabilità due difetti essenziali. Una tale tipologia rappresenta un impedimento alla revisione dei risultati forniti da passate percezioni delle vulnerabilità, condannando «per statuto all'irrelevanza le identità e le pratiche che non considera direttamente». Essa inoltre contiene «un elemento di necessario arbitrio», determinato dalla parzialità e arbitrarietà delle nostre percezioni; la vista, che principalmente presiede all'attività della distinzione tra gli enti, «sembra dotata [...] di un carattere attivo, e quasi predatorio: vedo e mi impadronisco, vedo e assorbo, vedo e controllo»; e guardare significa «pietrificare un ente, [...] staccandolo dal *continuum* nel quale si trova»⁴.

Zanetti ha buone ragioni per metterci in guardia nei confronti di eventuali classificazioni delle diverse forme di vulnerabilità: la capacità di «vedere» le vulnerabilità è limitata e condizionata culturalmente; le vulnerabilità sono complesse e, quand'anche vengano identificate, rischiano di restare in ombra differenze importanti che in esse si celano; considerando anche il fatto che è possibile affinare le proprie capacità di cogliere aspetti più o meno nascosti della realtà, bisogna infine ammettere che ogni tipologia è un esercizio di cristallizzazione di percezioni provvisorie, che possono cambiare nel tempo. Tuttavia, l'enfasi posta su questi aspetti rischia di proiettare una luce falsa su definizioni e tipologie, ovvero di collocarle ingiustamente in un'area da cui è bene tenersi distanti.

Definizioni e tipologie non hanno nulla di eticamente riprovevole; anzi, appartengono alla sostanza del discorso morale e sono implicate dalle norme morali e giuridiche. Chi fornisca ragioni a sostegno delle proprie convinzioni riguardo a obblighi e diritti, necessariamente indica situazioni e proprietà degli esseri umani che ne costituiscono le condizioni, ovvero delinea, anche se in modo incompleto e provvisorio (poiché non c'è un momento in cui il discorso morale si interrompa definitivamente), definizioni e tipologie. L'universalizzazione, nel condurre dal giudizio morale sul singolo caso a un principio morale, identifica una classe di casi, ovvero

4 *FDV*, pp. 142-143.

separa un ente dal *continuum* in cui si trova⁵. E si può ritenere che una sufficiente nettezza dei contorni degli enti cui si fa riferimento sia un requisito del discorso razionale pratico⁶.

Le norme giuridiche, così come le norme morali, tracciano distinzioni tra classi diverse di individui - distinzioni, oltretutto, dalla cui precisione dipende la maggiore o minore discrezionalità di colui che darà applicazione alle norme. Senza distinzioni di questo genere non c'è, semplicemente, un diritto, e quindi neppure le norme che Zanetti auspica al fine di eliminare o ridurre le vulnerabilità o lenire le condizioni delle persone vulnerabili. Ovviamente, il filosofo del diritto può astenersi dal distinguere con precisione classi di individui che a suo giudizio meritano un trattamento diverso, dall'elaborare tipologie, dal proporre norme basate su tali distinzioni e tipologie. Ma se rifugge da queste attività per il timore dell'arbitrio connesso al loro esercizio, lascia completamente ad altri la responsabilità di eseguirle.

Non occorre soffermarsi troppo su queste ovvietà, ben presenti a chiunque si occupi di morale o di diritto. Se le ho ricordate è solo perché non emergono con sufficiente chiarezza nel libro di Zanetti, cosicché in chi lo legge può generarsi l'equivoco che sia bene evitare definizioni e tipologie.

Quando Zanetti si trova poi ad ammettere, con una certa apparente ritrosia, la necessità di definizioni e tipologie⁷, questa ammissione si accompagna a una tesi che suscita, anch'essa, qualche perplessità e avrebbe forse meritato un chiarimento. Parlando delle «razze» e delle identità LGBT, Zanetti sostiene che, riguardo all'individuazione e caratterizzazione dei gruppi vulnerabili, «conseguenza pratica della narrativa dei cinque sensi» è la prescrizione secondo cui si deve prediligere «l'auto-comprensione dei gruppi comprensivi (*bottom-up*) rispetto alla comprensione esterna al gruppo stesso (*top-down*)»⁸. Può qui sorgere il dubbio se per «auto-comprensione dei gruppi comprensivi» debba intendersi il modo in cui determinati gruppi caratterizzano se stessi o il modo in cui singoli individui qualificano se stessi in relazione a determinati gruppi, dichiarandosi appartenenti o non appartenenti ad essi⁹. Ma in entrambe le interpretazioni la posizione di Zanetti è problematica e non sembra costituire una «conseguenza pratica della narrativa dei cinque sensi».

