CeSPeC

Centro Studi sul Pensiero Contemporaneo

Lessico di Etica pubblica

Anno 5, numero 2, 2014
ISSN 2039-2206

Direttore responsabile
Graziano Lingua

Redazione
Duilio Albarello, Sergio Carletto, Roberto Franzini Tibaldeo, Paolo Monti, Davide Sisto, Giacomo Pezzano, Alberto Pirni

Segretario
Giacomo Pezzano

Citabile come «Lessico di Etica pubblica», 5 (2014), n. 2.

La rivista pubblica contributi selezionati tramite *referees* e apposite *call for paper*. Per sottoporre il proprio testo e per ogni altra informazione, contattare la redazione all'indirizzo: redazione.eticapubblica@gmail.com

Tra dovere e responsabilità. Un rinnovato e atteso dialogo

Alberto Pirni, Marta Sghirinzetti

I. I saggi qui raccolti hanno avuto una prima occasione di presentazione nel contesto della XV edizione della Scuola di Alta Formazione Filosofica che si è svolta ad Acqui Terme (Alessandria) dal 16 al 18 gennaio 2013. Compaiono ora in versioni sottoposte ad un processo di aggiornamento e revisione che, si crede, ha contribuito a portare gli autori ad esprimere il punto da loro affrontato con maggior precisione e vicinanza all'insieme tematico di tale occasione seminariale.

Quest'ultimo è ora raccolto dal titolo, che rinviene in concetti particolarmente importanti per la storia del pensiero filosofico occidentale – dovere, responsabilità, individualismo – altrettanti angoli visuali preferenziali. Per iniziare a meglio inquadrare tali visuali, si intende in ciò che segue chiarire i profili di tre considerazioni di fondo e delle correlative stipulazioni.

In primo luogo e quale *prima considerazione*, è opportuno soffermarsi sul dittico "dovere e responsabilità". L'aura storico-concettuale evocata da tale binomio rimanda immediatamente ad una contrapposizione, meglio, ad un confronto "classico" tra due figure di primissima grandezza del panorama filosofico occidentale: Immanuel Kant e Max Weber. Come noto, fu innanzitutto il secondo a contrapporre il suo paradigma di un'«etica della responsabilità» [*Verantwortungsethik*] – ovvero un'etica (politica) interessata alle conseguenze delle proprie azioni, alla volontà di incidere sulla realtà, al fine di emendarne gli aspetti negativi – a quello di un'«etica dell'intenzione/convinzione» [*Gesinnungsethik*] di matrice kantiana, ovvero un'etica che si concentra sulla purezza dei principi-guida dell'agire (l'imperativo categorico, *in primis*, che si esprime appunto come archetipo di ogni dovere possibile), ma che, al tempo stesso, evita di farsi carico degli esiti che essi potrebbero avere sul mondo, in tale prospettiva del tutto ignorato o comunque svalutato rispetto alla sua possibilità di essere migliorato[1].

L'idea di fondo, che si è provato a coagulare in questa sede in forma corale, pur mantenendo presente l'efficacia del confronto dialettico tra tali paradigmi, ha cercato variamente di mostrare l'inconsistenza di qualsiasi *aut-aut* tra essi, ovvero la

1 Il riferimento è qui a M. Weber, *La scienza come professione. La politica come professione* (1919), tr. it. di H.Grünhoff, P. Rossi, F. Tuccari, Einaudi, Torino 2004.

non sostenibilità di una logica *ad escludendum*: tenere fermo il migliore e più puro principio *ovvero* propendere per un'attenzione esclusiva al migliore risultato.

Nel procedere lungo questa via, si è innanzitutto inteso tracciare una linea metodica di costitutiva non separabilità tra sfera etica e sfera politica, tra dimensione "privata" e dimensione "pubblica" nelle quali parimenti si inscrive l'agire umano. Si crede infatti che le linee di (pur solo presunto) confine tra tali sfere e dimensioni abbiano subito un processo di erosione chiaro e ad oggi non reversibile. Tale processo può in questa sede essere allusivamente richiamato facendo riferimento, per un verso, alla crescente tendenza di "pubblicazione del privato" che le nuove tecnologie informatiche e "social" mettono a disposizione ad una fascia sempre più larga di popolazione mondiale e, per l'altro, alle molteplici dinamiche di globalizzazione, che rendono del tutto reali gli impatti sulle vite individuali di eventi politici avvenuti anche a molte migliaia di chilometri di distanza, come le recenti recrudescenze terroristiche stanno ampiamente dimostrando.

In secondo luogo, appare opportuno addentrarsi minimamente nel significato di ognuno dei due elementi concettuali che si è qui primariamente inteso mettere alla prova. All'interno di questa *seconda considerazione* e stipulazione definitoria, il concetto di *dovere* è innanzitutto compreso per quello che non può non essere: uno dei concetti più antichi dell'etica occidentale. "Dovere" è infatti termine con il quale usualmente si traduce l'espressione *kathèkon* reperibile nell'opera di Zenone di Cizio, fondatore dello stoicismo, appunto intitolata "Sui doveri"[2]. Sotto il profilo puramente concettuale e, forse, seguendo una declinazione definitoria di matrice moderna, si è soliti predicare l'esistenza di "dovere" laddove esiste la possibilità di un'azione e, conseguentemente, laddove esiste un soggetto agente. In prima approssimazione, si potrebbe dunque sostenere che il dovere rappresenta un *obbligo*, ovvero la necessità di un'azione dal punto di vista della prima persona. In realtà, a voler seguire il "processo di formazione" della parola – e del conseguente concetto – all'interno dell'opera di Zenone, lo spazio del *kathèkon* coincide con la centrale idea stoica del "vivere secondo natura", espressione che rimanda all'esigenza di una coerenza della condotta di vita e, al tempo stesso, alla necessità di fornire *ragioni* e *giustificazioni* circa l'avvicinarsi, il conformarsi o meno di tale condotta all'indicazione proveniente dalla natura specifica di ogni essere.

Pensata in tal modo, la dimensione del dovere via *kathèkon* appare fin da ora non più contenibile nell'"angolo" della *Gesinnungsethik*, della pura convinzione priva di attenzione per le conseguenze del proprio agire, ovvero della propria impostazione e guida dell'agire possibile. Fuor di metafora: fin dal suo primo delinearsi, la sfera concettuale evocata dal concetto di dovere non sembra

[2] È questa opera reperibile in M. Isnardi Parente (a cura di), *Gli Stoici. Opere e testimonianze*, 2 voll., TEA, Milano 1994 (rispetto alle parti qui implicitamente richiamate: cfr. Vol. I, n. 44, p. 26 e segg; p. 135 e segg.). Per una più ampia riflessione sul concetto di *kathèkon*, cfr. D. Tsekourakis, *Studies in the Terminology of the Early Stoic Ethics*, Steiner, Weisbaden 1975, spec. cap. I. Riconduce analiticamente questo aspetto tematico all'interno di un paradigmatico e complessivo inquadramento del tema il lavoro di L. Fonnesu, *Dovere*, La Nuova Italia, Scandicci (Firenze) 1988.

disgiungibile da quella che, parallelamente, il concetto di responsabilità pare sviluppare intorno a sé.

Sorge da qui una *prima domanda di fondo*, che intende connettere il concetto di dovere a quello a questo punto almeno parzialmente correlativo di responsabilità e, insieme, a quello di individualismo. Potrebbe essere presentata in questi termini: esiste e può essere giustificato un *dovere inter-individuale*, che coinvolga non solo il singolo essere agente, ma sappia anche cogliere un'esigenza di coerenza e responsabilità nei confronti di altri esseri, innanzitutto ma non solo agenti?[3] Detto in altri termini, esiste e può essere legittimato un "dovere di gruppo", che si esercita in forma collettiva, ma che non per questo esclude, anzi mantiene strutturalmente attiva anche la responsabilità per l'operato di ogni singolo che concorre al suo soddisfacimento?

In diretto legame con tale insieme di notazioni appare la *terza considerazione*. Essa si rivolge più direttamente al concetto di responsabilità. Quest'ultimo, oggi tanto inflazionato quanto rinnovantesi nei suoi profili di inedita problematicità, può essere considerato uno dei cardini della riflessione morale e politica contemporanea: non solo, infatti, la nozione di responsabilità si lega direttamente alla questione dell'agire umano e al dibattito sulla libertà, ma essa si colloca anche in una posizione cruciale rispetto ai temi mossi dal dibattito sulla democrazia e sulla società. Almeno a partire dalla svolta impressa a tale concetto dall'opera di Hans Jonas,[4] i confini del 'dominio' della responsabilità si sono fatti più ampi e sfumati, al punto che diventa estremamente difficile definire dove inizi, ma soprattutto dove finisca la possibilità di applicare tale categoria. Se è chiaro che la responsabilità caratterizza l'agente umano in quanto libero e capace di *rispondere* delle proprie azioni (e omissioni), può essere meno chiaro *quando*, *come* e *a chi* tale risposta vada data. I confini della responsabilità sono allora in prima approssimazione quelli della rete di relazioni di cui un soggetto è il centro; queste relazioni però non sono soltanto concrete e attuali ma anche virtuali e differite nel tempo e nello spazio: si pensi al concetto di responsabilità nei confronti delle generazioni future o dell'ambiente naturale.

---

[3] E potrebbe tale dimensione di riferimento per il dovere riguardare esseri magari non solo "umani", magari non solo "viventi", per spingersi fino a predicare la qualificazione di "vivente" oltre il senso "naturalmente biologico" del termine? Quest'ultima accezione che si è qui inteso evocare, apre un ulteriore discorso invero non direttamente affrontato nel presente contesto, eppure, si crede, rientrante in uno scenario che l'odierno sviluppo tecnologico non tarderà a rendere aperto problema. Uno degli autori del presente contributo ha avviato una riflessione in tal senso in E. Stradella, P. Salvini, A. Pirni, A. Di Carlo, C.M. Oddo, P. Dario, E. Palmerini, "Robot companions as case-scenario for assessing the 'subjectivity' of autonomous agents. Some philosophical and legal remarks", in O. Boissier, G. Bonnet, C. Tessier (eds), *Rights and Duties of Autonomous Agents. Proceedings of the 1st Workshop on Rights and Duties of Autonomous Agents, in conjunction with the 20th European Conference on Artificial Intelligence – ECAI 2012*, CEUR Workshop Proceedings, Montpellier 2012, pp. 24-31.

[4] Il riferimento è qui ad H. Jonas, *Il principio responsabilità* (1979), tr. it. di P. Rinaudo, Einaudi, Torino 2009.

L'uso del termine *relazioni* non è casuale: è abbastanza ovvio infatti che se non vi è responsabilità in assenza di un soggetto individuale, non c'è posto per essa neppure in assenza di altri soggetti verso i quali possa esercitarsi. La nozione di responsabilità presuppone dunque l'esistenza di *altri* con cui articoliamo legami di varia natura e specie e nei confronti dei quali abbiamo o sviluppiamo degli impegni (per quanto distanti possano essere nel tempo e nello spazio).

Da queste stesse premesse dipende il versante più propriamente *politico* della responsabilità: a un livello più ovvio, infatti, chi governa si assume una responsabilità nei confronti di coloro che sono governati. Meno scontata, ma non meno importante, innanzitutto in riferimento a una società democratica, è l'idea che ogni cittadino debba assumersi almeno un grado minimo di responsabilità nei confronti della cosa pubblica (si potrebbe dire, del bene comune) e dei propri concittadini. Tale assunzione può essere caratterizzata in un senso maggiormente 'procedurale' (si pensi alle diverse varianti vecchie e nuove di contrattualismo)[5] o in un senso più 'sostantivo' come comunanza e condivisione di valori, o addirittura di sentimenti e passioni.[6]

Mentre è piuttosto chiaro come questo secondo senso di responsabilità condivisa a livello sociale sia benefico, se non indispensabile, al buon funzionamento delle nostre società, meno chiaro è come tale propensione possa nascere e di che cosa si nutra. La riflessione sui suoi elementi costitutivi e caratterizzanti, oltre che sul ruolo giocato dalla responsabilità in ambito morale e politico, costituisce dunque un ulteriore comune denominatore degli interventi qui raccolti e della loro interazione.

