

## Avvertire il giusto

di

Stéphane Bauzon\*

**SOMMARIO:** 1. Avvertire il giusto nel mito di Prometeo nel Protagora – 2. Avvertire il giusto come il senso del ritegno, della misura e dell'ascolto – 3. Avvertire il giusto nell'Antigone di Sofocle- 4. Avvertire il giusto e l'empatia – 5. Avvertire il giusto e l'ontologia.

### 1. Avvertire il giusto nel mito di Prometeo nel Protagora

Ogni essere umano avverte spontaneamente ciò che è giusto o ingiusto in una relazione sociale. Chiunque è in grado di avvertire se un'azione è giusta o ingiusta in una situazione specifica. Uccidere una persona, rubare un oggetto o mentire alle persone sono atti immediatamente denunciati come ingiusti da ogni essere umano. La capacità di avvertire il giusto è presente in ogni essere umano. Il giusto non è però un calcolo sull'opportunità di compiere un'azione per soddisfare più facilmente un interesse personale. Con il suo celebre aforisma «*l'essere umano è la misura (mètron) di tutte le cose*»<sup>1</sup>, il sofista greco Protagora ci dice che la realtà è giudicata tramite parametri comuni tipici del genere umano. Nel dialogo omonimo di Platone, Protagora ci mette in guardia contro il pericolo di una ragione umana calcolatrice insensibile al giusto nella vita sociale. Egli illustra il suo avvertimento evocando il famoso mito di Prometeo<sup>2</sup>, quel titano che ha rubato il fuoco e la tecnica agli dèi per darli all'umanità. Prometeo è considerato il benefattore della specie umana, poiché senza i suoi doni del fuoco e della tecnica gli esseri umani sarebbero incapaci di sopravvivere di fronte ad altri animali e agli elementi

---

\*Professore associato di Filosofia del diritto - Università di Roma Tor Vergata

<sup>1</sup> PLATONE, *Teeteto*, 152 a.

<sup>2</sup> PLATONE, *Protagora*, 320 c8-322 d5.

naturali. Prometeo e suo fratello Epimeteo furono incaricati da Zeus, durante la creazione della vita sulla Terra, di distribuire armoniosamente le qualità necessarie agli animali (umani e non umani) per garantire la loro mutua sopravvivenza. Epimeteo si appropria del compito che porta a termine perfettamente per le specie animali non umane<sup>3</sup>. Sfortunatamente, dimentica gli esseri umani, rimasti "nudi" e privi di potenti difese naturali (come artigli o pelliccia che hanno ricevuto altri mammiferi). La natura primordiale dell'umanità è presentata nella sua estrema vulnerabilità biologica che la condanna, a breve termine, all'estinzione. Per aver dimenticato gli esseri umani, Epimeteo è deriso nella tradizione greca come "colui che pensa dopo" (come indica l'etimologia del suo nome). Al contrario, suo fratello Prometeo è lodato per il suo senso della previsione (come indica il suo nome in greco). Di fronte allo sgomento della specie umana minacciata di estinzione appena creata e per rimediare all'imprudenza di suo fratello Epimeteo, l'astuto e previdente Prometeo decide di rubare il fuoco e la tecnica agli dèi per offrirli all'umanità. Con i doni presi dagli dèi, l'essere umano possiede oramai una natura capace di creare il fuoco e la tecnica. Gli esseri umani possono così fabbricare armi, confezionare abiti, coltivare la terra e accendere il fuoco per difendersi o cuocere il cibo. Il 'cotto' diventa il simbolo della cultura umana che lo distacca dal 'crudo' della natura animale<sup>4</sup>.

Alla fine, però, ci dice Protagora, l'azione di Prometeo si dimostra non così astuta né così previdente da salvaguardare l'umanità. I suoi due doni divini, il fuoco e la tecnica, si rivelano infatti essere pericoli mortali per gli esseri umani che li utilizzano unicamente per esercitare una predazione bestiale sui beni e sulla vita altrui. L'uso del fuoco e della tecnica accresce smisuratamente la violenza delle incessanti guerre tra gli esseri umani, minacciando anche drasticamente la sopravvivenza delle altre specie animali. L'uso indiscriminato del fuoco e della tecnica ha rotto l'armonia naturale creata da Epimeteo. L'utilizzo del fuoco e della tecnica si rivela infine essere un flagello per l'umanità e per l'ambiente. Prometeo

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, 321 b-c.