5 Il riferimento obbligato è, ovviamente, R. M. Hare, *Freedom and Reason*, Oxford, Oxford University Press, 1963; trad. it. *Libertà e ragione*, Milano, Il Saggiatore, 1971, pp. 33-85.

6 Vedi R. Alexy, *Theorie der juristischen Argumentation*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978; trad. it. *Teoria dell'argomentazione giuridica*, Milano, Giuffrè, 1998, pp. 114, 150.

7 L'autore ammette, ad esempio, che «l'identità costruita può essere funzionale alle pratiche argomentative che sono richieste per prendersi cura delle vulnerabilità: chi afferma che i gay non esistono in quanto tali impedisce l'elaborazione di argomenti volti a contrastare la vulnerabilità LGBT» (*FDV*, p. 159).

8 *FDV*, p. 159.

9 Il fatto che Zanetti (*FDV*, p. 159) ricordi la vicenda di Hannah Arendt, che «si identificò deliberatamente come ebrea [...] quando dovette emigrare forzatamente negli Stati Uniti per sfuggire alla

Mi limito ad alcune sommarie domande e osservazioni. L'autoqualificazione di un soggetto dovrebbe essere ritenuta accettabile incondizionatamente? Cioè si dovrebbe ad esempio considerare qualcuno come nero o bianco (ebreo o non ebreo, uomo o donna, ecc.) solo in base a ciò che egli dichiara di essere? Evidentemente, la risposta può essere affermativa se il contesto è quello di un gioco, ma non se è quello di una normativa a favore di minoranze vulnerabili, perché sarebbe ad esempio irragionevole prendere sul serio la pretesa mia, di Zanetti e di molti altri di essere «neri» (quale che sia il senso in cui si intende questa parola) e soprattutto perché ciò vanificherebbe, almeno in molti casi, la normativa stessa, trasformando i vantaggi previsti per quelle minoranze in qualcosa che può essere acquisito da chiunque, con una semplice dichiarazione. Almeno nei casi in cui siano conferiti diritti particolari e significativi ai membri di un gruppo, non pare cioè una buona idea fare affidamento (o esclusivo affidamento) sull'autoqualificazione e sembra invece opportuno ricorrere ad altri criteri (o anche ad altri criteri) di identificazione. Questi criteri dovrebbero forse essere forniti dagli stessi gruppi vulnerabili, sulla base della loro propria «autocomprensione»? Prima di dare una risposta, è opportuno notare che un gruppo è costituito da una pluralità di individui, che hanno voci diverse, per cui l'«autocomprensione» di un gruppo può essere solo la «comprensione» che di quel gruppo hanno alcuni particolari individui che ne sono membri e che per qualche ragione possiamo identificare come i suoi rappresentanti. E da ciò seguono due osservazioni. La prima è che, per affidarsi ai criteri forniti dalla «autocomprensione» di un gruppo dobbiamo già avere qualche criterio per individuare il gruppo e, soprattutto, coloro che lo rappresentano. La seconda è che non solo questi criteri, ma anche quelli forniti dai rappresentanti del gruppo possono risultare gravidi di conseguenze indesiderabili sulla base dei valori che riteniamo rilevanti. Con ciò non intendo sostenere alcuna tesi particolare riguardo al problema dell'identificazione e classificazione dei gruppi vulnerabili; intendo solo affermare che questo problema non ha soluzioni facili, né imposte dalla «narrativa dei cinque sensi». Questa narrativa, nella filosofia della vulnerabilità di Zanetti, invita all'ascolto, ma l'ascolto aggiunge elementi alla nostra riflessione, non dà soluzione ai nostri problemi morali.