Si origina a questo livello una *seconda domanda di fondo*. Essa, seppur molto più ampia per tutti i profili in essa implicati, in parallelo alla prima sopra articolata può ricevere una prima approssimazione in questi termini: esiste e può essere giustificata una *responsabilità intra-individuale*, ovvero una dimensione responsabile non solo originantesi dal, ma anche arrivante direttamente ed indefettibilmente al singolo, per chiamarlo ad un impegno, un obbligo assoluto e in-condivisibile verso se stesso e la propria condotta?

Nel saldare i profili delle due domande di fondo si confida così che l'ultima parte del titolo che si è inteso conferire a questo insieme di saggi riceva la sua perspicuità e una piena pregnanza semantica. L'espressione *oltre l'individualismo* intendeva e intende infatti porre in reciproca e rinnovata tensione i concetti di

---

[5] A una lettura secondo questo punto di vista, anche l'idea del rawlsiano "velo d'ignoranza" può essere letta come un'assunzione di responsabilità reciproca da parte dei cittadini che concorrono a formare una società democratica.

[6] Sui valori e sentimenti che sostanziano la democrazia si registra una rinnovata attenzione da parte del più recente dibattito filosofico politico. Rispetto al tema, per limitarci ad alcuni testi di chiaro riferimento, rinviamo qui a E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009; Id. (a cura di), *Teorie delle passioni*, Kluwer, Dordrecht 1989; A. Ferrara, *Democrazia e apertura*, Bruno Mondadori, Milano 2011; Id. (a cura di), *La politica tra verità e immaginazione*, Mimesis, Milano-Udine 2014; A. Besussi, *Disputandum est. La passione per la verità nel discorso pubblico*, Bollati Boringhieri, Torino 2012; C. Taylor, *La democrazia e i suoi dilemmi*, tr. it. e cura di P. Costa, Diabasis, Parma 2014.

dovere e di responsabilità, ma connettendoli al tempo stesso all'esigenza di un duplice superamento della prospettiva individuale: verso un'intersoggettività e condivisione sempre asintoticamente da costruire, da una parte, verso l'insondabilità della prima persona, che neppure ella può compiutamente portare "all'aperto", ovvero al linguaggio e alla ragione, dall'altro.

II. Per provare ad offrire la miglior omogeneità all'insieme di lavori, si è pensato di raccoglierli per nuclei tematici e di dividerli quindi in due macrosezioni, che danno ora rispettivamente corpo alle *Questioni* e *Ricerche* di questo numero di "Lessico di Etica Pubblica".

Apre la serie di lavori raccolti nella prima sezione (*Questioni*) il saggio di Alessandro Pinzani, che affronta direttamente uno dei binomi problematici sopra chiamati in causa: la relazione tra etica e politica. Il tema della responsabilità trova qui posto nel contesto di una riflessione più ampia, che riguarda l'annosa e spinosa questione del rapporto tra potere politico e virtù morale. Partendo da una chiarificazione della distinzione machiavelliana tra sfera della politica e sfera della morale individuale, l'autore si domanda quale spazio resti, all'interno della politica, per la dimensione etica, comunque indispensabile perché la politica non si riduca al mero esercizio della forza. È il tema della forza, ovvero del potere, nelle sue forme di gestione esplicita o spesso sotterranea il filo che unisce questo saggio a quello di Anna Loretoni. Quest'ultimo, all'interno di una prospettiva di genere, elabora una concezione del soggetto in chiave relazionale che cerca una via di fuga sia dall'astrazione dell'individuo di matrice liberal-contrattualista, sia dagli eccessi delle concezioni comunitariste e collettiviste, non evitando di marcare la distanza da una concezione postmoderna di soggettività, che sfuma nella pura performance linguistica. Per converso, la concezione proposta fa leva sul concetto di *dipendenza*: solo sfatando il mito dell'autosufficienza e sostituendovi l'ideale della cura è possibile ripensare in modo più realistico anche la nozione di autonomia e la stessa idea di giustizia.

I quattro saggi che seguono questo primo duplice inquadramento del nucleo tematico proposto si rivolgono in forma si crede coesa al trinomio dovere-responsabilità-individualismo, accentuandone ora l'una ora l'altra polarità, ma senza mai perderne di vista l'intrinseca co-implicazione. Eleonora Viganò prende così in esame la concezione antropologica di Adam Smith, che vede in ogni individuo la coesistenza coerente di valori morali e interessi economici, tenuti uniti attraverso il concetto di prudenza. La nozione di responsabilità scaturisce qui dal *bisogno* che ciascun soggetto ha della mediazione degli altri, in qualità di osservatori esterni, per conoscere e valutare se stesso e le proprie azioni. Proseguendo, il saggio di Elena Acuti si concentra maggiormente sul terzo elemento del tema proposto: il superamento dell'individualismo. Partendo da una ricostruzione della soggettività contemporanea ispirata al modello tocquevilliano dell'*homo democraticus*, con le sue note patologie e vulnerabilità, l'autrice identifica uno spiraglio nel sentimento di

simpatia e ne offre un'esemplificazione nei fenomeni associativi, letti secondo la prospettiva della teoria del dono.

Prosegue su questa linea il lavoro di Carlotta Cossutta. Esso presenta e discute la riflessione sulla responsabilità offerta da Manuel Cruz, secondo il quale "farsi carico" significa accettare la propria vita come destino e, al tempo stesso, partecipare al processo di creazione di se stessi. Si tratta di una nozione di responsabilità orientata al futuro, ma ancorata in una stretta relazione con il passato, personale ma intrinsecamente intersoggettiva, dimensione, quest'ultima che non può che emergere dall'incontro con l'altro. Si sposta più direttamente sul primo versante l'intervento di Alessandra Lucaioli. Esso prende infatti in esame la distinzione ciceroniana tra doveri di giustizia e doveri di aiuto materiale, ritornando così ad una delle più influenti fonti del consolidamento semantico del concetto di dovere, contestandola però attraverso la riflessione proposta da Martha Nussbaum, secondo la quale le disuguaglianze sociali e la disparità nella distribuzione delle ricchezze sono di fatto problemi di giustizia, e come tali vanno affrontati e risolti.

Gli ulteriori cinque saggi che vanno a comporre il presente numero della rivista giungono ad arricchire il quadro secondo tre differenti ma non divergenti profili tematici. Se si volesse trovare un angolo di lettura privilegiato, questo potrebbe essere costituito dalla matrice ermeneutica che, esplicita solo nel primo saggio, sembra accompagnarne, nelle classiche sue determinazioni di ermeneutica biblica ed ermeneutica giuridica, tutti i restanti.

Proprio ad Hans-Georg Gadamer, il "padre" dell'ermeneutica contemporanea, è infatti dedicato il saggio iniziale della sezione *Ricerche*, di Ilaria Nidasio. In esso troviamo una riflessione sull'attualità del pensiero, incentrata sul legame tra saggezza pratica e responsabilità. Scaturisce da tale legame la via della solidarietà, tanto a livello di relazione tra singoli, quanto tra culture e tradizioni religiose. Lungo questa via può infatti cogliersi una possibile applicazione e riattualizzazione della lettura gadameriana della filosofia pratica aristotelica all'attuale società multiculturale.

I saggi che seguono risultano avvicinabili in forma di due ideali dittici prospettici, dedicati rispettivamente alle sfere della teologia e del diritto.

La distinzione tra dovere e responsabilità, messa a tema nell'ambito dell'etica bonhoefferiana, è centrale nel contributo di Fabio Mancini. L'azione responsabile non si radica qui nella certezza di un principio astratto, ma si assume, di volta in volta, il rischio dell'azione situata – il cui spazio non può essere quello di un incorporeo e illusorio *individuo*, bensì è caratterizzato intrinsecamente dalla relazione con gli altri e con il mondo circostante. L'intervento di Carlo Morganti, ponendosi innanzitutto all'interno della riflessione sullo Stato e sui suoi cittadini, presenta la posizione del teologo Romano Guardini: vivendo nella Germania del primo dopoguerra, egli identificò la causa della deriva totalitaristica nell'allontanamento di Dio dalla sfera pubblica. Tale separazione ha reso i singoli cittadini atomi indistinti anziché persone dotate di dignità individuale, aprendo così la via ai peggiori esiti che quel mondo ha innanzitutto conosciuto.

Ad alcuni dei più rilevanti "classici" della filosofia del diritto contemporaneo sono quindi dedicati i due contributi finali. Il primo, di Matteo Bonomi, presenta nel suo intervento la prospettiva etica reperibile nella dottrina pura del diritto di Hans Kelsen. Assistiamo qui al rovesciamento del rapporto causale tra libertà e imputabilità: l'uomo è libero in quanto è imputabile, ovvero, in primo luogo, responsabile di sé. Conseguentemente, le strutture giuridiche, le costituzioni e i valori che esse tutelano non sono fini a se stessi; non vanno dunque ipostatizzati o idolatrati ma sottoposti ad attento esame critico per promuoverne il responsabile cambiamento.

Andrea Racca affronta infine la relazione tra dovere e responsabilità attraverso un'analisi comparativa del pensiero di Paul Ricoeur e di Ronald Dworkin, i quali, sebbene da prospettive teoriche differenti, individuano nella connessione tra i due termini un ruolo fondamentale, non solo etico ma anche regolativo-sociale. È dunque il condiviso riferimento alla centrale nozione di *dignità umana* che permette di offrire una rinnovata e fruttuosa prospettiva nell'intendere la portata giuridica dei concetti raccolti nel titolo e che, al fondo, ne mantiene aperta l'inesauribile esigenza di "traduzione" ermeneutica negli infiniti contesti di convivenza reale.

III. Andando a chiudere questo fascicolo di *Lessico di Etica Pubblica*, desideriamo innanzitutto ringraziare l'intera redazione e il Direttore della Rivista per la disponibilità e l'attenzione con la quale hanno accolto la proposta tematica, seguendone quindi il suo farsi "corale", nelle varie fasi preliminari e nella forma finale che qui si presenta.

Non va per altro dimenticato che tale numero monografico ospita i lavori presentati nell'ambito della XV edizione della Scuola di Alta Formazione di Acqui Terme. Accanto a tutte le autrici e gli autori dei contributi qui raccolti, per il loro impegno e attenzione nel voler contribuire a questo lavoro scientifico nato dal dialogo in comune, i curatori desiderano ringraziare anche i professori Luca Fonnesu, Francesco Miano e Roberto Mordacci, che hanno integrato le riflessioni acquesi con i loro ulteriori e preziosi contributi, ora non ricompresi nel presente volume per le tempistiche di pubblicazione che si sono rese necessarie.

Per altro, il coordinatore della Scuola di Alta Formazione, Alberto Pirni, desidera in questa sede rinnovare la propria gratitudine a quanti hanno ancora una volta reso possibile la realizzazione di questo seminario residenziale: *in primis* il *Comune di Acqui Terme*, che annualmente offre il proprio determinante contributo e fattiva disponibilità ad ospitare la Scuola presso la propria prestigiosa sede, nelle persone del Sindaco Enrico Bertero e del Consigliere delegato Carlo Sburlati. Accanto ad esso va ricordato l'*Istituto Nazionale Tributaristi* e il *Lions Club Host di Acqui Terme*, che contribuiscono significativamente all'erogazione di borse di studio per i giovani e promettenti studiosi di anno in anno coinvolti nel seminario. Non va poi dimenticato l'irrinunciabile sostegno scientifico e organizzativo che ormai tradizionalmente offrono alla Scuola il *Dipartimento di Filosofia, Storia e Antichità*

dell'Università di Genova, insieme al *Settore di Scienze politiche* (Area di Filosofia politica) della Scuola Superiore Sant'Anna di Pisa. Ultimo ma non da ultimo, la Scuola si inserisce nell'ampio programma annuale di Scuole di Alta Formazione promosso dall'*Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*. Ad esso, innanzitutto nelle persone dei professori Aldo Tonini e Antonio Gargano, va quindi un ulteriore riconoscente pensiero.

Pisa – Milano, gennaio 2015

Abstracts

Alessandro Pinzani, *Etica e politica: una relazione tesa*

Il presente articolo discute la relazione tra etica e politica anche alla luce dei recenti fenomeni di indignazione popolare legata alla mancanza di eticità della classe politica. Non si opererà, comunque, un'analisi sociologica di tali fenomeni. Piuttosto, si cercherà di fare di chiarezza sui termini della questione, cominciando con una breve incursione storica su Machiavelli. In seguito sarà affrontata la questione dell'etica civile o pubblica intesa come etica del cittadino, toccando brevemente temi come il repubblicanismo, le teorie della democrazia deliberativa e la tecnocrazia. Finalmente, si affronterà il tema dell'etica dei governanti o degli uomini politici in generale. L'articolo difende la tesi che è necessario mantenere la distinzione machiavelliana tra sfera della politica e sfera della morale individuale, senza per questo dover rinunciare a una dimensione etica; allo stesso tempo, però, l'etica in questione può essere pensata solo sulla base di visioni della società che, a loro volta, non sono per nulla ovvie e scontate.

