

# EQUITA' E RECIPROCITA' FRA ANCIEN RÉGIME E SOCIETA' CONTEMPORANEA <sup>1</sup>

Giovanni LEVI  
*Universidad de Venezia*

*ABSTRACT: The principles of reciprocity as they operate during the Ancien Régime need to be understood in the light of the complex stratification of an unequal but equitable society. The society was fair according to the principles of distributive justice: to everyone according to his social status. In this way, taking the concepts of equity and reciprocity as its starting point of discussion the author enquires about the rising of the formally equalitarian modern societies.*

Questo paper si propone di ridiscutere la nozione di reciprocità partendo da un esame delle società complesse dell'Europa d'Ancien Regime, nella convinzione non solo che il concetto di reciprocità sia stato sin qui trattato in modo troppo impreciso e astratto ma anche che il concetto possa essere arricchito se applicato a schemi storico sociali più complessi di quelli in genere usati.

Il problema che voglio porre è questo: come si è passati da una società obbligatoriamente e strutturalmente diseguale a una società idiomatically e formalmente egualitaria? Che ruolo ha avuto in tutto ciò la reciprocità e in che modo il concetto ha mutato di significato e di senso?

La società d'Ancien Regime è una società strategicamente diseguale, non solo nel senso che è una società gerarchizzata e segmentata ma anche nel senso che la differenziazione deve penetrare non solo nella stratificazione dei gruppi sociali e nella definizione dei confini dei corpi sociali ma anche all'interno

---

<sup>1</sup> Este artículo reproduce la comunicación presentada en el ESF-SCSS Exploratory Workshop «Reciprocity as a Human Resource», Barcelona, septiembre 2001.

delle famiglie, per rendere diseguale il destino dei fratelli pur nel quadro di una forte solidarietà parentale. La rigidità della struttura sociale e l'incertezza del quadro economico futuro richiedono infatti la massima differenziazione per potersi garantire l'avvenire. Se un calzolaio avesse 10 figli il suo problema sarebbe di differenziare le professioni dei 10 figli, non certo quello di fare fare il calzolaio a tutti e 10. Ma nello stesso tempo dovrebbe preoccuparsi di garantire la solidarietà del gruppo familiare al di là della divaricazione dei mestieri e delle condizioni.

Diciamo dunque: una società stratificata, gerarchizzata e con meccanismi complessi di solidarietà'.

Al tempo stesso una società che vuole essere giusta ma che si propone un modello di giustizia distributiva: a ciascuno secondo il suo status e quindi per ogni livello sociale si dovrà definire e rivendicare una giustizia specifica; quello che è giusto per un contadino è diverso da quello che è giusto per un artigiano o per un patrizio. Si pensi solo al concetto di onore: una contadina che fa all'amore con un patrizio fuori dal matrimonio non perde l'onore come le avverrebbe se lo facesse con un contadino.

Questo ha prodotto non solo una pluralità di sistemi normativi e una pluralità di tribunali, ma anche una diversificazione nel ruolo e nei comportamenti dei giudici. È in un certo senso il sogno di una giustizia al limite individuale: la legge è diversa per tutti perché ognuno ha una sua specifica condizione e collocazione sociale.

Un modello di giustizia in realtà utopistico e di fatto irrealizzabile, anche se attraverso questa lettura ci appaiono chiari molti degli sforzi tentati da giuristi e tribunali per realizzare nei fatti questa utopia. Prova ne è innanzitutto lo sforzo ossessivo di classificazione per gruppi etnici, corpi, strati, condizioni che quella società ha conosciuto (ad es. la complessa classificazione degli incroci razziali compiuta dagli spagnoli in Messico, su cui cfr. M.C. García Saiz: *Las castas mexicanas. Un genero Pictorico Americano*, Olivetti, Segrate, 1989).

L'aspetto utopistico sta appunto nel fatto che un sistema differenziato di giustizie richiede una definizione costante e uniforme di ciascuna persona, mentre nei fatti ognuno appartiene contemporaneamente a più condizioni (un sarto tedesco a Venezia è diverso da un tedesco che fa un altro mestiere o da un sarto veneziano; un panettiere ebreo può lavorare la domenica a differenza dei panettieri membri della corporazione romana, ecc.) e questo fatto

apre spazi interstiziali vastissimi fra sistemi di norme che consentono complesse strategie e che hanno come effetto di dare al giudice un ruolo interpretativo e decisionale enorme.