Bisogna aggiungere che, nella sua «autocomprensione», un gruppo potrebbe includere tra i propri caratteri costitutivi, da proteggere se vogliamo proteggere il gruppo, pratiche incompatibili con i valori che accettiamo e che sono comunemente accettati nella nostra società. L'idea di affidarsi alla «autocomprensione» di un gruppo può pertanto rivelarsi incoerente con ciò che lo stesso Zanetti asserisce in un altro luogo del suo libro, cioè con l'idea che sia irrilevante il senso in cui determinate pratiche vengono concepite all'interno di un gruppo se queste pratiche

persecuzione nazionalsocialista», sembra avvalorare la seconda interpretazione. Ma il fatto che poi Zanetti lodi la disposizione ad «ascoltare e accettare una narrativa identitaria» pare avvalorare la prima.

assumono, all'interno della società complessivamente considerata, un «significato sociale» tale da renderle inaccettabili¹⁰.

A questo punto va detto che, in effetti, Zanetti scrive che l'«autocomprensione» di un gruppo dovrebbe essere privilegiata non incondizionatamente, ma *ceteris paribus*¹¹. Il problema è però che dietro a questo *ceteris paribus* può celarsi un mondo vastissimo di distinzioni basate su sistemi complessi di valori ed è anche possibile che, una volta fatte quelle distinzioni, si approdi alla conclusione che solo in poche limitate circostanze sia bene affidarsi all'«autocomprensione» dei gruppi.

C'è un'altra questione importante su cui il libro di Zanetti rischia di risultare equivoco, ancora una volta per ciò che non dice, piuttosto che per quello che dice. La questione è per quali ragioni ci sono opinioni discordanti riguardo alle norme che sono state o che potrebbero essere prodotte a favore degli individui vulnerabili. È opportuno premettere che sarebbe sbagliato pretendere da questo libro una discussione, inevitabilmente molto complessa, delle diverse misure possibili a favore degli individui vulnerabili e delle ragioni di chi appoggia e di chi avversa tali misure. Tuttavia, il tipo di indagine che vi è condotta e alcuni dei suoi contenuti concorrono unitamente a trasmettere (indipendentemente dalle effettive intenzioni di Zanetti) la strana impressione che nessuna seria ragione possa essere addotta contro quelle misure, ovvero che il loro rifiuto possa essere causato solo da un'insufficiente educazione dei cinque sensi, oppure da pregiudizi o da semplice malevolenza. Pare cioè che un'adeguata capacità di ascolto degli altri, una sufficiente empatia, una giusta dose di sensibilità alle altrui sofferenze siano sufficienti a garantirne l'accettazione.

Questa impressione, come ho già detto, in parte dipende dall'impostazione stessa del libro, cioè dall'indagine che vi è eseguita sui rapporti tra i cinque sensi e le vulnerabilità. Per chiarire il perché, occorre osservare che la parola «vulnerabilità» tende ad assumere, nell'odierno dibattito etico e giuridico, un significato valutativo. Tendenzialmente, l'affermazione che un certo individuo è «vulnerabile» non informa cioè del semplice fatto che egli si trova in una certa situazione (da chiarire, data la genericità di «vulnerabile»), ma suggerisce anche che sarebbe bene porre rimedio a questa situazione, garantendo a quell'individuo una particolare protezione, o eliminando una discriminazione cui è soggetto, o riducendo uno svantaggio di cui soffre, ecc. Sotto questo aspetto, la parola «vulnerabile» è simile alla parola «discriminazione» (che peraltro indica una particolare specie di vulnerabilità), poiché una discriminazione non è una mera disuguaglianza di trattamento, ma è una disuguaglianza irragionevole o ingiusta. Pertanto, non riconoscere una vulnerabilità non significa solo non rendersi conto del fatto che si è verificata o si sta verificando

10 *FDV*, pp. 17-18.

11 *FDV*, p. 159.

una certa situazione, ma significa anche non rilevare, forse colpevolmente, che in quella situazione vi è qualcosa di (almeno *prima facie*) ingiusto.

La guida all'educazione dei cinque sensi proposta da Zanetti per la percezione delle vulnerabilità può dunque essere intesa come una guida alla percezione non di semplici fatti, ma di fatti in cui si annidano ingiustizie. E da qui la possibile illusione che il riconoscimento delle vulnerabilità e l'accettazione dei loro rimedi sia solo un problema di percezione, ovvero di uso appropriato dei cinque sensi.