The paper aims at discussing the relation between ethics and politics, also in the light of the recent phenomena of popular indignation caused by the alleged lack of morality on the part of the politicians. However no sociological analysis of such phenomena will be offered. Rather, the paper shall try to bring clearness into the question and begin with an historical excursion on Machiavelli. Furthermore, the question of civic or public ethics shall be discussed with regard to the morality of citizens, by referring to issues such as republicanism, deliberative democracy and technocracy. Finally, the ethics of the ruling class and of politicians in general shall be discussed, defending the thesis of the necessity of maintaining Machiavelli's distinction between the sphere of politics and the sphere of individual morality, but without renouncing to an ethical dimension; at the same time, this dimension can be thought of only on the basis of visions of society that are neither obvious nor self-evident.

Anna Loretoni, *Individualismo, autonomia e conformismo nello spazio pubblico*

Il concetto di individualismo rappresenta un elemento fondamentale nella Teoria politica. A partire da questa premessa il saggio analizza il contributo offerto dagli studi di genere alla tradizione liberale, rileggendo l'individualismo a partire dai concetti di relazione, disabilità, cura.
Nella seconda parte del saggio, attraverso la lettura di alcuni classici, l'autrice propone una linea di riflessione che configura una modalità di abitare lo spazio

pubblico in grado di arricchire la stessa riflessione sulla democrazia, da intendersi non come mera forma di governo ma come cultura della individualità.

The concept of individualism represents a fundamental element for Political Theory. Starting from this assessment, the essay was dealing with the gender studies approach in relation to the liberal tradition. A new interpretation of individualism carves out concepts like relationship, disability, care.
In the second part, through the analysis of some classical philosophers, the author proposes to reshape the conception of public space for enriching the same theory of democracy. According to this proposal, democracy is first of all a thick culture of individuality and not only a form of government.

Eleonora Viganò, *La prudenza come superamento dell'individualismo e dell'egoismo nel soggetto di Adam Smith*

Contrariamente all'interpretazione tradizionale di Adam Smith, nel soggetto smithiano coesistono coerentemente valori morali e interessi economici. Il perno dell'unità di tale soggetto risiede nella virtù della prudenza. Questa virtù, concepita come il perseguimento degli interessi personali che lo spettatore imparziale ha approvato e considerata congiuntamente al processo di maturazione morale individuale, è la guida che il soggetto adotta nella determinazione di ciò che deve a se stesso e ciò che deve agli altri all'interno del proprio personale progetto di vita.

Contrary to the traditional interpretation of Adam Smith, moral values and economic interests coexist consistently in the Smithian subject. At the basis of this subject's unity there is the virtue of prudence, which is the pursuit of personal interests that have been approved of by the impartial spectator. This form of excellence, together with the individual's moral maturation, guides the subject in the determination of what she owes to herself and what she owes to others within her personal plan of life.

Elena Acuti, *Dono e associazionismo da Tocqueville alle società contemporanee*

L'articolo propone una ricostruzione del nesso tra un modello di soggettività contemporanea, ispirata a quello dell'*homo democraticus* di Tocqueville, e il fatto associativo presentato secondo la prospettiva della teoria del dono. Il percorso argomentativo si snoda attraverso la constatazione della vulnerabilità dell'individuo democratico e si focalizza sul sentimento di simpatia che si origina tra soggetti che si trovano in una condizione di "quasi" uguaglianza.

This article aims to present the link between a model of contemporary subjectivity, which is inspired to Tocqueville's *homo democraticus*, and civil associations analyzed from the point of view of the theory of gift. The topic focuses on the acknowledgment of the vulnerability of the democratic individual and on sympathy that origins among individuals who live in "almost" the same conditions.

Carlotta Cossutta, *Farsi carico. Il tema della responsabilità in Manuel Cruz*

Questo testo ricostruisce le riflessioni sulla responsabilità di Manuel Cruz, in particolare mettendo in luce le ragioni che lo hanno condotto all'introduzione della nozione di *farsi carico*. Inoltre il testo sottolinea la riflessione di Cruz sul ruolo della memoria nella sua diagnosi delle patologie della contemporaneità e come snodo centrale del suo ripensamento del soggetto.

This text reconstructs the reflections on the responsibility of Manuel Cruz, in particular highlighting the reasons that led him to the introduction of the notion of *taking charge*. Furthermore, the text emphasizes the reflection of Cruz on the role of memory in its diagnosis of the pathologies of modernity and as central hub of its reconsideration of the subject.

Alessandra Lucaioli, *Doveri di giustizia e doveri di aiuto materiale: una distinzione ancora sostenibile?*

Il testo affronta il problema dei doveri di aiuto materiale, quindi delle disuguaglianze sociali e della scarsa distribuzione delle ricchezze nel mondo contemporaneo, a partire dalla censurabile posizione di Cicerone e dall'interpretazione ciceroniana di Martha Nussbaum, secondo la quale la distinzione fra doveri di giustizia e doveri di aiuto materiale è una distinzione internamente inefficace. Ponendo in dialogo il pensiero di Nussbaum con alcuni dei più significativi pensatori contemporanei, il saggio tenta di mettere in questione la sostenibilità della suddetta distinzione.

This paper tries to reflect on duties of material aid, social inequalities and inadequate distribution of wealth in the contemporary world, from the deplorable position of Cicero and Cicero's interpretation of Martha Nussbaum. According to her, the distinction between duties of justice and duties of material aid is a distinction internally ineffective. Putting in dialogue the thought of Nussbaum with some of the most significant contemporary thinkers, the essay tries to argue the sustainability of the above distinction.

Ilaria Nidasio, *La ripresa della filosofia pratica antica nel pensiero di HansGeorg Gadamer*

Il presente contributo intende analizzare il pensiero etico di Hans-Georg Gadamer il quale presenta, a nostro avviso, numerosi aspetti in comune con l'etica antica, in particolare con quella platonica ed aristotelica. Il concetto di "razionalità ermeneutica", che costituisce la base su cui prende avvio la riflessione gadameriana, presenta molti punti in comune con il "sapere pratico" tipico dell'etica antica: parte del presente scritto sarà quindi riservato ad una riflessione sulla *phronesis* e sulla responsabilità che sempre consegue alla possibilità di compiere una scelta consapevole. Dopo aver analizzato questo aspetto suggeriremo, in una fase conclusiva del lavoro, l'attualità e l'applicabilità della proposta gadameriana nel contesto multiculturale contemporaneo.

This paper intends to analyse the Hans-Georg Gadamer's ethic thought that shares, in our opinion, some traits with the Ancient Greek Ethics, especially with the Platonic and the Aristotelian ethics. The idea of the "hermeneutic rationality", that is the base of Gadamer's reflection shares many qualities with the "practical knowledge" that characterizes the Ancient Ethics: we'll propose a reflection around the *phronesis* and the responsibility that ensues every conscious choice. After analysing this prospective we will prompt, in the final part of this paper, the modernity and the applicability of the Gadmerian thought in the contemporary multicultural context.

Fabio Mancini, *Spazio del dovere e luogo della responsabilità in Dietrich Bonhoeffer*

Il mio contributo intende richiamare l'attenzione sul nesso tra dovere e responsabilità nell'*Etica* (1949) di Dietrich Bonhoeffer. Il confronto serrato con l'etica kantiana, e con la nozione di dovere, induce il teologo tedesco ad un'ampia riflessione sull'etica e sulle sue forme. Bonhoeffer, lettore attento di Nietzsche, presenta una critica radicale all'etica *tout court*: scopo della sua riflessione è quello di trovare una teoria capace di rendere ragione della complessità della vita concreta. Vedremo come la ricerca di una tale teoria normativa lo porterà a preferire allo *spazio*, *astratto*, del dovere il *luogo*, *concreto*, della responsabilità.

My paper focuses the attention on the connection between duty and responsibility in Dietrich Bonhoeffer's Ethics (1949). The close comparison with Kantian Ethics, and with the Kantian concept of duty, leads the German theologian to a wide reflection on ethics and its forms. Bonhoeffer, careful reader of Nietzsche's work, presents a radical critique of ethics: the purpose of his reflection is to find a theory that can account for the complexity of real life. We will see how the search for such a normative theory led him to prefer to the *abstract space* of duty the *concrete place* of responsibility.

Carlo Morganti, *Agire etico e responsabilità davanti a Dio: lo Stato in Romano Guardini*

Romano Guardini è un teologo e filosofo tedesco. Per lui, la vita politica ha origine nella relazione dialogica tra individuo e comunità. Una comunità agisce nella storia attraverso il proprio Stato e, poiché ogni autorità deriva da Dio, lo Stato è il rappresentante di Dio nelle cose terrene. Individuo e Stato sono legati da vincoli reciproci di dovere e responsabilità: un popolo crea il proprio Stato e lo Stato garantisce dignità e libertà all'individuo, entrambi sono responsabili delle proprie azioni davanti a Dio. Rifiutando Dio, un popolo raggiunge una falsa libertà e lo Stato perde il proprio significato reale in favore di una dittatura totalitaria, così come durante l'epoca nazista. Dio è, infatti, la sola garanzia di libertà per un popolo e il più grande nemico di ogni totalitarismo pagano.

Romano Guardini is a German theologian and philosopher. According to his theory, political life originates in the dialogical relation between individual and community. A community acts in history through the State and, because every authority derives from God, the State is God's representative in worldly things. Individual and State are entwined by mutual bonds of duty and responsibility: people have to create its own State and the State has to guarantee dignity and freedom to the individual, both are responsible to God for their actions. By rejecting God, people reach a false freedom and the State loses its own real significance in favour of a totalitarian dictatorship, as during the Nazi era. God is, in fact, the only guarantee of freedom for the people and the greatest enemy of any pagan totalitarianism.

Matteo Bonomi, *L'etica del positivismo giuridico. Dovere e responsabilità nella dottrina pura del diritto di Hans Kelsen*

Il testo propone un'interpretazione del risvolto morale del positivismo giuridico di Hans Kelsen. Seguendo l'interpretazione del pensiero di Kelsen in chiave trascendentalista fornita da Vincenzo Vitiello, l'autore cerca di valorizzare il pensiero del noto filosofo del diritto in ambito morale. Ne risulta così un empirismo trascendentale applicato al mondo giuridico che viene infine interrogato dall'autore rispetto al ruolo che questo ha avuto nel costituzionalismo europeo e che può avere nel nuovo contesto di "pluralismo delle fonti del diritto" che sembra caratterizzare l'Europa odierna.

The article gives an interpretation of the ethical positions underling the legal positivism of Hans Kelsen. Following the transcendental reading of Kelsen's thought proposed by Vincenzo Vitiello, the author explores the ethical implications of his theory of law. The result of this investigation is a "transcendental empiricism" applied to legal domain. Lastly, the author tries to examine the role of

Kelsen's doctrine in the traditional European constitutionalism and in the new environment of legal pluralism that seems to characterize Europe today.

Andrea Racca, *Responsabilità e dignità umana: per un'etica giuridica?*

Responsabilità e *dignità umana*, un binomio che apre ad un'immensa riflessione filosofico giuridica, tuttavia per non ricadere in secche retoriche, si cercherà di affrontare questa relazione biunivoca attraverso i contributi di due tra i più grandi pensatori del Novecento, Paul Ricoeur e Ronald Dworkin, che sebbene da prospettive differenti, individuano una fondamentale importanza, non solo etica ma anche regolativo-sociale, alla connessione dei due termini.

Responsibility and Human dignity, two words that make an immense philosophical and legal reflection, however in more times these theme are treated in rhetorical way, but to avoid this problem, I will try to deal this relationship with the contributions of two of greatest thinkers of the twentieth century, Ronald Dworkin and Paul Ricoeur, who although from different perspectives, they identify a particular importance, not only ethical but also social-regulative, to the connection of the two terms.