<sup>4</sup> C. LEVIS-STRAUSS, *Il crudo e il cotto* (1964), Milano, 2016.

non è quindi il benefattore dell'umanità<sup>5</sup> e deve provare vergogna per sé stesso<sup>6</sup>. Il titano non ha compreso la natura bestiale degli esseri umani, che li spinge ad utilizzare i doni del fuoco e della tecnica per soddisfare bisogni primari di predazione. Nel mito narrato da Protagora, Zeus è quindi costretto a intervenire per evitare che il fuoco e la tecnica distruggano l'umanità e le altre specie animali. Zeus conferisce allora a tutti gli esseri umani la capacità divina di avvertire il giusto nelle loro azioni, il che consente loro di controllare gli eccessi mortali dei doni di Prometeo. La capacità di avvertire il giusto è una saggezza politica (*sophia politikê*) che tempera le pulsioni bestiali degli esseri umani.

## **2. Avvertire il giusto come il senso del ritegno, della misura e dell'ascolto.**

Nel mito di Prometeo di Protagora, la capacità di avvertire il giusto (il *dikaioyne* in greco) è composta sia dal senso del ritegno (o *aidôs* in greco) che dal senso della misura (o *díkē* in greco). Questi due aspetti della capacità di avvertire il giusto, il ritegno (*aidôs*) e la misura (*díkē*), si rivelano nelle nostre relazioni e assicurano la coesistenza sociale. La traduzione del termine *aidôs* non è semplice. In generale, *aidôs* indica un pudore, un ritegno nel comportamento. Dalla sua etimologia *aidioa*, la parola *aidôs* indica una reazione fisica, quella di arrossire di imbarazzo in una situazione sociale che riduce l'essere umano al solo corpo animale. Per dare alcuni esempi semplici, *aidôs* indica la vergogna provata da colui che non è riuscito a trattenersi nei suoi bisogni biologici e si trova a essere visto, e deriso pubblicamente, mentre defeca, si masturba, vomita, si gratta le parti intime, ecc. Per non arrossire di vergogna, è importante riconoscere i limiti comportamentali imposti dalla società, evitando un irrispettoso difetto di trattenuta nella soddisfazione dei nostri bisogni biologici. L'*aidôs* indica un senso di pudore proprio dell'essere umano che ci consente di superare le nostre pulsioni animali. Le nostre

---

<sup>5</sup> Contrariamente a quanto pensa la tradizione produttivista moderna marxista e capitalista. Su questo punto, vedi P. SLOTERIJKS, *Il rimorso di Prometeo: Dal dono del fuoco al grande incendio del pianeta*, Venezia, 2024.

<sup>6</sup> G. ANDERS definisce la vergogna di Prometeo come « il passaggio dell'uomo nel campo dei suoi strumenti » che minaccia, con il fuoco nucleare, la sopravvivenza del pianeta, in *L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale* (1956), Torino, 2007.

azioni in società attestano il nostro *aidôs* e attestano l'onorabilità del nostro comportamento con gli altri. In questo senso, l'*aidôs* partecipa alla nostra umanità nel mondo.