All'illusione che manchino serie ragioni per non accettare questi rimedi contribuisce poi il fatto che, nel libro, ragioni di questo genere non compaiono, mentre più di una volta sono evidenziate ragioni e argomentazioni di segno contrario. Pertanto, la strada che porta all'accettazione di questi rimedi sembra liscia, senza grandi asperità; i fatti e i valori comunemente condivisi paiono condurre, senza intoppi eccessivi, verso di essa¹².

Questa convergenza di fatti e valori rilevanti verso un unico risultato è in qualche caso ottenuta anche dando per certi fatti che appaiono invece, almeno per il modo in cui vengono presentati, piuttosto dubbi. Un caso di questo genere si verifica quando Zanetti, facendo riferimento ai costi necessari per assicurare agli anziani una sufficiente qualità di vita (costi in gran parte sostenuti dal servizio sanitario), afferma che la «discriminazione dell'anziano non è [...] insostenibile solo per ragioni filosofico-morali e di principio, ma anche per motivi direttamente collegati all'allocatione normativa della ricchezza e del benessere», per poi così proseguire: «Le discriminazioni, come regola generale, sono infatti non solo argomentativamente ingiuste, ma anche costose. Per chi combatte le discriminazioni, questa è una buona notizia: oltre all'appello alle buone ragioni di principio, e ai valori condivisi di tipo etico-sociale, risulta disponibile un riferimento diretto alla razionalità tecnica di un *maximizer* egoistico»¹³.

Ora, siamo tutti schierati - immagino - contro la discriminazione dell'anziano, oltre che a favore di uno stato sociale provvisto di un decente servizio sanitario nazionale, ma non mi è chiaro come potremmo addurre un argomento di tipo economico a sostegno della nostra posizione. Quando si parla di costi non sempre è chiaro che cosa vi si includa e a quali soggetti (ai costi sostenuti da chi) si faccia riferimento. Se qualcuno si prende cura di un anziano, quest'ultimo costerà di meno alle strutture pubbliche, ma costerà a chi se ne prende cura, se il tempo di

12 Bisogna dire che, in più di una circostanza, Zanetti argomenta molto brillantemente a sostegno della non discriminazione, soprattutto per quanto concerne gli orientamenti sessuali (vedi in particolare *FDV*, pp. 101-117), ma gli argomenti che controbatte con successo sono essenzialmente di tipo paternalistico o moralistico, ossia poco attraenti per chi condivide una oramai dominante, ancorché generica, ideologia liberale. Mancano invece cenni ad argomenti che possono apparire accettabili anche da una prospettiva liberale, in particolare su questioni relative non all'estensione a tutti gli individui di determinati diritti, ma al conferimento di diritti particolari a coloro che appartengono a determinati gruppi.

13 *FDV*, p. 135.

cura non è retribuito. Anche per questa ragione una famiglia disponibile ad accudire un anziano non autosufficiente, difficilmente può farlo se ciò richiede, come spesso accade, la rinuncia a una necessaria occupazione lavorativa. Se le cure sono pagate dagli anziani o dalle loro famiglie, su questi ricade un costo, al quale però corrisponde un beneficio economico per altri, erogatori di cure. Se le cure sono fornite dallo stato sociale, a subire un costo sono invece coloro che tramite il fisco contribuiscono allo stato sociale. Una società in cui tutti gli anziani avessero qualcuno che spontaneamente si prendesse cura di loro sarebbe certamente migliore della nostra, sotto più di un aspetto; però non mi pare possibile sostenere che, da un punto di vista strettamente economico, l'assistenza degli anziani sarebbe priva di costi e mi sembra assai dubbia l'idea che i suoi costi sarebbero minori di quelli attuali. Se si guarda alla produzione di beni e servizi, ossia alla produzione della ricchezza sociale, si deve osservare che gli anziani non contribuiscono né sono destinati a contribuire in futuro a tale attività, per cui le energie spese per la loro cura risultano, da questa prospettiva, completamente sprecate.

Se l'idea che la discriminazione degli anziani sia un costo appare poco chiara e non chiaramente fondata, la stessa cosa può dirsi per quanto concerne l'idea che ogni discriminazione sia costosa. D'altra parte, si può in generale asserire che ciò che è buono o giusto, ciò che dovrebbe essere fatto, rappresenta quasi sempre un costo per alcuni o per molti: se non fosse così, le cose sarebbero molto più semplici.