Bisognerà dunque tener presente questo per immaginare il forte contrasto fra un sistema giuridico che continuamente produce un proliferare di norme e che tuttavia è debole e lascia grande spazio al ruolo forte del giudice e il sistema delle leggi successive alle codificazioni e comunque alla rivoluzione francese, che tendono a ridurre il ruolo interpretativo del giudice per formulare leggi il più semplici e uniformi possibili ed uguali per tutti.

Un sistema, quello della giustizia distributiva, basato dunque sull'equità e non sull'eguaglianza, basato su una differenziazione sociale gerarchizzata e non su un idioma di eguaglianza formale, basato su leggi deboli e giudici forti e non su leggi forti e giudici deboli.

Per comprendere dunque il concetto di reciprocità in una società di questo tipo occorre chiarire cosa si intende con questo concetto centrale che è l'equità. Anche qui ci troviamo di fronte a un concetto che muta di senso nel tempo: per darne una definizione appropriata per l'ancien régime la possiamo definire come la giustizia diversa a cui ciascuno ha diritto secondo il suo status. Siamo dunque a un concetto assai più esteso di quello aristotelico di *epieikeia*: non si tratta infatti solo del potere del giudice di deviare dalla legge, per definizione universale, in presenza di casi particolari. Si tratta piuttosto del concetto regolativo di ogni società in cui si ritenga che la giustizia dovrebbe essere elastica e diversa per tutti perché gli uomini sono tutti diversi, per natura e non secondo la volontà politica degli uomini. È sull'equità che si fonda la legge ed è equa una società in cui tutti hanno il riconoscimento dei loro diritti definiti secondo la loro condizione particolare, che dà e riconosce a ciascuno il suo, secondo un ideale di società gerarchizzata e diseguale (cfr. P. Grossi: *L'ordine giuridico medievale*, Bari, Laterza, 1995).

Questo tipo di immagine della giustizia scompare gradualmente nella codificazione europea, col passaggio dal pluralismo dei fori al dualismo fra diritto e morale. Resta tuttavia presente, come traccia archeologica profonda, nel senso comune di giustizia, in particolare nei paesi cattolici dove la presenza dell'autorità ecclesiastica e del diritto canonico consentono di «costruire fondazioni intermedie (fra diritto positivo e coscienza individuale) dell'etica sulla base dell'autorità ecclesiale» (P. Prodi: *Una storia della giustizia*, Il Mulino, Bologna, 2000, p. 352).

In questa immagine della società dunque lo scambio assume un carattere specifico. Ci troviamo infatti in una situazione di non pervasività del mercato e della moneta, conseguenza del fatto che le relazioni sociali fra contraenti dello scambio sono significative e danno valori differenti alle stesse cose (atti, oggetti, beni economici, informazioni, servizi) secondo il contesto sociale in cui vengono scambiate, tanto che si può al limite considerare che talvolta una transazione risolve in sé la totalità di quello scambio, determinando i valori senza riferimenti a una rete di transazioni più vasta. Naturalmente la presenza di un mercato vero e proprio non è esclusa, accanto a questo più vasto sistema di scambio. Ma va sottolineato che in molte delle transazioni che avvengono non si può ricorrere a un terzo elemento unificante, alla moneta. Occorre dunque un concetto, quello di equità, che renda giusta la reciprocità non bilanciata, che consenta la comunicazione fra persone o strati che il mercato non riesce a risolvere, muovendo oggetti, servizi e prestazioni «fra regimi diversi di valore» (A. Appadurai: *Introduction: commodities and the politics of value, in The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, [ed. A. Appadurai], Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1986).

In generale tutte le transazioni amicali e quelle interne alla famiglia, del resto, anche oggi conservano, pur nei loro aspetti di carattere specificamente economico, questo carattere non mercantile, che non esclude una reciprocità fondata in un senso equo di giustizia. Siamo in realtà più vicini al baratto che al dono o alla compravendita, perché questi scambi non hanno l'obbligatorietà creata dal dono ma la presuppongono e non hanno il riferimento a un unico bene esterno come negli scambi monetari ma a una serie esterna di condizionamenti sociali (cfr. C. Humprey-S. Hugh-Jones, eds.: *Barter, Exchange and Value. An Anthropological Approach*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1992).