Il testo del Protagora di Platone parla anche della *dikē* che, insieme all'*aidôs*, è costitutiva della capacità di avvertire il giusto. Anche in questo caso, non è facile penetrare il significato autentico della parola greca *dikē*. Qualsiasi traduzione conduce la nostra mente in una struttura linguistica necessariamente estranea al pensiero greco. Tuttavia, si osserva che la parola *dikē* si ritrova nella parola *dikaion*, che a volte viene tradotta come 'diritto'. Tuttavia, è fuorviante tradurre *dikaion* con il termine 'diritto', un termine che oggi si riferisce a un potere personale. *Dikaion* deve infatti essere inteso in modo oggettivo, come la capacità di avvertire il giusto, come una partecipazione alla giustizia, ciò che indica anche il termine *ius* in latino, che richiama la parola *iustitia*, la giustizia. Il *dikaion* non è quindi il diritto di fare o di non fare un'azione, né è una capacità di agire conferita a ciascuno da un testo legale. Il *dikaion* non è nemmeno la legge scritta, il diritto positivo (o *ius positivum*) che non esiste nel mondo antico. L'espressione *ius positivum* viene utilizzata nel XII secolo presso Abelardo. Solo dopo il 1210 viene impiegata dalla scuola di diritto di Bologna. A torto, Tommaso d'Aquino la usa per tradurre il *to dikaion nomikon* del libro V dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele. La forte distinzione operata da Tommaso d'Aquino (e in seguito dagli autori moderni) tra diritto positivo e diritto naturale non è così radicale nella dottrina di Aristotele<sup>7</sup>. Il giusto di una relazione sociale, che Aristotele chiama *to dikaion politikòn*, è una misura che permette di comprendere i contorni dei rapporti umani. La legge scritta (o diritto positivo) è sempre incompleta per misurare il giusto di una relazione umana. Nessuno ha l'intelligenza sufficiente per dedurre il giusto di una relazione particolare a partire dalla generalità della legge. La colpa non è della legge, né dei legislatori, ma della natura delle cose umane che è sempre mutevole, ci dice Aristotele<sup>8</sup>. Il giusto rientra

---

<sup>7</sup> S. BAUZON, *Il mestiere del giurista, o del diritto politico nella prospettiva di Michel Villey*, Milano, 2001.

<sup>8</sup> ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1137, b, 17.

nella misura, che è *a priori* indeterminata, aggiunge<sup>9</sup>. Per Aristotele, la capacità di essere giusti nelle nostre relazioni sociali non nasce dal comandamento della legge. È invece il riconoscimento del limite naturale del diritto positivo a dare tutto il valore al giusto. La misura si libera nell'istante dell'azione che particolarizza la nostra moderazione umana in una relazione sociale. Il senso della misura (*díkē*) e del ritegno (*aidōs*) guida la nostra capacità di avvertire il giusto. Essi penetrano in modo ragionevole il sensibile e il singolare per renderci pienamente umani.

La capacità di avvertire il giusto appartiene a tutti gli esseri umani. A differenza della conoscenza delle arti tecniche (come l'architettura, la medicina o l'ingegneria), il giusto non appartiene unicamente agli iniziati dell'arte giuridica. La capacità di avvertire il giusto è presente in ogni essere umano. Tutti sono in grado di cogliere il giusto o l'ingiusto di una relazione sociale, compresi gli *idiotes* (parola greca che indica coloro che sono senza istruzione), come dichiara Zeus nel mito di Prometeo di Protagora. La capacità di avvertire il giusto è un dono divino di Zeus (il Dio supremo della vita<sup>10</sup>) fatto a tutti gli esseri umani per permettere la coesistenza sociale. Nella Bibbia, la capacità di avvertire il giusto è presentata anch'essa come un dono divino. All'inizio dell'Antico Testamento, è un dono divino che fu dato solamente a Salomone, il figlio e l'erede del grande re Davide. In un sogno, Dio invita Salomone a fargli una richiesta. In risposta, Salomone non chiede né fama, né nuovi territori, né oro, né donne. Salomone chiede a Yahweh di dargli un cuore docile<sup>11</sup> che sia in ascolto degli altri per comprendere il giusto. Nel racconto biblico, il re d'Israele esercita poi la sua capacità di essere giusto in un processo che oppone due prostitute per la custodia di un bambino. Salomone afferma così l'accesso di tutti alla giustizia utilizzando il suo dono divino in un conflitto che oppone due donne la cui professione le colloca in fondo alla gerarchia sociale. Con la sua astuta proposta di tagliare in due il neonato conteso da queste due meretrici, comprende nel suo cuore chi è la vera madre: colei che accetta di perderne la custodia pur di salvare il suo bambino. Nel testo ebraico, è scritto che Salomone riceve da Yahweh

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, 1137, b, 29.