Vorrei infine soffermarmi su un'altra affermazione di Zanetti. Essa, sebbene sia marginale nell'impianto argomentativo del libro, assume una certa importanza per le questioni morali relative al trattamento dei migranti, cioè di individui (qualificabili come) vulnerabili ai quali viene dedicata molta attenzione nell'attuale dibattito pubblico.

Nel capitolo sul tatto, Zanetti osserva che la situazione di vulnerabilità in cui si trovano molti individui non dipende dalle loro scelte. Gli anziani sono vulnerabili; e nessuno è anziano per sua scelta (sebbene ognuno sia destinato a diventarlo, a meno che una morte precoce glielo impedisca). Anche la «razza», o meglio l'idea che esistano differenze razziali tra gli esseri umani, determina condizioni di vulnerabilità, e nessuno, ovviamente, sceglie la «razza» cui appartenere, ovvero i propri genitori o il colore della pelle: non possiamo, scrive Zanetti, «cambiare la “razza” alla quale apparteniamo». E la stessa cosa può essere detta riguardo agli orientamenti sessuali, alcuni dei quali sono oggetto di stigma sociale e producono discriminazioni e vulnerabilità: noi «non possiamo neppure cambiare il nostro orientamento sessuale». E dello stesso genere, continua Zanetti, è la condizione dello «straniero morale», perché ciò che determina questa condizione è «*prima facie* fuori della disponibilità dei soggetti: percorsi biografici, tradizioni famigliari, appartenenza a gruppi comprensivi specifici, incontri decisivi e circostanze esistenziali».

Infine, secondo Zanetti, questo stesso discorso vale per i migranti: «non si sceglie neanche di diventare migranti – non con deliberato consenso»¹⁴.

L'argomento che un individuo non dovrebbe ricevere un trattamento peggiore di quello riservato agli altri in conseguenza della condizione in cui si trova, se tale condizione non dipende da una sua scelta, pare un buon argomento, sebbene sia meramente fattuale, ovvero non decisivo in un discorso morale (se si accetta la legge di Hume), e risulti un po' scivoloso, poiché si potrebbe anche sostenere che, essendo impossibile scegliere i fattori che determinano il nostro carattere e la nostra personalità (ossia i nostri geni e le nostre esperienze del mondo esterno), tutto quello che siamo e facciamo non dipende dalle nostre scelte¹⁵. Ove si accetti questo argomento, assumendo che vi siano cose che dipendono e altre che non dipendono dalle nostre scelte, si deve però rilevare che da questa prospettiva l'anziano, l'appartenente a una «razza» discriminata o svantaggiata, la persona lesbica o gay, lo «straniero morale» e il migrante appaiono come figure piuttosto eterogenee. (A scanso di equivoci, ciò non significa che a qualcuna di queste figure debba essere riservato un trattamento particolare, migliore o peggiore di quello dovuto a tutti gli altri: significa invece che, per sostenere una qualunque tesi riguardo al trattamento che deve esserle riservato, non si può fare affidamento sull'argomento dell'assenza di scelta¹⁶).

14 *FDV*, pp. 135-137.

15 Vedi i saggi di Bernard Williams e Thomas Nagel, entrambi intitolati *Moral Luck* e pubblicati in «Proceedings of the Aristotelian Society», suppl. vol. 50, 1975-76 (l'uno rist. in B. Williams, *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981; trad. it. *Sorte morale*, in B. Williams, *Sorte Morale*, Milano, Il Saggiatore, 1987, pp. 33-57; l'altro rist. in T. Nagel, *Mortal Questions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979; trad. it. *Sorte morale*, in T. Nagel, *Questioni mortali*, Milano, Il Saggiatore, 1986, pp. 30-43).