Indice

QUESTIONI

A. Pinzani, *Etica e politica: una relazione tesa*
A. Loretoni, *Individualismo, autonomia e conformismo nello spazio pubblico. Teoria politica e studi di genere*
E. Viganò, *La prudenza come superamento dell'individualismo e dell'egoismo nel soggetto di Adam Smith*
E. Acuti, *Dono e associazionismo da Tocqueville alle società contemporanee*
C. Cossutta, *Farsi carico. Il tema della responsabilità in Manuel Cruz*
A. Lucaioli, *Doveri di giustizia e doveri di aiuto materiale: una distinzione ancora sostenibile?*

RICERCHE

E. Nidasio, *La ripresa della filosofia pratica antica nel pensiero di Hans-Georg Gadamer*
F. Mancini, *Spazio del dovere e luogo della responsabilità in Dietrich Bonhoeffer*
C. Morganti, *Agire etico e responsabilità davanti a Dio: lo Stato in Romano Guardini*
M. Bonomi, *L'etica del positivismo giuridico. Dovere e responsabilità nella dottrina pura del diritto di Hans Kelsen*
A. Racca, *Responsabilità e dignità umana: per un'etica giuridica? Un dialogo tra Ronald Dworkin e Paul Ricoeur*

Etica e politica: una relazione tesa

Alessandro Pinzani

Negli ultimi anni, in Italia e non solo, la questione della relazione tra etica e politica è stata riproposta in maniera sempre più aperta e rumorosa, non soltanto in reazione alla diffusione sempre maggiore di fenomeni di corruzione, di malgoverno e di autoreferenzialità della classe politica, ma anche come risposta ai problemi sollevati da fenomeni meno direttamente connessi all'azione immediata dei governanti, come ad esempio le crisi finanziarie ed economiche o i problemi ecologici e climatici. In questo articolo non mi occuperò di questioni legate a questi ultimi temi, ma mi concentrerò sulla questione che, per semplicità, chiamerò – con scarsa fantasia – dell'indignazione popolare legata alla mancanza di eticità della classe politica. Mi riferisco ovviamente a fenomeni come quello degli *indignados* spagnoli o della cosiddetta "antipolitica" in Italia ("antipolitica" che ha rivelato il suo carattere in realtà da sempre politico con la "discesa in campo" di Beppe Grillo)[1].

La mia intenzione, comunque, non è quella di operare un'analisi di tali movimenti, giacché non sono un sociologo o un politologo. Piuttosto, mi limiterò a cercare di fare un po' di chiarezza sui termini della questione, ossia sul senso dell'esigenza diffusa di una politica che sia più sensibile dal punto di vista etico. Comincerò con una breve incursione storica che ci porterà agli inizi del pensiero politico moderno, più in generale, della modernità. Poiché la scissione tra politica e morale è tradizionalmente attribuita a Machiavelli, vedremo che cosa intendeva davvero il fiorentino nell'introdurla (1). In seguito mi occuperò della questione dell'etica civile o pubblica intesa come etica del cittadino. Parleremo brevemente di repubblicanismo, di teorie della democrazia deliberativa, di tecnocrazia e vedremo che non è affatto facile definire in cosa consisterebbe tale etica (2). Finalmente, parleremo del tema che ha suscitato più direttamente l'indignazione popolare, ossia l'etica dei governanti o degli uomini politici in generale (3). Lascerò da parte la questione dell'etica delle istituzioni (per esempio di quella del mercato), per ovvie

[1] È interessante notare che, per quanto il fenomeno del rifiuto della politica in generale o della condanna morale della classe politica tout court sia antico (nel senso letterale di risalire all'antichità classica), il termine "antipolitica" sia stato usato per la prima volta (in tutt'altro significato dall'attuale) da alcuni oppositori ai regimi comunisti come Václav Havel e György Konrád (cfr. D. Michelsen, F. Walter, *Unpolitische Demokratie. Zur Krise der Respräsentation*, Suhrkamp, Berlin 2013, p. 64).

ragioni di spazio.

La tesi che cercherò di difendere è che ci sono buone ragioni per mantenere la distinzione machiavelliana tra sfera della politica e sfera della morale individuale, senza per questo dover rinunciare a una dimensione etica che, a ben vedere, è caratteristica di qualsiasi politica che non si presenti come mero esercizio della forza. Allo stesso tempo, però, l'etica politica in questione non può essere pensata senza un riferimento a determinate visioni della società, le quali, a loro volta, non sono per nulla ovvie e scontate.

Ritengo opportuna un'osservazione preliminare sull'uso dei termini "etica" e "morale", sul quale i filosofi tendono a dividersi. Come noto, dal punto di vista etimologico si tratta di due sinonimi che indicano genericamente tutto ciò che attiene alla sfera dei costumi (dal greco *ethos* e dal latino *mos*, pl. *mores*), ma col tempo si sono affermate due distinte maniere di intendere questi termini. La prima considera la morale come l'insieme di norme, principi e valori che guidano la vita di una comunità o di una società, riserbando il termine "etica" alla riflessione filosofica sulla morale (o sulle varie morali). L'altra, ispirandosi vagamente nella distinzione hegeliana tra *Moralität* e *Sittlichkeit*, ossia tra moralità ed eticità, considera questioni etiche quelle legate all'identificazione di valori e di un modello di vita buona in senso quasi aristotelico, e questioni morali quelle legate alla definizione di norme con valore universale[2]. Nel presente saggio, pur seguendo a volte in forma esplicita quest'ultima tradizione, adotterò in generale una posizione intermedia, riserbando il termine "morale" alla morale individuale tradizionale (ad es. alla morale cristiana dalla quale Machiavelli vorrebbe che il futuro principe fosse capace di prendere le distanze) e usando il termine "etica" per indicare un congiunto di norme e valori che si riferiscono non soltanto a una comunità o società specifiche, ma anche a una determinata posizione sociale (l'etica dei governanti, dell'uomo politico o del cittadino ad es.).

1. La lunga ombra di Machiavelli

La filosofia politica moderna sembra nascere nel segno della separazione tra morale e politica effettuata da Machiavelli nel *Principe*. In quest'opera (come anche, seppure in maniera più indiretta e obliqua, nei *Discorsi*) il segretario fiorentino tematizza una tensione apparentemente irrisolvibile tra i due ambiti e pone con estrema chiarezza un dilemma che riecheggerà nelle opere di tanti pensatori politici moderni e

[2] Un esempio di questo secondo uso dei due termini è offerto da Habermas, che opera una chiara distinzione tra discorsi morali e discorsi etici (cfr. J. Habermas, *Etica del discorso* (1983), tr. it. Di E. Agazzi, Laterza, Roma-Bari 1989 e J. Habermas, *Teoria della morale* (1991), tr. it. di V. E. Tota e P. Plantamura, Laterza, Roma-Bari 1994). La distinzione hegeliana tra moralità ed eticità si incontra, come noto, nella sua *Filosofia del diritto* (cfr. G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio. Con le aggiunte di Eduard Gans* (1820), tr. it. di G. Marini e B. Henry, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 2005).

contemporanei: è possibile fare politica senza sacrificare norme e valori morali considerati altrimenti validi?

Non pretendo di dare una risposta a tale questione – di certo non nel contesto di un semplice articolo. Piuttosto, spero di riuscire a offrire suggestioni e spunti di riflessione e, soprattutto, di riformulare la questione in termini più consoni ai nostri tempi e ai nostri problemi. Comincerò riassumendo brevemente i tratti essenziali dell'operazione machiavelliana, giacché in essa sono già ravvisabili gli aspetti centrali della questione che ci interessa e che permane a tutt'oggi irrisolta.

Innanzi tutto occorre sgombrare il campo da un equivoco ampiamente diffuso, e cioè, dall'idea che Machiavelli sarebbe un amoralista o difenderebbe comunque una visione amorale (quando non apertamente immorale) della politica. Machiavelli non è un autore machiavellico, non sostiene che "il fine giustifica i mezzi", come vuole una vulgata dura a morire, ma si limita a prendere le distanze da tutta una tradizione che, a partire dall'antichità e arrivando agli *specula principum* medievali e moderni, collocava al centro della riflessione sul buongoverno la figura del principe e delle sue qualità morali[3]. In generale, secondo gli autori che appartengono a questa tradizione, il buon principe è il sovrano moralmente retto, il principe cristiano che possiede virtù come generosità, liberalità, fortezza, prudenza, moderazione ecc. A questa pluralità di virtù morali, Machiavelli contrappone, come si sa, la virtù al singolare, che indica non tanto una singola qualità del carattere, ma un certo tipo umano, un carattere nella sua totalità – quello che Cicerone aveva identificato appunto nel *vir virtutis*[4], nell'uomo di virtù (sempre al singolare), capace di attingere il più alto onore e la massima fama per mezzo di qualità che niente hanno a che fare con le virtù cristiane. Si tratta di un individuo dotato di caratteristiche che la tradizione scolastica non considera necessariamente positive, anzi: desiderio di gloria presente e di fama futura, desiderio di potere, ambizione, sangue freddo. Ma il *vir virtutis* possiede anche la capacità di saper leggere le circostanze in cui si trova ad agire, di cogliere l'occasione propizia e di perseguire i suoi scopi con decisione e senza preoccuparsi troppo del giudizio morale altrui, visto che in fondo quello che conta è il successo, come Machiavelli non si stanca di ripetere, ed è in base ad esso che saremo giudicati – nel presente e nel futuro[5].

Questa centralità attribuita al giudizio dei posteri e al raggiungimento della fama sono tipiche di una concezione umanista svincolata dalle preoccupazioni

---

[3] Si pensi agli scritti sul tema di umanisti come Erasmo, Patrizi o Pontani, ma anche alla fortuna che il genere continuerà a conoscere ad es. in Spagna nel *Siglo de Oro* – con scritti come *Idea de un príncipe político Cristiano* (1640) di Diego de Saavedra Fajardo o *El político Don Fernando el Católico* (1640) di Baltasar Gracían – e persino nel secolo XX, con *El político* (1908) di Azorín.

[4] Cfr. M.T. Cicerone, *Tusculanae Disputationes* II, 18 (in M. T. Cicerone, *Tuscolanae*, tr. it. di L. Zuccoli Clerici, Rizzoli, Milano 1996).

[5] Vale la pena ricordare, comunque, che persino Kant si sbilancia con un'affermazione che echeggia Machiavelli quando, nel *Detto comune* (AA 08: 301), riconosce esplicitamente che ciò che distingue un eroe che libera il suo popolo dal giogo di un tiranno da un semplice traditore e cospiratore è il fatto che il primo ha successo nella sua rivolta, mentre il secondo fallisce ed è punito come un volgare criminale.

trascendenti della visione medievale del mondo e della vita – ma non è ciò che deve interessarci in questo contesto.[6] Piuttosto, occorre rilevare come, per Machiavelli, il potere politico resti legato alla persona di chi lo detiene. Siamo davanti a una concezione personalistica del potere politico, identificato dal nostro autore con la capacità di comandare su una popolazione riunita su un certo territorio e con la capacità di difendere i confini di quest'ultimo. Come le altre forme di potere analizzate da Machiavelli nei suoi scritti, comprese le commedie o i poemi[7], il potere politico è una relazione tra individui – in questo caso tra il governante o i governanti e i governati. Logico, dunque, che in quest'ottica l'unica maniera di pensare la relazione tra etica e politica sia quella di riflettere sul complesso rapporto conflittuale che intercorre tra morale individuale e potere politico personale. Quando Machiavelli afferma che l'azione politica non può essere giudicata sulla base di criteri morali, ma obbedisce a criteri suoi propri, si riferisce ai criteri morali propri di una morale individuale come quella principesca teorizzata dagli *specula principum*, non a una possibile etica delle istituzioni. Ciò non significa, però, che non esista per lui un'etica propriamente politica, particolarmente nel senso di quell'insieme di norme e valori propri di una comunità che definiscono un modello di vita ideale per i suoi membri (più che un insieme di astratti diritti e doveri reciproci). Possiamo dire che Machiavelli rifiuta l'idea che l'uomo politico debba obbedire, nel suo agire, a una morale universale, ma non per questo abbandona l'idea che esistano norme e valori etici cui il politico deve ispirarsi nella sua azione. Parafrasando la sentenza abitualmente ed erroneamente attribuitagli, non è qualsiasi fine che giustifica l'uso dei mezzi più contrari alla morale tradizionale, ma soltanto un certo tipo di fine: quello legato al raggiungimento di una fama imperitura e, nel caso di un governo repubblicano, della manutenzione della libertà cittadina, necessaria a tale scopo – che, però, resta il fine ultimo anche per un governo di questo tipo. Per questo, secondo il nostro autore, l'esempio di Roma deve essere preferito a quello di Sparta o Venezia: la repubblica romana ebbe vita molto più breve di quella lacedemone o di quella veneta, ma raggiunse una gloria imperitura; ora, visto che comunque tutto ciò che è umano è destinato a passare, inclusi i grandi imperi (da Babilonia alla Persia, da quello di Alessandro alla stessa Roma, da Bisanzio all'impero di Carlomagno)[8], non ha senso cercare di creare uno *Stato* immortale, piuttosto è preferibile cercare di attingere una *fama* immortale. Questa prospettiva di ricerca della gloria imperitura

[6] Mi permetto di rimandare ad A. Pinzani, *Doch ein Republikaner? Ein Blick in die anderen politischen Schriften Machiavellis*, in O. Höffe (hrsg.), *Niccolò Machiavelli: Der Fürst* (Klassiker Auslegen), Akademie Verlag, Berlin 2013, pp. 161-178 e alla bibliografia ivi indicata.