<sup>10</sup> Il nome Zeus deriva dalla parola *zoè*, che indica la vita in greco.

<sup>11</sup> "Concedi al tuo servo un cuore docile perché sappia rendere giustizia al tuo popolo" , 1Re 3,9

un *lev sh'ma*; "lev" significando cuore e "sh'ma" significando ascoltare, comprendere ma anche obbedire, come si vede anche nel versetto del Deuteronomio: "sh'ma Israele", "Ascolta, o Israele". Nell'Antico Testamento, il *lev sh'ma* viene poi esteso a tutti gli Ebrei in Geremia. Nel Nuovo Testamento, la capacità di avvertire il giusto è data a tutti gli esseri umani, poiché « le esigenze della legge sono scritte nel cuore di ciascuno »<sup>12</sup>. Il *lev sh'ma* è un ascolto degli equilibri sociali che si rifiuta di vedere la difesa di un interesse privato rivendicato ed esasperato dalle emozioni di un solo individuo.

### 3. Avvertire il giusto nell'Antigone di Sofocle

Il cuore del giusto è in ascolto degli altri. Se la capacità di avvertire il giusto è un grido del cuore, tuttavia il sentimento del giusto impone anche una sorta di ritegno (*aidôs*) o di limite nel comportamento degli uni rispetto agli altri. Sentire il giusto è fin dall'inizio un modo di essere con gli altri, è un comportamento che comanda certe attitudini nei confronti della condizione di esistenza e di perpetuazione dell'ordine della città. A questo proposito, sorge una domanda: sentire il giusto consiste nel gridare il proprio dolore di fronte alla tirannia, come fa ad esempio Antigone? La tragedia di Sofocle è il racconto di un conflitto che oppone l'espressione dei legami affettivi (rappresentati dalla figura di Antigone) alle prerogative dello Stato (rappresentato dalla figura di Creonte). Antigone è una delle opere più incisive del teatro mondiale, ha suscitato numerose interpretazioni in cui si osservano conflitti tra uomo e donna, giovinezza e vecchiaia, mortali e divinità, vivi e defunti, e soprattutto, in modo centrale, tra l'individuo o la famiglia da un lato, e la città o la collettività dall'altro<sup>13</sup>. «*Il tragico dell'azione di Antigone*»<sup>14</sup> si trova nella sua esigente richiesta di seppellire suo fratello Polinice, nonostante egli abbia preso le armi contro la sua stessa città. Contro la sua rivendicazione, Creonte difende la necessità di mantenere l'ordine nella città e vieta la sepoltura al traditore Polinice (uno dei due fratelli di Antigone) in nome della tradizione giuridica

---

<sup>12</sup> PAOLO, *Romani* 2-15.

<sup>13</sup> J. DE ROMILLY, *La tragédie grecque*, Paris, 1970, p. 84.

<sup>14</sup> P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, 1990, pp. 280-290.

ellenica che proibisce di seppellire un nemico della patria<sup>15</sup>. Fin dall'epoca di Aristotele, l'interpretazione comune della tragedia vede in Antigone l'incarnazione della legge naturale (*kata physin*) che deve prevalere sulla legge positiva di Creonte: «tutti gli esseri umani percepiscono (*manteuontai*) il giusto e l'ingiusto che esiste per natura ed è comune a tutti gli esseri umani anche se non esiste tra loro nessuna comunità o contratto (*sunthèkè*); è ovviamente, per esempio, ciò di cui parla Antigone in Sofocle, quando afferma che era giusto infrangere il divieto e seppellire Polinice; perché questo è giusto per natura (*physei on touto dikaion*). 'Legge che non è né di oggi né di ieri, che è eterna e di cui nessuno conosce l'origine'»<sup>16</sup>. La tragedia di Sofocle è spesso assimilata alla dicotomia classica tra "diritto positivo" e "diritto naturale", a una lotta tra il "diritto in vigore" (l'editto di Creonte) e il "diritto ideale" (i principi inamovibili di Antigone). In linguaggio giuridico moderno, Creonte commette un'ingiustizia perché attenterebbe al diritto costituzionale non scritto della città greca<sup>17</sup>, ed «è questa usurpazione che fa la differenza tra il despota e il vero re»<sup>18</sup>. Il decreto di Creonte si legge quindi come una legge ordinaria suscettibile di essere considerata illegittima alla luce di principi di ordine superiore<sup>19</sup> che sono «le regole non scritte e inamovibili degli dèi. Né di ieri né di oggi, queste regole esistono da sempre e nessuno sa da dove siano apparse»<sup>20</sup> che invoca Antigone. Queste regole, indicate dalla parola greca *nomina*, giustificano quindi gli atti di ribellione o di disobbedienza civile contro la tirannia della legge positiva. La lettura tradizionale della tragedia di Antigone rimane in un antagonismo binario e conflittuale che richiede una nuova discussione filosofica.

