

TRA SPIEGAZIONE E GIUSTIFICAZIONE: SUL PORTATO VALUTATIVO
E NORMATIVO DELLE GENEALOGIE GIUSTIFICATORIE

1. *Introduzione*

Nel dibattito filosofico recente si è iniziato a guardare con sempre più interesse al potenziale giustificatorio delle spiegazioni genealogiche.¹ Se la tradizione continentale da Nietzsche a Foucault ha infatti messo l'accento sulle implicazioni critiche e destabilizzanti del metodo genealogico, la tradizione analitica – rappresentata in materia da Edward Craig, Bernard Williams e Miranda Fricker – ha mostrato infatti che esso può anche offrire supporto ai propri oggetti d'indagine: norme di comportamento, pratiche, concetti e via dicendo.²

Secondo Matthieu Quelez (i cui contributi hanno notevolmente concorso a questo crescente interesse), un resoconto genealogico ha un carattere giustificatorio quando riesce a identificare un rapporto strumentale necessario tra il concetto o la pratica presa in oggetto e bisogni umani abbastanza fondamentali da poter essere riconosciuti come tali da tutti.³ Si pensi, ad esempio, al resoconto funzionalista con cui Williams spiega la virtù della veridicità in quanto indispensa-

¹ M. QUELOZ, *Genealogy as Reverse Conceptual Engineering*, Oxford University Press, Oxford 2021; F. TESTINI, *Testing Pragmatic Genealogy in Political Theory*, «European Journal of Political Theory» XXI (2022), pp. 650-670; G. LONGWORTH, *Vindicating Reasons*, «The Monist» CV (2022), pp. 558-573; N. SMYTH, *Purity and Practical Reason*, «Ergo» X (2023), pp. 1057-1081.

² E. CRAIG, *Knowledge and the State of Nature*, Oxford University Press, Oxford 1991; B. WILLIAMS, *Genealogia della verità*, tr. it. G. Pellegrino, Fazi, Roma 2005; M. FRICKER, *Epistemic Injustice*, Oxford University Press, Oxford 2007.

³ L'espressione "spiegazione giustificatoria" (genealogica o meno) è ripresa da B. WILLIAMS, *La filosofia come disciplina umanistica*, in ID., *La filosofia come disciplina umanistica*, tr. it. C. Del Bò, Feltrinelli, Milano 2013, p. 226; ID., *Genealogia della verità*, cit., p. 39. M. QUELOZ, *Genealogy as Reverse Conceptual Engineering*, cit., p. 33.

bile al soddisfacimento del basilare bisogno umano di raccolta e messa in comune di informazioni attendibili.⁴ Si tratta di una strategia argomentativa pragmatica e naturalista che spesso richiede il ricorso a un certo grado di idealizzazione – avvalendosi tipicamente di modelli riconducibili allo stato di natura – ma che ha beneficiato in vari modi del contributo delle scienze umane e sociali negli ultimi anni.⁵

La domanda che voglio affrontare riguarda le supposte capacità giustificatorie di questo tipo di spiegazioni. Fino a che punto esse modificano davvero – per usare un'espressione di Sellars – lo spazio delle ragioni? Sono del parere che la loro portata normativa e valutativa sia variabile e che prendere in esame alcuni casi limite aiuti a dimostrarlo. Più nello specifico, ritengo che in alcuni casi le ragioni offerte attraverso queste spiegazioni siano ragioni non tanto per giustificare il ricorso a certi concetti o pratiche, ma ragioni per scusare coloro che vi ricorrono.

2. *Casi limite*

Fintanto che l'oggetto dell'indagine genealogica – una norma, una pratica, un certo concetto – rimane interno alla nostra tradizione e fintanto che già abbiamo una qualche inclinazione in suo favore (come nel caso della veridicità), una spiegazione del suo emergere o perdurare che dimostri un legame funzionale necessario tra esso e qualche bisogno umano è facilmente interpretabile alla stregua di una giustificazione. Può corroborare la nostra fiducia nell'autorità normativa che esso già esercita. Ad esempio, può offrire un antidoto a dubbi scettici circa la sua fondazione o il suo valore ultimo.