[7] Si pensi alla *Mandragola*, vera commedia sul potere nelle sue molteplici forme: potere della gioventù sulla vecchiaia, della ricchezza e della bellezza su chi ricco e bello non è, dell'abilità retorica sulla semplicità, dell'erudizione (vera o millantata) sull'ignoranza, dell'uomo di chiesa sul fedele.

[8] Machiavelli riprende l'idea classica (presente in Platone, Tucidide, ecc.) che tutto ciò che si trova nella sfera sublunare è destinato a trapassare, inclusi i grandi imperi o le repubbliche (cfr. Machiavelli, N., *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (1531), intr. di G. Sasso, note a cura di G. Inglese, Bur, Milano, 1984, libro III, capitolo I). Nel poemetto *L'asino* egli scrive: "e così nulla in terra / vien ne lo stato suo perseverando. Di quivi nasce la pace e la guerra" (*Asino* III, 92-94).

allontana Machiavelli da noi, che invece siamo abituati all'idea (tipica del costituzionalismo settecentesco e del nazionalismo ottocentesco) che gli Stati siano fondamentalmente immortali: nessuno riesce a immaginare un mondo senza gli Stati Uniti o la Germania o il Giappone ecc., a parte le rare eccezioni di stati minacciati dalla secessione – ma di certo anche i secessionisti immaginano che il loro nuovo Stato durerà per sempre. Per noi, figli di Hobbes e delle grandi guerre europee del diciassettesimo secolo o di Madison e del costituzionalismo americano, più che di Machiavelli e dell'umanismo civile, la stabilità dello Stato conta molto di più che l'immortalità della sua gloria.

Ma come dare sostegno alla nostra affermazione per cui in Machiavelli ci sarebbe un'etica politica che lo porta a giustificare la violazione di norme morali solo a condizione che ciò contribuisca alla gloria di una repubblica o di un principato? Nel presentare l'esempio di Agatocle, nel capitolo ottavo del *Principe*, il nostro autore riconosce che il tiranno siracusano possedette virtù, giacché fu capace di sfruttare le occasioni favorevoli per conquistare il potere e seppe usare la crudeltà in maniera tale da raggiungere i suoi fini. Allo stesso tempo, però, censura il suo operato e lo sconsiglia al futuro principe come modello da seguire. La colpa di Agatocle non consiste nella sua immoralità ovvero nella sua crudeltà e ferocia, ma nel fatto di servirsi di queste ultime solo per raggiungere il potere senza preoccuparsi di dare a Siracusa una costituzione che le permettesse di mantenersi indipendente anche dopo la sua morte, come invece – nella lettura di Machiavelli – stava tentando di fare Cesare Borgia prima che Fortuna ne ostacolasse gli ambiziosi piani. Dobbiamo ricordare che il *Principe* non si limita a ricordare gli *specula principum* nella sua forma esterna, ma rappresenta a sua volta un esempio di tale genere letterario, anche se propone un modello di governante completamente differente da quello di Tommaso o di Erasmo. Si tratta di un principe preoccupato di raggiungere potere e fama (e non di essere giusto e pio), ma anche di creare un'opera che gli sopravviva, di dar vita a uno Stato capace di affermare la propria libertà anche quando colui che lo ha reso forte e unito non ci sarà più. Machiavelli ci presenta un principe che obbedisce a un ethos specifico, l'ethos repubblicano classico di Cicerone e degli storici romani, ma anche degli umanisti fiorentini, da Bruni a Bracciolini[9]. Se è vero che l'azione politica non può essere giudicata sulla base di una morale individuale con valore universale, essa deve nondimeno obbedire a un'etica repubblicana incentrata su determinati valori e pratiche senza le quali non sarebbe possibile quel "vivere civile" che rappresenta l'oggetto del pensiero machiavelliano.

[9] Sull'umanesimo civile fiorentino vedasi C. Bec (a cura di), *L'umanesimo civile: Alberti, Salutati, Bruni, Bracciolini e altri trattatisti del '400*, Paravia, Torino 1976, così come i classici studi di Baron e Skinner: H. Baron, *La crisi del primo Rinascimento italiano: Umanesimo civile e libertà repubblicana in un'età di classicismo e di tirannide* (1955), tr. it. di R. Pecchioli, Sansoni, Firenze 1970 e Q. Skinner, *Le origini del pensiero politico moderno* (1978), a cura di M. Viroli, tr. it. di G. Ceccarelli, Il Mulino, Bologna 1989.

2. Un'etica pubblica?

Queste considerazioni su Machiavelli e sulla presunta amoralità della sua concezione politica ci possono aiutare a riformulare il problema della relazione tra etica e politica. Qualsiasi tentativo di pensare tale relazione deve partire da una serie di distinzioni fondamentali senza le quali il proprio oggetto gli resterebbe oscuro e vago. In primis deve definire chiaramente che tipo di ambito pratico pretende mettere in relazione con quello politico, quand'anche si tratti di una relazione negativa: quello di una morale universale o quello di un'etica particolare, propria di una determinata comunità politica? In altre parole: è possibile svincolare completamente una sfera dell'agire umano da qualsivoglia considerazione di carattere etico, astraendo completamente dal contesto culturale e sociale in cui tale agire ha luogo? Cosa distinguerebbe in tal caso l'agire politico da un mero esercizio di potere destituito di qualsiasi legittimazione e, pertanto, sempre minacciato dalla resistenza e dalla rivolta di coloro che di tale potere sono le vittime, più che i soggetti?

In secondo luogo, stiamo parlando di una morale individuale o di un'etica istituzionale? Nel primo caso, chi è il soggetto di questa morale? L'uomo politico, il cittadino, il funzionario pubblico? E non sarebbe quindi più opportuno parlare di etica politica e non di morale individuale?

Come si vede, la questione si sviluppa su una pluralità di piani di riflessione, di cui quello della "moralità" dell'uomo di governo è soltanto uno. Tentiamo allora di avere una visione più chiara della questione e dei vari piani in cui si pone.

Per quanto riguarda la dimensione di un'etica politica individuale (in opposizione a un'etica delle istituzioni politiche), la famiglia teorica che se ne occupa tradizionalmente è il repubblicanismo, di cui si è tornato a parlare molto negli ultimi decenni, anche in Italia. Se dovessimo indicare i punti principali attorno a cui si articola questa corrente di pensiero, potremmo indicarne cinque. Il primo è il primato assegnato alla cosa pubblica (*res publica*, appunto) e quindi allo Stato, inteso però come istituzione nelle mani dei cittadini – tutto l'opposto della statolatria che caratterizza ad es. visioni totalitarie dello Stato come quella fascista teorizzata da Giovanni Gentile[10]. Questo punto occuperà il centro della riflessione di varie teorie democratiche moderne[11]. Il secondo punto è il dominio delle leggi e non degli uomini: nella repubblica tutti sono uguali davanti alla legge e nessuno le è superiore, senza eccezioni. Questo sarà il punto di partenza delle teorie liberali classiche e della loro preoccupazione per la salvaguardia dei diritti individuali contro l'arbitrio statale

---

[10] Si veda: G. Gentile, *Fascismo (dottrina del)*, in AA. VV., *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1932, vol. XIV, pp. 835-840.

[11] Sulla democrazia come appropriazione dello Stato da parte dei cittadini insiste veementemente Bobbio in: N. Bobbio, *Tra due repubbliche. Alle origini della democrazia italiana*, Donzelli, Roma 1996, che oltre tutto rappresenta una testimonianza impressionante del vibrante impegno politico del giovane filosofo torinese.

ma anche contro i privilegi di altri individui[12]. In questo senso ogni liberalismo è egualitario, anche se si tratta di un'eguaglianza formale o legale, non sociale o economica. Il terzo punto è il concetto peculiare di libertà repubblicana, sulla quale insistono molto autori neo-repubblicani come Pettit, Skinner o Viroli[13]. I repubblicani intendono la libertà come indipendenza dall'arbitrio altrui, non come la semplice assenza di ostacoli che, secondo loro, caratterizzerebbe la libertà liberale (un punto, questo, alquanto discutibile, visto che anche i liberali sono preoccupati di salvaguardare l'individuo dall'arbitrio altrui). Più interessanti per noi sono gli ultimi due punti, ed è su di essi che ci soffermeremo. Il quarto punto è la centralità attribuita alla nozione di virtù civile o civica. L'idea di fondo è che le istituzioni repubblicane non possono mantenersi da sole, ma necessitano dell'appoggio attivo dei cittadini. Possiamo dire che le varie virtù che i cittadini dovrebbero sviluppare si riducono, in fondo, a una sola, e cioè, alla capacità di anteporre al proprio interesse privato quello comune. Il quinto punto riguarda l'atteggiamento di fondo che gli autori repubblicani assumono nei confronti del popolo. Alcuni di loro non si fidano delle masse, le credono incapaci di riconoscere il bene comune e schiave di passioni egoistiche, per cui ritengono che al massimo il loro compito debba ridursi ad eleggere dei rappresentanti capaci di tutelare l'interesse generale. In alcuni casi, si oppongono fermamente a qualsivoglia apertura democratica che metta il governo della cosa pubblica direttamente nelle mani dei cittadini. John Adams e James Madison rappresentano due casi esemplari di questa posizione[14]. Altri autori, al contrario, vedono nel popolo l'unica garanzia contro le tendenze oligarchiche di gruppi di potere particolari. Un ottimo esempio è lo stesso Machiavelli, per il quale la differenza fondamentale tra gli aristocratici (i Grandi) e il popolo consiste nel fatto che i primi desiderano dominare, mentre i secondi desiderano soltanto non essere dominati[15].

L'ideale repubblicano è sicuramente affascinante ed esercita un'attrattiva molto forte in epoche come la nostra, caratterizzate da una desolante mancanza di etica pubblica. Ma desta anche alcune remore e, su questo punto, nel *Dialogo intorno alla repubblica* tra Bobbio e Viroli[16], io sto con Bobbio, che – oltre a far notare che le differenze con il liberalismo non sono poi così accentuate come i neo-repubblicani le dipingono – esprime le sue perplessità sull'opportunità di mobilitare un concetto

---

[12] Il testo classico per la definizione del liberalismo politico moderno resta J. S. Mill, *Sulla libertà* (1859), tr. it. di O. Bellini, Armando, Milano 1996.

[13] Vedasi in particolare: M. Viroli *Repubblicanesimo*, Laterza, Roma-Bari 1999; P. Pettit, *Il repubblicanesimo. Una teoria della libertà e del governo* (1999), tr. it. di P. Costa, Feltrinelli, Milano 2000; e Q. Skinner, *La libertà prima del liberalismo* (1998), tr. it. di M. Geuna, Einaudi, Torino 2001.

[14] Sulla sfiducia dei *Founding Fathers* nei confronti del popolo si veda, tra gli altri, R. Dahl, *La democrazia e i suoi critici* (1989), tr. it. a cura dello Scriptorium, Editori Riuniti, Roma 1990 e M. Schudson, *Il buon cittadino. Una storia di vita civica americana* (1999), tr. it. di M. De Vitis, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2010.

[15] Si veda in particolare il nono capitolo del *Principe*. Sulla superiorità del governo popolare sulla monarchia o sulla tiranni il *locus* classico è il capitolo 58 del primo libro dei *Discorsi*.