---

<sup>15</sup> E. CANTARELLA, *Contro Antigone o dell'egoismo sociale*, Torino, 2024, p. 43.

<sup>16</sup> ARISTOTELE, *Retorica*, 1373, b, 4-13.

<sup>17</sup> J.-M. NARBONNE, *Démocratie dans l'Antigone de Sophocle ; une relecture philosophique*, Paris, 2024.

<sup>18</sup> D. DE BECHILLON, « Retour sur la nature. Critique d'une idée classique de droit naturel », in *Michel Villey et le droit naturel en question*, sous la dir. de J. NIORT et G. VANNIER, Paris, 1994, p. 66.

<sup>19</sup> J. MARITAIN, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Fribourg-Paris, 1988.

<sup>20</sup> SOFOCLE, *Antigone*, v. 450-457.

L'interpretazione aristotelica del giusto nell'*Antigone* di Sofocle è in parte messa in discussione da Hegel che, nelle sue *Lezioni di estetica*<sup>21</sup>, oppone i sentimenti «*diurni della vita libera e consapevole del popolo e dello Stato*» di Creonte alle emozioni interiori nate dall'«*amore del sangue familiare*» di Antigone. La rivendicazione di Antigone inizia allora a essere percepita come una visione oscura del giusto rivolta verso gli interessi propri e non verso i bisogni degli altri. In questo senso, Antigone è letta come l'incarnazione del "desiderio puro" da Jacques Lacan. Lo psicoanalista vede il suo grido del cuore come l'espressione del desiderio di morte: «*Antigone porta fino al limite il compimento di ciò che si può chiamare il desiderio puro, il puro e semplice desiderio di morte in quanto tale. Questo desiderio, lei lo incarna*»<sup>22</sup>. In questa nuova lettura del personaggio di Antigone, le sue regole (*nomina*) non hanno nulla in comune con la capacità di sentire il giusto (*l'aidôs* e la *dikè*) di cui parla il sofista Protagora. In contrasto con l'interpretazione comune, l'emozione di Antigone può essere analizzata come appartenente ad una natura autonomista che la rende incapace di essere in ascolto dei bisogni della Città. A sostegno di questa diversa lettura della tragedia, è importante notare che il poeta Sofocle fa dire al coro<sup>23</sup> che le ragioni di Antigone sono preda di una vera e propria follia, che è diventata *apolis* a causa di un'audacia eccessiva, insolenza e arroganza (*tolmas kharin*)<sup>24</sup>. Più ancora che il rispetto della legge divina, è l'amore appassionato di una sorella per il fratello che si esprime nella bocca di Antigone. Ne consegue che i gridi di Antigone si rapportano «*ciecamente al nomos in maniera auto-riferente e auto-centrata*»<sup>25</sup>. La figlia di Edipo ha il cuore legato alle sue emozioni personali e il suo cuore resta sordo alle esigenze della sua società, la città di Tebe. Antigone si aggrappa alle sue emozioni la cui dimensione auto-riferente non riconosce più l'alterità e non accetta le limitazioni che comporta tale riconoscimento: Antigone «*si dissocia dalla dikē*»

---

<sup>21</sup> HEGEL, *Lezioni di estetica* (1823), Roma, 1978, p. 612.