Credo dunque che nella società europea di Ancien Régime dovremmo rileggere il concetto di reciprocità come lo strumento di mediazione nelle relazioni verticali fra livelli differenti di status, quando il mercato non poteva svolgere il suo ruolo di scambio equilibrato e mediato dalla moneta. Reciprocità dunque fra diseguali, riconoscimento di differenze di condizione che tuttavia implicavano una misura socialmente definita come equa. Difficile dunque farla rientrare nei modelli di Sahlins o di Polanyi, perché non si trattava tanto di una reciprocità generalizzata quanto piuttosto di una misura socialmente definita di scambi fra diseguali, né di una reciprocità equilibrata che era piuttosto quella che si svolgeva nello scambio mercantile (ho trattato in dettaglio

questi problemi in G. Levi: «Reciprocidad mediterranea», in *Hispania*, LX (2000), pp. 103-126).

Tuttavia oggi sia la reciprocità sia l'equità sono tornate con prepotenza sulla scena del dibattito. Il loro senso è tuttavia mutato. In quasi tutte le lingue europee la fairness di Rawls è stata tradotta con equità: sarebbe stato più giusto tradurla con imparzialità. Equità è divenuto sinonimo di prendersi cura dei più sfavoriti perché questo è quello che suggerisce una morale che riconosce o diritti naturali inalienabili delle persone o il vantaggio di applicare alla società una morale che medi fra eguaglianza impossibile e diseguaglianza controllata. Un termine che si riferiva alla diseguaglianza come dato immobile e che richiedeva una pluralità di giustizie differenti per ciascuno oggi è riferito a una società che vuole eliminare le diseguaglianze non necessarie e quindi moralmente ingiustificate. La reciprocità a sua volta, da strumento regolatore delle relazioni squilibrate in una società gerarchica diviene il principio morale, a base psicologica, del riconoscimento dell'eguaglianza degli altri come persone morali.

Il concetto di reciprocità ha dunque un grande ruolo nelle teorie della giustizia contemporanee. Marginalizzata nello sviluppo del diritto positivo europeo per i suoi ambigui e complessi rapporti con la morale, è riapparsa di recente come tema centrale proprio di fronte alla crisi della tradizione giuspositivistica. In particolare le teorie liberali (Rawls, Dworkin), ma anche la teoria femminista della giustizia (Gilligan, MacKinnon, Okin), i neogiusnaturalisti (Finnis), i Critical Legal Studies (Unger), i proceduralisti (Habermas, Alexy), abbandonano la rigida distinzione fra diritto e morale, affermando che il diritto non è riducibile al solo diritto formalmente valido, ma deve includere valutazioni morali (principles) e pratiche (policies) «che indicano un obiettivo da raggiungere, in genere un qualche miglioramento di qualche aspetto — economico, politico, sociale — della vita della comunità» (R. Dworkin: *I diritti presi sul serio*, Bologna, Il Mulino, 1977, p.90; cfr. anche W. Kymlicka: *Contemporary Political Philosophy: an Introduction*, Oxford Univ. Press, Oxford, 1992, e G.F. Zanetti, ed.: *Filosofi del diritto contemporanei*, Raffaello Cortina, Milano, 1999).

E' proprio in questa linea di crisi del giuspositivismo che il discorso sulla reciprocità trova nuovo spazio. E' ovvio che tutte le teorie che immaginano sia l'esistenza di diritti naturali inalienabili che quelle che cercano — come Rawls — di costruire un sistema del tutto scevro dal riferimento a un insieme di diritti naturali, contengono un rilevante aspetto utopistico: il sistema di

giustizia immaginato prefigura un dover essere che richiede non solo una base politica che assuma stabilmente e unanimemente una base coerente di principi, ma necessita anche di una riforma psicologica degli uomini che renda possibile l'interiorizzazione dei principi morali alla base del sistema giuridico. Innanzitutto e' necessario che sia diffusa una qualche idea di eguaglianza, malgrado la diversita' degli esseri umani e la molteplicita' delle variabili e quindi la pluralita' degli spazi in cui l'eguaglianza puo' essere valutata. In una parola che sotto un'immagine generale di eguaglianza siano presenti delle diseguaglianze in qualche modo inevitabili e legittime, che tuttavia debbono essere tenute sotto controllo (A. Sen: *Inequality Reexamined*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1992, pp. 161-190).