Ma che dire di quegli oggetti, esterni o interni alla nostra specifica tradizione o cultura, che risultano invece moralmente problematici, ma di cui possiamo comunque fornire una genealogia giustificatoria? Si prenda come esempio le permissive norme morali che regolano il ricorso alla violenza nelle cosiddette "società dell'onore", come la Sicilia o la Sardegna di due secoli fa, o i moderni gruppi criminali. Nelle scienze sociali, la spiegazione più popolare riguardo all'emergere di tali norme ha le stesse caratteristiche evidenziate da Queloz.

⁴ B. WILLIAMS, *Genealogia della verità*, cit.

⁵ Si veda ad esempio V. Kumar, *Moral Vindications*, «Cognition» CLXVII (2017), pp. 124-134.

In contesti sociali dove non esistono autorità centrali ciascuno rimane responsabile della propria incolumità. Questa dipende, in buona parte, dalla capacità di ciascuno di creare efficaci deterrenti contro potenziali aggressori. E costruirsi una reputazione in quanto persona bellicosa, attraverso pronte e frequenti reazioni violente nei confronti di attacchi, reali o percepiti, al proprio *status*, è un modo molto efficace di fare ciò.⁶ Questa spiegazione mette in luce un legame necessario tra queste norme e un bisogno umano fondamentale, ossia quello di sicurezza personale, e fornisce così una ragione a favore delle prime. Ma una ragione per fare cosa, precisamente?

Interrogandosi sulla giustificabilità della pratica del punire, David Boonin ha suggerito un punto rilevante per tale questione:

Se una comunità potesse dimostrare che è per essa necessario conquistare e schiavizzarne un'altra, o per la propria sopravvivenza o per assicurare le condizioni minime affinché i suoi membri possano porsi tra loro in relazioni di giustizia, ho il sospetto che non penseremmo che ciò dia a questa comunità il diritto di fare questo, benché potremmo pensare che ciò renderebbe il loro comportamento immorale scusabile.⁷

In quanto segue cercherò di supportare questo suggerimento e di illustrare che cosa esso comporta per le prospettive valutative e normative delle genealogie giustificatorie.

3. Giustificazioni e scuse

Un buon modo per comprendere la distinzione tra giustificazioni e scuse è in termini funzionali. Infatti, giustificazioni e scuse svolgono entrambe una funzione difensiva, nel senso che entrambe proteggono da reazioni negative. L'efficacia di una giustificazione o di una scusa dipende dalla misura in cui mette al riparo da tali reazioni negative e la natura di queste reazioni è legata allo specifico dominio normativo a cui la giustificazione pertiene. Per esempio, una giustificazione morale offre una protezione da biasimo, colpa, risentimento, rimprovero, con-

⁶ R.E. NISBETT – D. COHEN, *Culture of Honor: The Psychology of Violence in the South*, Westview Press, Boulder 1996.

⁷ D. BOONIN, *The Problem of Punishment*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, p. 214.

danna e altre reazioni specifiche del dominio morale. Ma potrebbe non proteggere dalla punizione se l'azione è illegale. Ciò significa che un enunciato non può essere una giustificazione o una scusa se non contribuisce in qualche misura a rendere inappropriate certe risposte negative.