<sup>22</sup> J. LACAN, *Le séminaire. Livre VII. L'éthique de la psychanalyse* 1959-1960, Paris, 1986, p. 328-329.

<sup>23</sup> SOFOCLE, *Antigone*, v. 383.

<sup>24</sup> *Ibid.*, v. 370-371.

<sup>25</sup> F. CIARAMELLI, *Pour une relecture de l'Antigone comme tragédie du nomos*, in *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*, Milano, Vol. 2, n. 1 (2014), p. 210.

scrive Lacan<sup>26</sup>. È persa nella solitudine di un soggetto preda della pulsione di morte dissociata dai principi della legge umana. Per il filosofo del diritto Michel Villey, Antigone non è neanche la rappresentazione del diritto naturale, poiché «*se qualcuno in questa tragedia rappresenta il diritto naturale, sarebbe la dolce Ismene, la quale rimprovera alla sorella di opporsi alla natura, alla natura femminile, volendo sollevarsi da sola contro la forza del destino*»<sup>27</sup>. Anche Ismene testimonia un amore fraterno insuperabile, ma intende rispettare le esigenze delle regole della vita pubblica. Invano, Ismene rimprovera ad Antigone la sua opposizione radicale alle leggi della città di Tebe. Mentre Antigone resta schiava delle sue emozioni, senza riguardo per le necessità della vita pubblica, Ismene esprime la sua compassione per il destino altrui di Antigone integrandovi il suo rispetto per le regole della vita comune dettate da Creonte. Nel dialogo con Ismene, «*il discorso monocorde di Antigone, sempre uguale a se stesso, attesta il suo incredibile egocentrismo*»<sup>28</sup>. Nella sua volontà di sollevarsi da sola contro le esigenze sociali, Antigone manca completamente del senso del ritegno (*aidôs*) e della misura (*dikè*). Le emozioni auto-riferenti di Antigone la rendono incapace di concepire una realtà diversa da quella che serve al suo interesse personale. Solo un'emozione aperta alle emozioni altrui può dirsi giusta.

#### 4. Avvertire il giusto e l'empatia

L'emozione che provo al posto dell'altro è il segno dell'empatia. Questa ci permette di valutare i comportamenti umani. Nel XVIII secolo, filosofi come David Hume o Adam Smith pongono l'empatia come fondamento della socialità. Secondo loro, la compassione per gli altri esprime un'identificazione con l'altro che permette la salvaguardia del legame sociale. L'empatia diventa la tesi principale di Hume per il

---

<sup>26</sup> J. LACAN, *Le séminaire. Livre VII*, cit., p. 324.

<sup>27</sup> M. VILLEY, *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, Paris, 1962, p. 123.

<sup>28</sup> E. CANTARELLA, *Contro Antigone o dell'egoismo sociale*, cit., p. 72.

quale «*gli spiriti degli uomini sono specchi l'uno per l'altro*»<sup>29</sup>. Nel suo libro *La teoria dei sentimenti morali* (1759), Smith loda l'emozione umana (che chiama 'simpatia') che mi fa entrare in un altro io oltre al mio. La compassione, l'empatia o la simpatia hanno in comune l'indicazione della possibilità cognitiva di condividere le emozioni altrui, il che fa sì che un modo di agire in società appaia conveniente o, al contrario, biasimevole. E' mettendomi nei panni dell'altro e misurando la concordanza o la dissonanza delle emozioni che provo con quelle di un'altra persona che posso entrare in cooperazione sociale con loro. Le emozioni indicano il nostro modo di avvertire il dolore o la gioia altrui e permettono così di creare legami sociali. Tuttavia, non devono essere sopravvalutate. Le emozioni favoriscono la nostra capacità di essere giusti senza però identificarci con essa. Le emozioni rimangono al di sotto della nostra piena umanità.