Mi soffermerò in particolare su Rawls, non solo perché la sua teoria è diventata il punto di riferimento generale di questo dibattito, ma anche perché, pur rifiutando una fondazione giusnaturalistica dei principi morali e giuridici, Rawls dà grande spazio alla reciprocità come fondamento psicologico del consenso e come variante etica della situazione iniziale (J. Rawls: *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass., 1971).

Alla base della teoria di Rawls è che tutti i beni sociali primari —la libertà e le opportunità, il reddito e la ricchezza e le basi sociali del rispetto di sé—, devono essere distribuiti in modo egualitario, a meno che una distribuzione diseguale dell'insieme di questi beni o di uno di essi vada a beneficio dei più sfavoriti. Dobbiamo dunque trattare le persone come eguali senza tuttavia eliminare tutte le diseguaglianze: le diseguaglianze che non sono legittime sono dunque quelle che vanno a danno di qualcuno, non quelle che vanno a beneficio di tutti, facendo fruttificare delle attitudini e delle energie socialmente utili.

Occorre dunque una gerarchia dei beni, una priorità «lessicografica», per cui la libertà eguale è prioritaria rispetto all'eguaglianza delle possibilità che a sua volta è prioritaria rispetto all'eguaglianza di risorse, pur continuando a valere, all'interno di ogni categoria, la regola generale per cui una diseguaglianza non è accettabile se non va a vantaggio dei più sfavoriti:

«Primo principio (principio delle libertà fondamentali): ogni persona ha un diritto uguale all'insieme più vasto di libertà fondamentali uguali per tutti che sia compatibile con lo stesso insieme di libertà per tutti.

Secondo principio (principio di differenza): le diseguaglianze sociali ed economiche devono essere organizzate in modo da:

- a) funzionare a maggior beneficio dei piu' sfavoriti:
- b) essere legate a delle funzioni e a delle posizioni aperte a tutti in condizioni di giusta eguaglianza delle possibilita'.

Prima regola di prioritá (la prioritá della liberta'): i principi di giustizia obbediscono a un ordine lessicografico in base al quale la liberta' non puo' essere limitata che in nome della liberta'.

Seconda regola di prioritá (priorita' della giustizia sull'efficienza e il benessere): il secondo principio e' lessicograficamente prioritario in rapporto al principio di efficienza e a quello di massimizzazione della somma dei vantaggi: e la giusta eguaglianza delle possibilita' e' prioritaria rispetto al principio di differenza» (J. Rawls: *cit.*, pp. 292-293).

Di fronte alle due cause di diseguaglianza non meritata, quella sociale dovuta a una posizione iniziale piu' favorevole e quella dovuta alle capacita' naturali, l'ipotesi dell'eguaglianza delle possibilita' e' inadeguata.

Come e' noto alla base della teoria di Rawls c'e' l'idea di un contratto sociale originario ipotetico o procedurale per determinare dei principi di giustizia a partire da una condizione di eguaglianza fra persone morali che pure non elimina la differenza di attitudini naturali fra individui. Gli individui liberi ed eguali nella posizione originaria, avvolti da un velo di ignoranza che non consente loro di conoscere la collocazione che occuperanno nella societa' ne' la loro collocazione rispetto agli altri, si troverebbero tutti nella stessa situazione, incapaci di definire i principi in grado di avvantaggiarli: in questo modo i principi di giustizia saranno il risultato di una negoziazione o di un accordo equi. In tale condizione infatti la scelta razionale di ciascuno sara' adottare la strategia del maximin, cioe' scegliere una formula che massimizzi il minimo suscettibile di essere ottenuto, quello che si otterrebbe se ci si trovasse nella condizione piu' sfavorevole.