In cosa differiscono, allora, giustificazioni e scuse? La questione è molto dibattuta in filosofia del diritto, ma un certo consenso sembra essersi sedimentato attorno all'idea, proposta da J.L. Austin, che le giustificazioni riguardano l'azione, mentre le scuse riguardano l'agente.⁸ Una giustificazione protegge l'agente da reazioni negative dimostrando che esso ha il diritto di agire come ha agito. In altre parole, sostenere che l'azione Ψ di Anna è giustificata equivale a dire "Anna ha il diritto di fare Ψ ", "facendo Ψ , Anna non sta facendo nulla da cui dovrebbe astenersi" o, più in generale, "l' Ψ di Anna è lecito". Le scuse, invece, proteggono da reazioni negative in un modo diverso, ossia mostrando che Anna non è pienamente responsabile del suo Ψ (al limite, che non è responsabile affatto), perché la sua capacità di agire era, in un qualche modo, limitata al momento dell'atto. In questo senso, sia le giustificazioni che le scuse sono considerazioni difensive, ma svolgono questo ruolo in modi distinti.

In diversi contesti giuridici provocazione, intossicazione, costrizione ed errori ragionevoli nella lettura della situazione costituiscono esempi classici di scuse, mentre la legittima difesa è probabilmente la forma paradigmatica di giustificazione per un atto altrimenti illecito. Immaginiamo che Anna abbia sparato a Paolo al poligono di tiro. Potrebbe averlo fatto sotto l'effetto di una generosa dose di LSD che qualcuno le ha somministrato (intossicazione involontaria), perché un nemico di Paolo le ha puntato una pistola alla testa e l'ha obbligata (costrizione), o perché aveva motivo per credere che quello che si è rivelato essere Paolo fosse solo un bersaglio di cartone (errore di fatto). In ognuno di questi casi, Anna potrebbe plausibilmente sostenere che la sua capacità di agire era compromessa al momento dell'atto, e che quindi anche la sua responsabilità e la sua colpevolezza sono limitate. A differenza del caso in cui Anna spara a Paolo per evitare che lui spari a lei, in nessuno di questi Anna potrebbe sostenere che ciò che ha fatto era giustificato. Ma potrà pur sempre appellarsi a considerazioni scusanti per il suo agire.

⁸ J.L. AUSTIN, *A Plea for Excuses*, «Proceedings of the Aristotelian Society» LVII (1957), pp. 1-30.

Chiarita questa distinzione, vediamo ora la sua rilevanza per le ricadute normative e valutative delle genealogie giustificatorie.

4. *La spiegazione giustificatoria come scusa*

Possiamo corroborare il suggerimento di Boonin e chiarire la variabilità delle implicazioni delle genealogie giustificatorie esaminando il caso delle società dell'onore alla luce di ulteriori modi d'intendere la distinzione tra giustificazioni e scuse. In questa sezione finale ne prenderò in considerazione due.

Il primo ha importanti implicazioni valutative. L'idea di base è che avere una giustificazione, anziché una scusa, significhi essere protetti da una gamma più ampia di reazioni negative.⁹ Per illustrare questa idea, consideriamo ancora una volta il caso di Anna. Come abbiamo visto, Anna potrebbe aver sparato a Paolo per legittima difesa e questo le fornirebbe una giustificazione per ciò che ha fatto. Avere una giustificazione significa che la maggior parte delle risposte negative che sono tipicamente suscitate dall'omicidio e dall'aggressione – biasimo, punizione, condanna e così via – sono evitate. Per contro, supponiamo ora che Anna abbia solo una scusante per la sua azione. Ad esempio, supponiamo che abbia sparato perché scossa da un automatismo motorio o spasmo nervoso. In ambito legale, questa scusa può proteggere Anna dalla punizione normalmente associata all'azione compiuta e può farlo in tutto o in parte a seconda di quanto la sua capacità di agire risulti essere stata compromessa. Ma non può proteggerla da altre reazioni negative, non punitive, che possono derivare dalla sua azione. Per esempio, un giudice potrebbe richiederle di curare il suo disturbo, o annullare la validità del suo porto d'armi.