[16] N. Bobbio, M. Viroli, *Dialogo intorno alla repubblica*, Laterza, Roma-Bari 2001.

come quello di bene comune o di interesse generale in una società pluralista e complessa come la nostra. Andrei ancora oltre e direi che si tratta di un concetto pericoloso, perché presuppone la possibilità di identificare di maniera univoca tale interesse e quindi di squalificare ogni altro interesse come contrario al bene comune. In tal modo non solo si giustificherebbe il fatto di trascurare o addirittura di combattere tali interessi "particolari", ma si aprirebbe la strada a vedere in chi difende tali interessi una specie di nemico del popolo o della nazione. Non si pensi che questa strategia di delegittimazione di interessi particolari e di discriminazione dei suoi portatori sia caratteristica soltanto dei regimi totalitari o autoritari. In realtà questa concezione si ritrova nel discorso tecnocratico che tanto spazio ha guadagnato negli ultimi anni in Italia e in Europa (ma le cui origini sono molto più antiche)[17] e nel discorso neoliberale, la cui egemonia data dagli anni Ottanta e non sembra essere messa in discussione neanche dalla crisi attuale[18]. Entrambi questi discorsi identificano nello sviluppo economica inteso meramente come crescita del PIL l'interesse generale del paese, anche se divergono sulle strategie da mettere in atto per raggiungere tal fine: mentre i tecnocrati si affidano a un sapere che si suppone scientifico e oggettivo e confidano nello Stato come organo di governo dell'economia, i neoliberali affermano che sia il mercato, lasciato a se stesso, a provocare la crescita in questione e dicono di voler ridurre al minimo l'intervento statale (in realtà confidano in un'azione massiccia dello Stato per imporre la logica di mercato anche in ambiti che finora le si sottraggono e per ovviare alle inevitabili distorsioni provocate da un mercato senza regole, come nel caso del cosiddetto *bail out* delle banche americane ed europee nel 2008)[19]. Chi si oppone alle strategie indicate viene accusato solitamente di essere una persona retrograda, ignorante dei meccanismi "immutabili" che regolano l'economia e accecata dall'ideologia. In altre parole, qualsiasi interesse che non sia legato alla dimensione più strettamente economica (a sua volta intesa esclusivamente in termini di crescita del PIL) è delegittimato e le persone che difendono tali interessi sono tacciate d'ignoranza nella migliore delle ipotesi e, nella peggiore, di essere dei fanatici estremisti, quindi dei nemici della democrazia e dello Stato. Non credo ci sia bisogno di fare esempi concreti, ciascuno può trovarne a iosa nel dibattito politico italiano degli ultimi anni. Non è mia intenzione discutere in questa sede la validità dell'idea per cui la crescita

---

[17] Il discorso tecnocratico nasce praticamente con la *Repubblica* platonica, ma sulle sue radici contemporanee si veda P. Bourdieu, L. Boltanski, *La production de l'idéologie dominante*, in «Actes de la Recherche en Sciences Sociales», II, n. 2-3, pp. 4-73.

[18] Sul discorso neoliberale e sul suo processo di affermazione egemonica si vedano, tra gli altri, S. Mudge, *What is Neoliberalism?*, in «Socio-Economic Review», n. 6, 2008, pp. 703–731 e J. Peck, *Remaking Laissez-Faire*, in «Progress in Human Geography», XXXII, n. 1, 2008, pp. 3-43; sul fatto che la "vulgata" neoliberale abbia superato indenne la crisi di 2008 si veda: C. Crouch, *Il potere dei giganti. Perché la crisi non ha sconfitto il neoliberalismo* (2011), tr. it. di M. Cupellaro, Laterza, Roma-Bari 2014.

[19] Una critica della visione economica che riduce lo sviluppo alla crescita del PIL si incontra nelle opere di Joseph Stiglitz (si veda in particolare: J. Stiglitz, *Bancarotta. L'economia globale in caduta libera* (2010), tr. it. di D. Cavallini, Einaudi, Torino 2013).

economica intesa come crescita del PIL rappresenti davvero l'interesse generale (o comunque ne costituisca un ingrediente centrale). Quello che mi interessa è che questo punto di vista viene presentato dai suoi difensori non, appunto, come un punto di vista tra gli altri, ma come espressione di una verità scientifica o comunque indiscutibile. Questa strategia è tipica di una posizione ideologica, non nel senso di una posizione che cerchi intenzionalmente di nascondere interessi particolari spacciandoli per interessi generali, ma in quello più generico di una posizione incapace di relativizzare se stessa e di attribuire legittimità politica a posizioni alternative, pur giudicandole non valide[20]. Il rischio che si corre appellandosi alla nozione di bene comune o di interesse generale è appunto quello di cadere in questa trappola ideologica, di delegittimare qualsiasi posizione diversa dalla propria e qualsiasi visione differente di bene comune e, in casi estremi ma niente affatto sporadici, di demonizzare coloro che difendono tali posizioni e visioni, accusandoli di estremismo, di scarso patriottismo, di egoismo, di essere accecati *loro* dall'ideologia ecc.

L'alternativa a questa visione ideologica e dogmatica sarebbe quella di giungere ad identificare il bene comune attraverso un processo argomentativo aperto a tutti. Le teorie procedurali della democrazia o le teorie della democrazia deliberativa (da Rawls e Cohen a Habermas, Benhabib, Bohmann e Gutmann)[21] vanno in questa direzione, ma spesso cadono anch'esse nell'equivoco di pensare che sia possibile definire l'interesse generale in maniera univoca o che sia possibile conciliare tra loro interessi contrapposti, magari in nome di un presunto interesse ponderato o di una revisione del proprio interesse di partenza in un processo che sia allo stesso tempo di argomentazione e di insegnamento reciproco.[22] A questa visione si contrappongono quelle teorie che identificano l'essenza della politica proprio nell'opposizione di interessi e punti di vista diversi e spesso inconciliabili. Secondo questa famiglia di teorie (che va dalla teoria della democrazia radicale di Mouffe e Laclau alle teorie di Negri e Hardt, di Ranciére o di Badiou)[23] la politica è essenzialmente conflitto e la negazione di tale carattere conflittuale sarebbe solo

---

[20] Sul neoliberalismo come mitologia, oltre al testo succitato di Stiglitz, si veda: A. Shaikh, *The Economic Mythology of Neoliberalism*, in: A. Saad-Filho, D. Johnston (eds.), *Neoliberalism. A Critical Reader*, Pluto Press, London 2005, pp. 41-49

[21] Si veda in particolare J. Bohman, W. Rehg (eds.), *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, MIT Press, Cambridge (MA) 1997, che raccoglie saggi di questi autori.

[22] Questa è, come noto, la posizione difesa in J. Habermas, *Fatti e norme. Contributi ad una teoria discorsiva del diritto e della democrazia* (1992), a cura e tr. it. di L. Ceppa, Guerini, Milano 1997.

[23] Cfr. E. Laclau, C. Mouffe, *Egemonia e strategia socialista. Verso una politica democratica radicale* (1985), a cura di F. M. Cacciatore e M. Filippini, Il Melangolo, Genova 2011; C. Mouffe, *Sul politico. Democrazia e rappresentazione dei conflitti* (2005), a cura di S. D'Alessandro, Bruno Mondadori, Milano 2007; M. Hardt, A. Negri, *Impero*, Rizzoli, Milano 2003; M. Hardt, A. Negri, *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, Rizzoli, Milano 2004; J. Rancière, *Il disaccordo* (1995), tr. it. di B. Magni, Melteni, Roma 2007; J. Rancière, *Ai bordi del politico* (1990), tr. it. di A. Inzerillo, Cronopio, Napoli 2011; J. Rancière, *L'odio per la democrazia* (2005), tr. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2007; A. Badiou, *Metapolitica* (1998), tr. it. di M. Bruzzese, Cronopio, Napoli 2001.

un'operazione ideologica volta a mantenere lo status quo e le relazioni di potere esistenti. In altre parole, da questo punto di vista non è possibile, né *desiderabile* identificare un bene comune o un interesse generale, che non sia eventualmente il mantenimento del conflitto politico in termini pacifici, per evitare che sfoci in lotta violenta o addirittura in guerra civile. Come si vede, si tratta di una posizione decisamente minimalista riguardo alla relazione tra etica e politica, se paragonata al repubblicanismo o alle teoria deliberative e procedurali della democrazia. In un certo senso, però, essa riprende la preoccupazione machiavelliana riguardo al rischio di una sottomissione della politica alla morale che snaturerebbe completamente la prima. In termini habermasiani, il discorso politico non può essere trasformato in discorso morale, anche se in esso possono essere utilizzati argomenti universali come in quest'ultimo.

Nell'ottica di Machiavelli o delle teorie che partono dal carattere conflittuale della politica, non esiste altro bene comune per una comunità politicamente organizzata che il mantenimento della sua indipendenza politica e la salvaguardia di interessi diffusi tra i suoi cittadini che, però, non potranno mai essere interessi universali o anche solo comuni a tutti i membri della *civitas*. Per fare un esempio, una crescita economica intesa solo in termini di PIL può risultare in un grave danno per un numero non indifferente di persone, può significare la violazione di principi basilari di giustizia e di equità, può risultare in un aumento vertiginoso delle differenze sociali ed economiche[24], con tutti i problemi non soltanto economici o sociologici, ma persino psicologici e medici che questo comporta, come dimostrato da recenti studi[25].

Ma non sono solo le nozioni di bene comune o interesse generale a risultare problematiche, lo è anche quella di virtù civica. Non vi è niente di strano nel tematizzare virtù connesse al ruolo sociale che un individuo riveste in vari contesti pubblici di azione – ad esempio le virtù di un medico o di un insegnante o di un giudice. In realtà si tratta di caratteristiche inestricabilmente legate allo svolgimento di quel ruolo e un medico che non le possedesse, ad esempio, sarebbe considerato

---

[24] Si veda ad es. T. Piketty, *Il capitale nel XXI secolo* (2013), tr. it. di S. Arecco, Bompiani, Milano 2014.

[25] Cfr. R. Wilkinson, K. Pickett, *La misura dell'anima. Perché le diseguaglianze rendono le società più infelici* (2009), tr. it. di A. Oliveri, Feltrinelli, Milano 2012. Senza contare che il concetto di bene comune o generale rimette a una concezione estremamente ambigua come quella di popolo. In genere, parlando di interesse generale ci si riferisce a un interesse che è condiviso da tutti i cittadini, quindi dal popolo tutto. Ma cos'è il popolo? Possiamo pensarlo in maniera sincronica, come l'insieme delle persone che in un determinato momento vivono in un paese o in maniera diacronica come l'insieme delle generazioni che si sono succedute e si succederanno in quel paese. Vi sono scelte politiche ed economiche che possono venire incontro ad interessi condivisi dai cittadini nel momento presente, ma che risulteranno in oneri pesanti per le generazioni future. Quando parlano di interesse generale o di bene comune a un popolo, a quale di queste due concezioni di questo termine si riferiscono le teorie summenzionate? Su questo tema mi permetto di rimandare a A. Pinzani, C. F. Consani, *Jefferson vs. Madison Revised*, in «Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics», vol. XXI, 2013, pp. 111-132.

un cattivo medico. Ma nel caso dei cittadini? Essere un cittadino non è esattamente un ruolo sociale specifico, giacché tutti siamo cittadini, volenti o nolenti. A questo status sono connessi diritti e doveri, ma non è del tutto chiaro come ad esso siano connesse anche virtù morali o etiche che vadano oltre ciò che si esige giuridicamente da ogni cittadino, ossia: il rispetto delle leggi e delle regole del gioco democratico. È pur vero che il cittadino che non rispettasse le leggi sarebbe un *cattivo* cittadino, ma vi è differenza tra essere semplicemente un buon cittadino, che rispetta leggi e regole, e un cittadino *virtuoso*. L'idea di virtù rimette sempre a un qualcosa di supererogatorio, a qualcosa che va oltre ciò che è meramente richiesto da un punto di vista di rispetto delle leggi. In cosa consiste questo qualcosa?

La tradizionale risposta repubblicana a questa domanda non convince: Una volta stabilito che è estremamente problematico parlare di bene comune o di interesse generale, la definizione classica del cittadino virtuoso come di un individuo capace di sacrificarsi per tal bene o tale interesse sembra svuotarsi di contenuto.