Anche le grandi scimmie (come lo scimpanzé o il bonobo) sono suscettibili di provare le emozioni altrui e poi di attuare una cooperazione sociale. Da un punto di vista strettamente biologico, gli esseri umani e le grandi scimmie appartengono alla famiglia degli ominidi, che fa parte dell'ordine dei primati. Gli ominidi (umani e non umani), come dimostrano i recenti lavori dei primatologi<sup>30</sup>, sono animali gregari che hanno la particolarità biologica di identificare gli stati emozionali dei loro simili. A torto, la possibilità di tenere conto delle emozioni altrui è stata a lungo considerata esclusiva del genere umano. In realtà, anche le grandi scimmie possiedono questa attitudine sociale. Gli ominidi non umani comprendono le emozioni delle altre grandi scimmie per poi aiutarsi all'interno del gruppo sociale. È innegabile che gli ominidi (umani e non umani) condividano l'aver ricevuto "*dall'evoluzione autentiche pulsioni cooperative e inibizioni contro comportamenti suscettibili di nuocere al gruppo di cui facciamo parte*"<sup>31</sup>. La compassione verso gli altri serve gli interessi biologici fondamentali della vita sociale degli ominidi. La condivisione delle emozioni personali tra gli ominidi (umani o non) gioca un ruolo

---

<sup>29</sup> D. HUME, *Trattato della natura umana* (1740), libro II.

<sup>30</sup> F. DE WAAL, *Primates and Philosophers- How Morality Evolved*, Princeton, 2006. C. SUEUR, *Les péripéties d'un primatologue*, Paris, 2024.

<sup>31</sup> F. DE WALL, *La scimmia che siamo*, Milano, 2006, p.242.

decisivo nella valutazione degli effetti di un comportamento. Pur essendo più elaborata rispetto a quella degli ominidi non umani, l'attitudine empatica umana si colloca quindi nella continuità di quella delle grandi scimmie: si tratta di un dato biologico per spiegare la vita in società degli ominidi (umani o non). La possibilità di possedere un'intelligenza emotiva, di essere empatici e di cercare cooperazione sono caratteristiche della socialità degli ominidi. La famosa legge biologica (ispirata al darwinismo) della sopravvivenza dell'individuo più adatto è sicuramente importante nella competizione naturale, ma non costituisce una regola fondamentale per la coesistenza sociale degli ominidi (umani e non) che prediligono una cooperazione sociale basata sull'empatia. La possibilità di essere in sintonia con le emozioni degli altri consente la vita gregaria degli ominidi. L'empatia per la sofferenza o la gioia altrui si rivela fondamentale per la loro coesistenza sociale. Gli ominidi (umani e non umani) stigmatizzano severamente l'individuo che non possiede alcuna emozione per gli altri; la sua mancanza di empatia comporta sistematicamente il suo allontanamento (tramite la morte, l'esilio o la prigione per gli esseri umani) dal gruppo di appartenenza.

La possibilità di avvertire le emozioni altrui per aiutarsi a vicenda (al fine di alleviare la sofferenza degli altri e migliorare il proprio benessere) è costitutiva dell'etica della reciprocità apprezzata da Hume e Smith e presentata in quasi tutte le grandi culture umane con l'adagio *«non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te»*. L'etica della reciprocità si propone come un dato naturale della coesistenza che tutti devono imprescindibilmente rispettare. La compassione per gli altri e il bisogno di aiuto reciproco sono il risultato di una socialità biologica che condividiamo con le grandi scimmie. Di conseguenza, violare il principio dell'etica della reciprocità costituisce una involuzione biologica verso uno stato bestiale inferiore a quello delle grandi scimmie. La povertà di un mondo di umani insensibili alle sofferenze e alle gioie altrui (tipica dei criminali) li fa decadere dal rango di ominidi a quello di animale nocivo per il loro gruppo sociale di appartenenza. L'empatia e la cooperazione delle grandi scimmie e degli esseri umani esprimono una medesima esigenza ontica. Certamente, l'etica della

reciprocità si esprime con notevoli differenze tra i vari tipi di ominidi. La vita sociale umana esprime infatti il culmine di ciò che chiamiamo solidarietà rispetto alla vita sociale degli ominidi non umani, che ne è solo un abbozzo. Collegata biologicamente ai comportamenti sociali delle grandi scimmie, l'etica della reciprocità è vitale per garantire la cooperazione sociale degli ominidi (umani o non). Di per sé, l'etica della reciprocità non è quindi una caratteristica esclusiva del genere umano.