E' in questo che si fonda l'idea di reciprocita' di Rawls, una reciprocita' basata sulla ragione e sull'ignoranza del proprio destino sociale, non sull'altruismo: il velo di ignoranza che produce un effetto di imparzialita' fra i contraenti, fa si' che ciascuno dei contraenti imparziali percepisca ogni membro della collettivita' come uno dei possibili beneficiari del suo stesso bene, del suo ideale di vita buona. Gli individui sono razionali, nel senso che sanno come e' fatta una societa', ma non sanno tutto cio' che riguarda la loro posizione individuale: sono dunque anche «reciprocamente disinteressati» e immuni da invidia, cioe' appunto imparziali e indifferenti agli interessi altrui, indisponibi-

li a sacrificare permanentemente i propri interessi per perseguire l'interesse comune ma tuttavia razionalmente attenti a individuare principi di giustizia che favoriscano il piu' possibile il loro sistema di fini. Il risultato e' una societa' bene ordinata, in cui cioe' le virtu' fondamentali siano le proprieta' che e' razionale che i membri vogliano l'uno dall'altro. Senza precludere il pluralismo delle concezioni del bene, perche' al contrario una dottrina puramente politica del liberalismo intesa in questo modo produce secondo Rawls un overlapping consensus anche fra dottrine e valori fra loro inconciliabili presenti nella societa', purché siano tutte compatibili con la piena razionalita' della persona umana e con una concezione dei cittadini come razionali, liberi ed eguali.

Ed e' proprio questa idea di overlapping consensus che presuppone la reciprocita': richiede infatti un diffuso senso di giustizia fra i cittadini. Il senso di giustizia e' un carattere psicologico, e' l'interiorizzazione della reciprocita' come valore fondamentale.

«In un sistema sociale regolato dalla giustizia come imparzialita' (fairness) l'identificazione con il bene degli altri e l'apprezzamento di cio' che essi fanno come elemento costitutivo del nostro stesso bene dovrebbero essere molto intensi. Ma cio' e' possibile soltanto a causa della reciprocita' gia' implicitamente contenuta nei principi di giustizia» (J. Rawls: *cit.*, p. 409). Rawls ritiene che esistano certamente nella societa' inclinazioni altruistiche, ma, in polemica con gli utilitaristi, ritiene che non possano essere causa principale per cui i privilegiati accettino di rinunciare ai privilegi o gli individui in generale accettino un margine di ineguaglianza. Queste inclinazioni sono certo meno forti «di quelle prodotte dalle tre leggi psicologiche formulate come principi di reciprocita'»:

«Primo livello: la moralita' autoritaria che nasce nell'infanzia e che implica l'accettazione dell'autorita' dei genitori con la condizione tuttavia che "il bambino giunge ad amare i propri genitori solo se essi dimostrano prima di amarlo".

Secondo livello: La seconda fase dello sviluppo morale e' la moralita' associativa, che si sviluppa secondo gli standard morali appropriati al ruolo dell'individuo all'interno delle varie associazioni a cui egli appartiene, creando una solidarieta' che sviluppa amicizia e fiducia se vengono ripagati reciprocamente dagli altri associati.

Terzo livello: Infine la moralita' dei principi, in cui si manifesta una situazione analoga a quella della ipotetica situazione originaria: anche qui una situazione di riconoscimento della eguale rappresentanza di ciascuno

come persona morale, con la volonta' di agire in conformita' con i principi che manifestano la natura di esseri razionali liberi ed eguali degli uomini che si riconoscono reciprocamente come esseri morali» (J. Rawls: *cit.*, pp. 380-391).

Seguendo un crescere di livelli di complessita' Rawls ricostruisce cosi' il crescere progressivo del senso di giustizia basato sulla reciprocita': da una condizione di diseguaglianza, fra genitori e figli, a una situazione limitata, quella di un gruppo o di una associazione parziale, per giungere al livello generale proprio della societa' ben ordinata.

Se torniamo al punto di partenza vediamo dunque un quadro mutato rispetto all'Ancien Régime: in una societa' di eguali le inevitabili diseguaglianze sono corrette attraverso processi di redistribuzione e di compensazione (tassazione, welfare, politiche di sostegno) a favore dei meno favoriti. La reciprocita' e' il senso di giustizia che rende legittimo agli occhi dei cittadini queste pratiche riequilibratrici. In una societa' di diseguali la reciprocita' funziona da lubrificante per far funzionare i meccanismi di diseguaglianza e renderli stabili e permanenti.

Giovanni LEVI