Cerchiamo allora di fare un po' di chiarezza. Innanzi tutto è necessario distinguere la virtuosità civica da quella morale. Nello scritto sulla *Pace perpetua*, Kant afferma che non occorre essere moralmente buoni per essere buoni cittadini (AA 08: 366); ma allora, cosa occorre per essere buoni cittadini, oltre al rispetto delle leggi? Lo stesso Kant ci viene in aiuto con la sua distinzione tra legalità e moralità (*Dottrina del diritto*, AA 06: 214). La prima riguarda la mera osservanza delle leggi (morali o giuridiche) indipendentemente dal movente, che può essere anche il timore delle possibili conseguenze di una loro non osservanza, la seconda indica un atteggiamento di rispetto delle leggi e un'obbedienza basata non sul timore di una sanzione, ma appunto sul rispetto che si nutre per esse. Applicato all'ambito delle leggi giuridiche, ciò significherebbe obbedire a una legge non per timore della sanzione connessa alla sua violazione, ma per il semplice fatto di essere una legge legittima e per sentirsi obbligati, in quanto cittadini, a rispettare leggi legittime. Un cittadino virtuoso sarebbe quindi un cittadino che agisce per moralità giuridica e non per mera legalità giuridica[26]. Non si limiterebbe a rispettare le leggi, ma avrebbe nei loro confronti un rispetto convinto, per così dire.

Apparentemente avremmo trovato finalmente una definizione di virtuosità civica come moralità giuridica o rispetto convinto delle leggi o amore per la legalità, per servirsi di un termine molto usato in Italia negli ultimi decenni. Esistono però degli aspetti problematici legati a quest'ultimo atteggiamento. Innanzi tutto, come distinguerlo dalla Statolatria o da un patriottismo ottuso che spinge ad amare tutto quello che il proprio Stato decide e fa? Il concetto di legge legittima rimette a un certo atteggiamento critico da parte del cittadino, capace di distinguerla da una legge illegittima. Ma cosa significa legge legittima? Il termine può riferirsi a una mera legittimità formale: la legge è stata emessa nel rispetto delle procedure previste da un'istanza formalmente legittimata a ciò, ad es. un parlamento. In altre parole,

[26] Sulla distinzione tra moralità etica, moralità giuridica, legalità etica e legalità giuridica cfr. O. Höffe, "*Königliche Volker". Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2001, pp. 112 ss.

legittimità coinciderebbe qui con legalità (intesa ora non in senso kantiano, ma in quello giuspositivista di rispetto delle regole di produzione delle norme giuridiche). Ma una legge formalmente legittima può avere un contenuto estremamente dubbio o addirittura palesemente immorale per chi è chiamato ad obbedirle.Il dibattito del Dopoguerra sulla legittimità o meno dell'ordinamento giuridico nazista ha mostrato come non sia semplice neanche per i giuristi distinguere i due aspetti della legittimità formale e di quella morale (anche solo nel senso specifico di quella moralità giuridica che sta alla base di principi come quello del giusto processo, della non retroattività delle leggi, dell'eguaglianza dei cittadini ecc.). Le cose divengono ancora più complicate quando si pretende di stabilire la legittimità di una legge in base a criteri morali più generali, come ad es. nel caso dell'aborto, considerato immorale da alcuni, che, pertanto, considerano illegittima la legge che lo permette anche se si tratta di una legge formalmente ineccepibile. Dal loro punto di vista, il rispetto convinto di tale legge non avrebbe niente di virtuoso, anzi: il cittadino virtuoso dovrebbe praticare la disobbedienza civile o l'obiezione di coscienza. D'altro canto, sarebbe facile replicare che in tal modo egli sarebbe forse un individuo *moralmente* virtuoso, ma un cattivo *cittadino*, che antepone la sua visione personale di ciò che è giusto alle decisioni democratiche della maggioranza dei suoi concittadini. Ancora una volta, ci troveremmo di fronte alla dicotomia tra politica e morale individuale. La moralità politica obbedirebbe a criteri non solo diversi da quella morale, ma in certi casi addirittura opposti a quest'ultima.

Un tentativo di sottrarsi a questo dilemma è stato fatto da Rawls, che, in *Liberalismo Politico*[27], ha voluto lasciar fuori dal dibattito pubblico tutti quegli aspetti delle dottrine morali "robuste" i cui contenuti non possano essere tradotti in argomenti comprensibili anche a chi non le condivide. Per fare un esempio, opporsi al matrimonio gay perché l'omosessualità è condannata nella Bibbia non è un argomento vero e proprio, perché non ammette discussione e smentita; è semplicemente l'espressione di una convinzione privata non traducibile pubblicamente, differentemente da argomenti che si richiamano alla funzione storica del matrimonio, alla definizione di famiglia ecc., che invece, pur essendo estremamente problematici, possono essere discussi e accettati o rifiutati perché considerati più o meno validi indipendentemente dal fatto di credere o no nella presunta rivelazione divina contenuta nella Bibbia. In un certo senso, Rawls riprende la distinzione netta tra sfera della politica e sfera della moralità individuale e la applica alle nostre società pluraliste e democratiche: chi vuole che i suoi personali criteri morali siano presi come base per la creazione di leggi e regole giuridiche può cercare di convincere i suoi concittadini usando argomenti morali in un contesto pubblico di discussione e di decisione politiche, ma deve essere pronto ad essere messo in minoranza e deve accettare gli esiti del dibattito anche se sono contrari a quelli da lui auspicati. Da questo punto di vista, possiamo dire che il cittadino virtuoso è colui che è disposto a relativizzare il proprio punto di vista morale, a

[27] J. Rawls, *Liberalismo politico* (1993), tr. it. di G. Rigamonti, Edizioni di Comunità, Milano 1994.

metterlo in discussione e ad accettare che altri individui preferiscano orientarsi su altri punti di vista da lui considerati errati o addirittura immorali. Di nuovo, si richiede al cittadino di distinguere con chiarezza tra la sfera politica e quella morale, esigendo da lui che sappia accettare nella prima ciò che nella seconda gli sembra errato. Una società pluralista i cui membri non siano disposti a questo sforzo ermeneutico e pratico si espone al rischio di conflitti sociali che possono assumere tratti anche violenti, come dimostrano ad esempio gli omicidi di medici abortisti da parte di attivisti antiabortisti negli Stati Uniti[28]. In questo senso, una politica svincolata dalla morale può rappresentare, in condizioni di pluralismo, una garanzia di convivenza pacifica.

Finalmente, è possibile definire la virtù civica in termini di partecipazione attiva del cittadino ai processi deliberativi informali che hanno luogo nella sfera pubblica e ai processi decisori formali sotto forma di elezioni, referendum ecc. In altre parole, un cittadino virtuoso sarebbe un cittadino *impegnato*. A questo proposito, però, vorrei riprendere un'osservazione di Colin Crouch che distingue due forme in cui un cittadino può essere attivo[29]. La prima consiste in organizzarsi per promuovere l'adozione di determinate politiche e per influenzare le decisioni degli organi legislativi – ad es. con manifestazioni, raccolta di firme, iniziative di legge popolare ecc. La seconda consiste in vigilare sull'operato dei politici e dei funzionari pubblici[30]. Ambedue queste forme sono importanti, ma non possono andare disgiunte. Se prevale la prima, si può arrivare a un cinismo politico per cui quello che importa è il trionfo della "causa", quali che siano i mezzi usati per ottenerlo o quale che sia il comportamento dei politici che promuovono le politiche che consideriamo giuste. In Brasile si sente spesso dire, a parziale giustificazione di un politico corrotto, che "ruba, ma fa" (ossia, intasca una tangente, ma almeno realizza l'opera pubblica in questione). Se però prevale soltanto la capacità di indignarsi per le ruberie dei politici, il rischio è che prevalga una visione in cui l'unico ruolo dei cittadini consisterebbe appunto nell'indignarsi, nel protestare e, al massimo, nello scegliere politici meno corrotti o, possibilmente, onesti, senza però impegnarsi in prima persona.

Il primo atteggiamento accompagna molte forme di populismo: si sa benissimo che il politico che si appoggia è corrotto o persegue interessi personali, ma si ha la convinzione che comunque sia meglio degli altri o perché difende le

---

[28] Si può dire che ciò vale anche per l'uccisione di artisti e giornalisti "blasfemi" da parte di fondamentalisti islamici (si vedano il caso di Theo van Gogh in Olanda e la strage di *Charlie Hebdo* a Parigi), visto che gli assassini, in questo caso, non accettano come legittima la libertà di espressione garantita per legge.

[29] C. Crouch, *Postdemocrazia* (2003), tr. it. di C. Paternò, Laterza, Roma-Bari 2005.

[30] Questa attività di controllo da parte dei cittadini è un elemento essenziale della democrazia, come sottolineato da Pierre Rosanvallon (P. Rosanvallon, *Controdemocrazia. La politica nell'era della sfiducia* (2006), tr. it. di A. Bresolin, Castelvecchi, Roma 2012). Cfr. A. Pinzani, *Zwischen Wut und Resignation. Politische Apathie, negativer Aktivismus und technokratischer Diskurs*, in A. Brodocz, D. Hermann, R. Schmidt, D. Schulz, J. Schulze Wessel (hrsg.), *Die Verfassung des Politischen. Festschrift für Hans Vorländer*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2014, pp. 133-156.

nostre stesse idee (meglio sarebbe dire: la nostra stessa ideologia), o perché si pensa che la sua politica ci avvantaggerà. Il confine tra voto ideologico e voto di scambio diviene qui estremamente labile[31]. A sua volta, la semplice indignazione rappresenta una forma di dichiarare la propria impotenza o mancanza di volontà a impegnarsi in prima persona. Si preferisce incolpare i politici corrotti o incapaci, ma non si fa niente per sostituirsi a essi o per cambiare veramente le cose[32]. Un governo corrotto o incapace, a sua volta, non ha nessun problema con gli indignati, fintantoché questi si limitano a protestare senza tentare concretamente di rovesciarlo o di modificare le relazioni di potere esistente.

3. La moglie di Cesare

E così siamo arrivati alla questione dell'etica dei politici o dei governanti. Come abbiamo visto parlando degli *specula principum*, è una questione antica (tanto antica che possiamo incontrarla negli scritti di autori latini e che riecheggia in espressioni divenute proverbiali, come quella per cui la moglie di Cesare deve essere al di sopra di ogni sospetto), che però nei nostri tempi ha assunto una veste differente rispetto all'età medievale o alla prima modernità. La modernità matura e l'età contemporanea vedono infatti il sorgere di una classe di professionisti della politica. Non mi riferisco soltanto ai burocrati, che in fondo non rappresentano una peculiarità dello Stato moderno, anche se in quest'ultimo la burocrazia ha assunto dimensioni inusitate, in conseguenza dei sempre più numerosi compiti che tale Stato è chiamato ad assolvere. Hegel parlava a questo proposito di un'etica dei funzionari pubblici, il cui interesse individuale coinciderebbe con quello dello Stato e che, pertanto, formano la classe più universale tra quelle esistenti nella società civile hegeliana[33].

---

[31] Un esempio può essere la modifica del reato di bancarotta effettuata dal governo Berlusconi qualche anno fa, che – pur essendo chiaramente una delle tanti leggi *ad personam* – ha avuto effetti positivi per molti imprenditori (meno per i loro dipendenti o creditori). Spesso tale atteggiamento si accompagna al sospetto verso chi denuncia la corruzione, i conflitti di interessi, la distorsione delle regole democratiche, l'assoggettamento del potere politico a interessi particolari ecc. Il voto di scambio finisce con l'essere il risultato inevitabile di tale atteggiamento, anche se in maniera indiretta e spesso non intenzionale: un governo scarsamente rispettoso delle regole garantisce una certa impunità ai cittadini, un governo corrotto è un incentivo alla corruzione per i cittadini, un governo che esprime posizioni razziste o emette leggi discriminatorie contro gli stranieri rappresenta uno sdoganamento di posizioni razziste e xenofobe nella sfera pubblica ecc. – tutti fenomeni tristemente noti dalla recente storia italiana.

[32] In questo senso movimenti politici come il Movimento 5 Stelle in Italia o *Podemos* in Spagna rappresentano il tentativo (più o meno felice) di sostituire una classe politica considerata incompetente o corrotta (o entrambe le cose) e di ricollocare alla guida della cosa pubblica dei comuni cittadini. Le difficoltà incontrate dai rappresentanti del M5S una volta eletti in parlamento o chiamati a governare determinate realtà locali (Parma, Livorno) dimostrano come la cosa non sia affatto semplice in una società complessa come la nostra, che non è neanche lontanamente paragonabile all'Atene del V secolo a. C.