16 Per quanto concerne le persone lesbiche o gay e gli «stranieri morali», mi pare che gli argomenti da utilizzare contro la loro discriminazione siano principalmente quelli, ovvi, della libertà individuale e dell'antipaternalismo, tipici del pensiero liberale, nelle sue varie declinazioni. Ad esempio, l'argomento (utilitarista) di John Stuart Mill: «Gli uomini traggono maggior vantaggio dal permettere a ciascuno di vivere come meglio gli sembra che dal costringerlo a vivere come meglio sembra agli altri» (*On Liberty*, London, John W. Parker and Son, 1859; *Saggio sulla libertà*, Milano, Il Saggiatore, 1981, p. 36); oppure quello (contrattualista) di John Rawls: «Le parti [nell'ipotetica posizione originaria] vogliono garantire l'integrità della loro persona, le loro credenze e i loro obiettivi finali, quali che siano» (*A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1971; trad. it. *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1983, p. 214); oppure quello del «requisito dell'interiorizzazione», secondo cui «non accade mai che una vita proceda meglio [che sia migliore o più felice] lasciandosi guidare dall'esterno secondo valori che la persona non sottoscrive» (W. Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Oxford, Clarendon Press, 1990; trad. it. *Introduzione alla filosofia politica contemporanea*, Milano, Feltrinelli, 1996, p. 227; ma al riguardo vedi anche R. Dworkin, *Liberal Community*, in «California Law Review», 77, 3, 1989; trad. it. *La comunità liberale*, in A. Ferrara (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Roma, Editori Riuniti, 1992, pp. 195-228, alle pp. 201-205).

Il tema non può essere facilmente affrontato in poche righe, per le questioni concettuali che pone. Però, lasciando da parte la condizione di «straniero morale» e quella di persona lesbica o gay, che sono più complesse da analizzare, si può immediatamente notare che la condizione di anziano e quella di migrante appaiono profondamente diverse ove si guardi a ciò che le origina. Si diventa anziani indipendentemente dalle azioni che eseguiamo, mentre si diventa migranti in seguito all'esecuzione di determinate azioni. E chi esegue un'azione, lo fa (tranne che nei casi di azioni inconsapevoli) per ottenere un determinato risultato, per conseguire un fine, ovvero in conseguenza di una scelta.

Si può affermare che nessuno sceglie di nascere in un paese povero o che molti si trovano a vivere in un paese in guerra indipendentemente dalle loro scelte, ma non che emigrare da questi paesi non sia conseguenza di una scelta. Né pare ragionevole asserire che l'azione di emigrare sia non libera, cioè dipenda sì da una scelta, ma non da una «libera scelta».

Non è chiaro se sia sensato o opportuno distinguere «scelte libere» e «scelte non libere». Da un lato, si può affermare che il concetto di scelta implica quello di libertà¹⁷, ma dall'altro lato si può osservare che, ad esempio, in genere non concepiamo come «libera» la scelta di dare il proprio portafoglio al malvivente che ce lo chieda puntandoci una pistola, presumibilmente con l'intenzione di spararci davvero nel caso in cui non lo consegnassimo¹⁸. È quindi possibile assumere che non sia frutto di una «libera scelta» un'azione necessaria per salvare la propria vita o un altro bene di primaria importanza. Se si fa questa assunzione, si ottiene un concetto di «libera scelta» provvisto di confini assai incerti (quali sono i beni che, ove siano messi a rischio, rendono non libere le nostre scelte?); e tuttavia, dato il modo in cui questi confini vengono comunemente (intuitivamente) tracciati, non pare possibile includere nella categoria delle «scelte non libere» tutte e quasi tutte le scelte di andarsene dal proprio paese e diventare un migrante.

Il significato della parola «migrante» non è ben chiaro. Questa parola viene talvolta utilizzata per distinguere dai profughi e dai rifugiati, che fuggono da guerre e persecuzioni, coloro che abbandonano il loro paese per ragioni economiche. Zanetti mi sembra però che la usi per fare genericamente riferimento a tutti coloro che emigrano dai loro paesi senza avere certezze riguardo a ciò che li attende, col

17 Secondo le concezioni di alcuni autori, tra cui H. Steiner, *Individual Freedom*, in «Proceedings of the Aristotelian Society», 75, 1974-75; trad. it. *Libertà individuale*, in I. Carter e M. Ricciardi (a cura di), *L'idea di libertà*, Milano, Feltrinelli, 1996, pp. 100-118, solo la costrizione fisica determina la non libertà (l'individuo che consegna il portafoglio sotto la minaccia di un'arma, sceglie di farlo, perché nessuno gli impedisce fisicamente di agire in altro modo, e la sua azione è pertanto libera).