Credo si possa e si debba dire lo stesso in ambito morale per quanto riguarda il caso delle società dell'onore. Se provassimo a intendere la spiegazione genealogica delle loro norme come equivalente a una giustificazione non è infatti chiaro quante attitudini e reazioni negative dovremmo mettere da parte o moderare. Ma è plausibile che dovremmo metterne da parte o moderarne molte, e tra queste vi sono anche reazioni che, plausibilmente, non vorremmo mettere da parte – come la disapprovazione morale e lo sdegno nei confronti di que-

⁹ S.J. MORSE, *Excusing and the New Excuse Defenses*, «Crime and Justice» XXIII (1998), pp. 329-406.

ste norme e dei comportamenti a esse associati. Al contrario, leggere l'argomento genealogico come una scusa ha implicazioni valutative meno radicali. Interpretarlo in questi termini ci lascerebbe il diritto di disapprovare e valutare negativamente, da un punto di vista morale, le norme d'onore, rinunciando a o semplicemente moderando il nostro biasimo nei confronti delle persone che a queste norme aderiscono per necessità. Questo mi sembra un modo più plausibile e appetibile di categorizzare l'argomento e di definirne le implicazioni valutative.

Un secondo modo di intendere la distinzione tra giustificazioni e scuse può aiutarci invece a chiarire alcune implicazioni normative delle genealogie giustificatorie. Mi riferisco all'idea che le giustificazioni, ma non le scuse, possono estendersi a terzi, ossia ad individui diversi dall'agente.¹⁰ Supponiamo che qualcuno vi stia aggredendo e che siate quindi giustificati – per motivi di autodifesa – a reagire. L'idea che la giustificazione si estende a terzi può avere due implicazioni: che eventuali spettatori, consapevoli della natura della situazione, non devono ostacolare i vostri tentativi di difendervi oppure, a seconda delle specificità del caso, che addirittura essi dovrebbero attivamente venire in vostra difesa. In altri termini, non ostacolare o assistere qualcuno nel fare qualcosa per cui quel qualcuno ha una giustificazione sono, a loro volta, azioni giustificate. Per le scuse questo non vale. Infatti, se uno spettatore capisce che una persona sta agendo sulla base di un errore di comprensione o per una temporanea follia, non sarebbe né giustificato né scusato se partecipasse all'azione di questa persona. Ad esempio, se un passante mi vedesse aggredire Marco perché sono minacciato da Luca, il suo partecipare o assistermi nell'aggressione non sarebbe giustificato. Egli dovrebbe anzi ostacolarmi come può, o perlomeno dovrebbe astenersi dall'aiutarmi nell'aggressione.

Questo modo di intendere la distinzione può applicarsi al caso delle norme d'onore e rafforzare il mio suggerimento sul carattere scusante della loro spiegazione genealogica. Se considerassimo tale spiegazione alla stregua di una giustificazione ne conseguirebbe infatti che non dovremmo ostacolare, e che forse anzi dovremmo assistere le azioni di chi aderisce a tali norme in contesti in cui esse sono funzionali, e questa è un'implicazione poco plausibile. Ciò vorrebbe dire astenersi dal metter becco nelle faide tra gruppi criminali, o contribuire a

¹⁰ P. ROBINSON, *The Bomb Thief and the Theory of Justification Defenses*, «Criminal Law Forum» VIII (1998), pp. 387-409.

perpetuare norme morali e sociali dannose in quei contesti culturali e socio-economici dove esse giocano un ruolo adattativo (si pensi a possibili missioni umanitarie presso società tradizionali). Ancora una volta, a meno che non siamo disposti ad abbracciare un relativismo morale radicale, siamo costretti ad ammettere che la genealogia giustificatoria di tali norme ha piuttosto un carattere scusante.

In conclusione, credo che l'argomento qui esaminato ci offra sostanziali ragioni per pensare che l'etichetta di "genealogie giustificatorie" sia fuorviante, perché il loro portato valutativo e normativo è decisamente più simile a quello delle scuse che a quello delle giustificazioni.