### **5. Avvertire il giusto e l'ontologia**

Proprio come la capacità di accendere un fuoco per cucinare alimenti, la capacità di avvertire il giusto è una caratteristica propria dell'umanità. Nessun altro animale possiede tali capacità. Grazie alla sua capacità di avvertire giusto, la vita sociale degli esseri umani è ontologicamente diversa da quella degli altri ominidi. La capacità di moderazione e di misura in una posizione di ascolto degli altri conferisce agli esseri umani una natura sociale che li distingue ontologicamente dai grandi primati. Le emozioni sono ontiche, sono nella creatura, nella biologia del vivente, ma sono incapaci di raggiungere l'essenza della natura umana. Una misura e una trattenuta delle nostre emozioni sono indispensabili per comprendere il significato dell'essere umano. Come principio per la creazione di una piena umanità, la capacità di avvertire il giusto è una questione ontologica. Essa differisce dai bisogni ontici delle emozioni che derivano da una verità semplice, come la sofferenza e il benessere degli individui, e che si riferiscono agli oggetti determinati del mondo sociale. Ascoltando il mondo con ritegno e misura, la capacità strettamente umana di avvertire il giusto esprime la natura della vita umana. Mettendosi al di là e oltre le emozioni dei nostri bisogni biologici animali, la capacità di avvertire il giusto si presenta come un'esplorazione ontologica che tenta di decifrare il significato profondo della vita umana. Non si colloca con il mondo e nel mondo come l'animale, ma di fronte al nostro mondo, cercando di ascoltare l'eccellenza (presentata come un dono divino dai classici) del nostro cuore. La socialità umana raggiunge quindi il suo massimo punto di eccellenza superando i

conflitti delle emozioni legate alla competizione biologica tra il Io e il Tu (e tra il Noi e loro). Avvertire il giusto segna il compimento dell'ontologia del Io che sovrasta l'ontico dei bisogni del Mio.

La capacità di avvertire il giusto passa per il ritegno (*aidôs*) e la misura (*Dikē*), qualità proprie della natura umana che richiedono però di essere attualizzate attraverso l'ascolto dell'ontologia umana. Nel mito di Prometeo, Protagora introduce il ritegno e la misura come doni posteriori a quello del fuoco. Questi ultimi doni indicano la caratteristica propria dell'umanità: avvertire il giusto. Ci permettono di superare i nostri bisogni biologici di animali per accedere pienamente al genere umano. La capacità di avvertire il giusto costituisce la nostra umanità, imponendo nella carne di ogni individuo la necessità di assumere le proprie responsabilità verso sé stesso e verso la società. Come capacità di ascolto misurato delle esigenze naturali nella coesistenza comune, il giusto non è un ideale perfetto. Avvertire il giusto non è il risultato di un intelletto puro come quello della matematica, poiché nella «*realtà sensibile, non esiste una sola linea assolutamente dritta, né una curva assolutamente curva*»<sup>32</sup>. Attraverso la sua capacità di avvertire il giusto, l'umanità rende omaggio alla sua parte non animale esercitando la parte divina della natura umana. Avvertire il giusto partecipa alla *theia moira*, al lotto divino dato agli esseri umani. Lontano dall'essere un assoluto, la capacità di avvertire il giusto è una responsabilità condivisa e radicata nell'umanità di ciascuno. Ognuno deve ascoltare il proprio cuore con misura e ritegno per comprendere il giusto; questa è una questione ontologica che incarna l'umanità che fa dire al Figlio dell'uomo: «*perché non giudicate voi stessi ciò che è giusto?*»<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> Protagora, citato da ARISTOTELE, *Metafisica*, 998 a.

<sup>33</sup> LUCA 12,57.