18 Vedi ad esempio F. E. Oppenheim, *Political Concepts: A Reconstruction*, Chicago, University of Chicago Press, 1982; trad. it. *Concetti politici*, Bologna, Il Mulino, 1985, p. 74: «La [...] relazione di non-libertà esiste tra il rapinatore e la sua vittima» (secondo la definizione della libertà sociale proposta da Oppenheim, un soggetto manca della libertà di fare X se un altro soggetto gli preclude la possibilità di fare X o lo punirà nel caso in cui faccia X: vedi pp. 73-81).

rischio di subire dolorose sopraffazioni e discriminazioni e, talvolta, di perdere la vita prima di arrivare alla meta. In questo senso non è certamente un «migrante» il professore che si trasferisce da un'università europea a una nordamericana attratto da un contratto più vantaggioso o da migliori condizioni per la propria attività di ricerca; e neppure mi sembra che lo sia il brillante matematico indiano assunto da un'azienda della Silicon Valley; né probabilmente lo è l'infermiere italiano o dello Sri Lanka che trova un'occupazione in un ospedale londinese; sono invece «migranti» il profugo siriano che varca il confine turco per sfuggire a una guerra sanguinosa e il sarto o il disoccupato senegalese che, con i magri risparmi di famiglia, cerca di raggiungere una città europea in cui già si è stabilito qualche suo amico o parente.

Ebbene, se questo è il senso in cui si deve qui intendere la parola «migrante», si può forse sostenere che sia «non libera», perché necessaria per evitare un rischio effettivo di morte o di persecuzioni, la scelta di diventare «migranti» dei profughi e dei rifugiati, ma non quella di coloro che non sono profughi né rifugiati¹⁹. E va detto che a questo secondo gruppo appartiene la maggior parte dei «migranti»²⁰.

Zanetti difende la propria posizione con tre argomenti. Anzitutto, 1) «l'alterità del migrante fa perno su una logica severa e radicale, e i rischi che essa comporta sono di natura e intensità tale da non lasciare alcuno spazio all'idea di progettualità deliberata, di scelta ragionevole, di quieta ponderazione, di serena elaborazione di un percorso a partire da opzioni differenti e alternative». Inoltre, 2) «quello del migrante è un destino esistenziale: le storie dei migranti, anche quando includono la libera scelta e la volontà deliberata, e sovente la determinazione ferrea, sono storie che evocano scenari compulsivi - guerra, povertà, diritti e condizioni basilari sociali ed economiche collassate - e fuori dal controllo dei soggetti. [...] Non si “diventa” migranti al modo in cui si diventa giocatori di tennis o collezionisti di francobolli - la volontarietà e il consenso deliberato si declinano in queste situazioni in modi diversi». Infine, 3) «non possiamo diventare migranti perché, se lo diventassimo, paradossalmente, a quel punto il processo del “diventare migranti” avrebbe alterato la nostra identità giuridica e politica radicalmente, e non si tratterebbe più dello stesso “noi”»²¹. Nessuno di questi argomenti risulta però convincente.

19 Negli studi sulle migrazioni è considerata di grande importanza una distinzione approssimativamente sovrapponibile a questa, cioè la distinzione tra «*migrazioni volontarie*, motivate in primo luogo dal desiderio d'emancipazione economica, e quelle *forzate*, ovvero indotte da ragioni tali spingere gli individui a emigrare indipendentemente dalla loro volontà» (L. Zanfrini, *Introduzione alla sociologia delle migrazioni*, Bari-Roma, Laterza, 2016, p. 28).

20 Nel 2019, secondo l'Uhnrc vi erano nel mondo circa 26.000.000 rifugiati e 3.500.000 richiedenti asilo (<https://www.unhcr.org/figures-at-a-glance.html>); nello stesso anno, secondo i dati dell'Onu, il totale delle persone residenti al di fuori del loro stato era di 272 milioni (https://publications.iom.int/system/files/pdf/wmr_2020.pdf): in altri termini, profughi e rifugiati erano un meno di un decimo del totale.

21 *FDV*, pp. 136-137.

Non è convincente il primo argomento: il «migrante» va incontro a rischi talvolta enormi, ma la presunzione secondo cui una condizione che comporta rischi di quell'entità non possa essere la conseguenza di una progettualità deliberata è arbitraria e si scontra con una serie di fatti noti a chi si occupa di migrazioni. Ad esempio, col fatto che i «migranti» non sono in genere spinti dalla disperazione di una povertà estrema: per la maggior parte provengono dalle classi medie di paesi in via di sviluppo, ma non eccessivamente poveri (banalmente: per diventare «migranti» serve un po' di denaro, e non tutti ce l'hanno). Oppure, col fatto che la partenza di un «migrante» è spesso il risultato di una deliberazione collettiva di un'intera famiglia, che partecipa economicamente all'impresa sulla base di un calcolo sicuramente imperfetto e approssimativo, ma pur sempre consapevole, relativo alle possibilità che il «migrante» trovi, in un certo paese straniero, un'occupazione che gli garantisca un reddito sufficiente per vivere e per inviare rimesse. Oppure, col fatto che ai rischi corrispondono possibili benefici e che la maggioranza dei «migranti» è finora riuscita a migliorare, stabilendosi in altri paesi, le proprie condizioni di vita (la persistenza delle migrazioni viene generalmente intesa, nell'analisi economica, come una prova indiretta del fatto che il loro esito è abbastanza spesso soddisfacente)²².

Non è convincente neppure il secondo argomento, per ragioni cui ho già accennato: anch'io, come Zanetti, non credo che la scelta di diventare un «migrante» sia in genere presa con la stessa leggerezza con cui si decide di dedicare il proprio tempo libero al tennis o a una collezione di francobolli, ma va ribadito che le migrazioni non sono causate esclusivamente dalla guerra o da una povertà estrema e, bisogna aggiungere, neppure dal collasso delle condizioni basilari sociali ed economiche o dalla sistematica violazione di diritti. Il fatto che una decisione sia importante, e metta in gioco il proprio futuro, non implica che essa sia non libera. Le migrazioni dovute a fattori economici si verificano in un contesto di enormi diseguaglianze nella distribuzione della ricchezza tra gli stati²³, ma sarebbe irragionevole assumere che, a causa di queste diseguaglianze, centinaia di milioni o miliardi di persone (cioè la maggioranza degli abitanti dei paesi poveri) si trovino in una condizione tale per cui dovremmo considerare come non libera la loro eventuale scelta di emigrare.

Infine, non è convincente il terzo argomento: si può parlare non solo della libertà di fare qualcosa (di agire nel modo X, Y o Z in una determinata circostanza), ma anche della libertà di diventare qualcosa di diverso da ciò che si è²⁴; e quest'ultima

22 Su tutti questi aspetti, non controversi tra gli studiosi di migrazioni, vedi P. Collier, *Exodus*, Oxford, Oxford University Press, 2013; trad. it. *Exodus*, Roma-Bari, Laterza, 2015, pp. 147-151.

23 Sul tema delle diseguaglianze globali, vedi B. Milanovic, *Global Inequality*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2016; trad. it. *Ingiustizia globale*, Roma, Luiss University Press, 2017.

24 Vedi ad esempio G. C. MacCallum, Jr., *Negative and Positive Freedom*, in «Philosophical Review», 76, 1977; trad. it. *Libertà negativa e positiva*, in I. Carter e M. Ricciardi (a cura di), *op. cit.*, pp. 19-42, a p. 21: «Ogniqualevolta è in discussione la libertà di qualche agente o gruppo di agenti, si

libertà è, per l'appunto, libertà di mutare se stessi e le proprie condizioni di vita. Il fatto che qualcuno, per effetto di una sua libera scelta, divenga diverso, sotto un qualunque aspetto, da ciò che era in precedenza, non ha alcunché di straordinario. Inoltre, sia la situazione nella quale scegliamo di diventare qualcosa di diverso da ciò che siamo, sia le condizioni nelle quali ci troveremo una volta realizzata quella scelta non dipendono, se non in minima parte, dalla nostra volontà; e ciò vale, ovviamente, anche per la situazione in cui viene presa la decisione di diventare un «migrante» e per le condizioni in cui finirà col trovarsi chi prende questa decisione. Si può deplorare tutto ciò che determina queste condizioni, a cominciare dai limiti che la maggior parte paesi pone all'immigrazione e dall'ostilità verso i «migranti» delle popolazioni locali, ma la questione se i «migranti» dovrebbero essere accolti e in che modo dovrebbero esserlo non ha alcuna relazione con la questione se sia o non sia libera la scelta di diventare «migranti».

tratta sempre della libertà da qualche vincolo, restrizione, interferenza o barriera al fare, non fare, *diventare o non diventare qualcosa*» (corsivo mio).