[33] G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., § 205.

Ma non è di questa etica, né dei burocrati che parleremo. Partiamo piuttosto dalle considerazioni avanzate da Weber nella conferenza *Politica come professione*, tenuta nel 1919[34].

Secondo Weber, lo Stato moderno abbisogna di una classe di persone che si dedichi completamente alla politica, alla gestione della cosa pubblica. Possono essere persone che vivono *per* la politica o che vivono *della* politica. In quest'ultimo caso, esse vedono nella politica una fonte permanente di reddito. Possiamo considerare ciò errato e proibire ai politici di vivere della politica, obbligandoli a vivere soltanto *per* la politica. Però per vivere soltanto per la politica una persona deve essere economicamente indipendente dai vantaggi che l'attività politica può trarre con sé. In altre parole, deve disporre di una fortuna personale. Ciò significherebbe che soltanto i ricchi o i benestanti potrebbero governare lo Stato. Secondo Weber, ciò condurrebbe a una plutocrazia, a un governo dei ricchi, e persino in questo caso non avremmo la certezza che essi non si servano della politica per aumentare la loro ricchezza, finendo con il vivere anch'essi *della* e non *per la* politica. Quindi dobbiamo rassegnarci ad avere dei politici che vivono della politica.

Gaetano Mosca, il grande teorico delle *élites*, è ancora più realista (o forse più cinico) di Weber. Per lui ogni società passata e presente si è sempre divisa in governanti e governati[35]. La classe dei governanti, per quanto meno numerosa, svolge tutte le funzioni politiche, monopolizza il potere e sfrutta i vantaggi che si accompagnano a quest'ultimo. Insomma, i governanti amano il potere per i vantaggi che esso comporta, non perché così possono organizzare lo Stato nella forma che considerano migliore. Contrariamente alla maggioranza, che è formata dai governati ed è disorganizzata e mossa da passioni e interessi diversi o addirittura in conflitto tra loro, la minoranza dei governanti è ben organizzata e obbedisce a un unico impulso, ossia, quello di mantenere il potere e di trasmetterlo ai figli, anche in democrazia. Secondo Mosca, che qui echeggia un po' Machiavelli, tutta la storia dell'umanità civilizzata si riassume nella lotta tra la tendenza delle forze dominanti a monopolizzare in forma stabile il potere politico e a trasmetterlo ai figli di forma ereditaria e la tendenza non meno forte a sostituire e modificare tali forze, con l'affermazione di nuove. Oggi in Italia si direbbe: la lotta tra la tendenza a perpetuarsi da parte della "casta" e la tendenza a "rottamare" le vecchie forze.

Com'è che queste vecchie forze tentano di mantenere il potere in una democrazia? Servendosi delle tecniche del consenso, secondo Mosca. Ogni classe governante tende a giustificare il proprio potere appellandosi a un principio morale di ordine generale condiviso dalla comunità. Mosca usa il termine "formula politica" per indicare l'insieme delle convinzioni o delle credenze collettivamente accettate che servono a legittimare la classe politica e il suo potere. Può trattarsi della credenza in forze soprannaturali (come quando si credeva nell'origine divina del potere monarchico o della struttura sociale), dell'appello a concetti astratti come

[34] M. Weber, *La scienza come professione – La politica come professione* (1919), tr. it. di P. Rossi, F. Tuccari e H. Grünhoff Einaudi, Torino, 2004.
[35] G. Mosca, *Elementi di scienza politica*, Laterza, Bari 1939.

"volontà popolare", o di convinzioni apparentemente più razionali (come quella per cui soltanto dei tecnici possono garantire quella crescita economica che costituisce il vero interesse generale da perseguire a qualsiasi costo, per tornare a un esempio già introdotto in precedenza). In quest'ottica realista o cinica, che dir si voglia, non sembra restare molto spazio per un'etica dei governanti o dei politici, più in generale: per un'etica pubblica, ma a una più attenta analisi questa impressione si rivela ingannevole.

La distinzione machiavelliana tra politica e morale individuale sembra avere ancora più senso in una società pluralista come la nostra, in cui non esiste un unico codice morale condiviso da tutti i suoi membri; inoltre, essa non significa rinuncia a una dimensione di etica politica che, però, deve essere ridefinita alla luce della crisi attuale di formule politiche come quella del bene comune, dell'interesse generale o della sovranità popolare. La realtà sociale, marcata da interessi opposti e conflittuali, da tendenze al mantenimento dello status quo e da opposte spinte a rovesciare le relazioni di potere esistenti, non permette che tali formule incontrino una realizzazione concreta, anche se esse permangono alla base del discorso legittimatorio delle classi governanti e, in generale, dello stesso Stato. Occorre, pertanto, o ridefinire completamente i valori attorno ai quali costruire una nuova etica pubblica, o riaffermare le vecchie formule politiche ridando loro un significato che ormai hanno perduto. Personalmente ritengo impraticabile quest'ultimo cammino – e lo ritengo pure pericoloso: come identificare un bene comune che sia sostantivo e non meramente formale (ossia limitato al rispetto delle regole del gioco democratico, ivi compresi i diritti individuali) senza schiacciare o delegittimare gli interessi individuali e le diverse visioni del bene o della vita buona che caratterizzano la società pluralista? Meglio, allora, prendere atto del carattere conflittuale della nostra società, riconoscere che in essa vi è lotta tra interessi contrapposti e tra differenti visioni delle ragioni della sua esistenza (ad esempio: tra considerare che la società esiste perché il benessere economico totale aumenti, o perché i bisogni individuali siano soddisfatti, o perché valori come l'uguaglianza o la libertà individuale siano realizzati al massimo grado). Allo stesso tempo, però, occorre garantire che tale conflitto non si trasformi in lotta violenta. Non mi riferisco soltanto alla violenza fisica della guerra civile o degli scontri di piazza, ma anche alla violenza più invisibile ma non meno terribile di chi si serve delle istituzioni per imporre i propri interessi. Pertanto, è necessario tematizzare la violenza implicita presente nel conflitto degli interessi contrapposti per poterla eliminare e raggiungere una posizione di compromesso, ove ciò sia possibile, o per far sì che lo Stato intervenga per impedire che certi interessi prevalgano su altri al punto di sopraffare questi ultimi e travolgere gli individui che li perseguono.

In un mondo come il nostro, in cui la società mostra, con più chiarezza che mai, di essere dominata da forze impersonali, non ha senso invocare un'etica politica individuale, scaricando sugli individui (governanti o governati) la responsabilità di

arginare tali forze o di limitarne i danni[36]. Piuttosto, è necessario comprendere tali forze e rendersi conto che non si tratta di forze naturali, contro le quali non possiamo nulla, ma di forze scatenate e sostenute dall'azione dell'uomo (sono impersonali, ma sono umane). Il mercato non è un fenomeno naturale ma esiste soltanto grazie a regole e istituzioni sociali, una crisi finanziaria non è inevitabile come un terremoto ma rappresenta la conseguenza di scelte economiche e politiche di un certo tipo, la povertà o la disoccupazione non sono un destino naturale ma forme di sofferenza socialmente evitabile[37]. Tutti questi fenomeni sono la conseguenza di azioni umane e devono essere di nuovo compresi come tali, affinché sia possibile agire su di essi per modificarli. Ogni società o comunità politica ha la responsabilità di decidere se e come operare tali modifiche. Non ha senso esigere dal singolo cittadino che sacrifichi il suo interesse a quello comune, se tale interesse comune non esiste o se, peggio ancora, è in realtà l'interesse di poche altre persone[38]. Queste sono le cose per cui dovremmo indignarci, e *non solo* le note spese dei politici nostrani. Per questo tipo di comportamento esistono la Corte dei Conti, i tribunali e, soprattutto, le elezioni. Ma il dibattito politico non può ridursi alla polemica sulla corruzione dei politici. Anzi, tale polemica finisce con il distogliere l'attenzione dai veri problemi della società, che riguardano la distribuzione del potere *economico*, non solo politico. Se vogliamo creare un'etica pubblica, dobbiamo innanzi tutto definire i valori che ne stanno alla base. Vogliamo che tra essi vi siano la solidarietà, una maggiore uguaglianza sociale, l'idea di dignità della persona, o vogliamo continuare a credere nella favola del merito e della responsabilità esclusivamente individuali? Vogliamo limitare la nostra etica pubblica alla sfera della partecipazione politica o estenderla a quella dei comportamenti economici? Vogliamo che il potere sia un fine in se stesso, come per Agatocle o per Mosca, o che serva al benessere reale di chi gli è sottoposto, come per Machiavelli? Se non abbiamo risposte a queste domande, non ha senso parlare di etica pubblica, e probabilmente correremmo il rischio di confondere quest'ultima con un moralismo che si preoccupa di più delle bugie di un politico e delle sue note spese gonfiate che non di un sistema economico che esclude sistematicamente porzioni sempre più ampie della popolazione dalla possibilità di una vita degna o di un'ideologia politica che tende a negare alle persone diritti fondamentali in nome di una crescita

---

[36] Cfr. A. Pinzani, *An den Wurzeln moderner Demokratie. Individuum und Staat in der Neuzeit: Ein Blick auf vier Grundmodelle*, Akademie Verlag, Berlin 2009, pp. 347 ss.

[37] Sul concetto di sofferenza socialmente evitabile si vedano i due testi di B. Moore jr., *Reflections on the Causes of Human Misery*, Penguin, London1972 e Id., *Injustice. The Social Bases of Obedience and Revolt*, MacMillan, London 1978.

[38] Solo per citare un dato che è bene non scordare: in Italia il 10% per cento della popolazione detiene oltre il 40% della ricchezza e riceve il 27% del reddito annuo (G. D'Alessio, *Ricchezza e disuguaglianza in Italia*, in «Questioni di Economia e Finanza», n. 115, 2012) o, per citare un dato ancora più eclatante, la famiglia fondatrice del gruppo americano Walmart detiene una ricchezza pari a quella del 40% più povero degli abitanti degli USA, ossia pari a quella di 120 milioni di persone (cfr. http://www.politifact.com/truth-o-meter/statements/2012/jul/31/bernie-s/sanders-says-walmart-heirs-own-more-wealth-bottom-/)

economica di cui profittano solo alcuni.

Individualismo, autonomia e conformismo nello spazio pubblico
Teoria politica e studi di genere[1]

Anna Loretoni

Una delle sfide più interessanti che è stata posta alla tradizione liberale concerne l'interpretazione di cosa sia l'individuo e di quanto siano rilevanti le relazioni intersoggettive e sociali, tanto nella costituzione dell'identità individuale quanto nel modo di abitare insieme lo spazio pubblico della politica. Tutto ciò ha portato a mettere in discussione il tradizionale approccio liberale e contrattualista, e il modo con cui in questo contesto è stata tematizzata la nozione di autonomia. La scarnificazione e l'astrazione con cui gli esseri umani sono stati rappresentati in quanto agenti del contratto accomuna sia le moderne teorie sull'origine dell'obbligo politico, da Hobbes a Locke, sia le versioni più recenti del neocontrattualismo, in primo luogo quella formulata da John Rawls. L'ipotesi avanzata in *A Theory of Justice* (1973) presuppone un individuo autonomo, libero e privo di legami quale attore politico alla base della stipula del contratto originario. Che questa concezione della persona abbia dirette e significative implicazioni e debba essere parte di una concezione della giustizia politica e sociale è stato sottolineato dallo stesso Rawls in tutta la sua produzione intellettuale – si pensi all'introduzione a *Political Liberalism* (1993)[2]. La caratterizzazione del soggetto che Rawls propone disegna l'attore della posizione originaria come un «uomo senza qualità», senza paure, né sentimenti o ragioni sostantive, un essere razionale senza assunti morali, a partire dall'altruismo[3]. Si tratta di un attore capace di giudicare e deliberare razionalmente sul perseguimento di interessi e fini specificamente soggettivi, muovendosi secondo una logica di tipo strumentale – scegliere il mezzo migliore per raggiungere il fine desiderato – e valutare prudenzialmente l'obiettivo che con maggiori probabilità è

[1] Questo saggio è una parziale rielaborazione del cap. 2, "Sfidando il liberalismo. Autonomia, dipendenza, disabilità", del mio libro: *Ampliare lo sguardo. Genere e teoria politica*, Donzelli, Roma 2014, pp. 39-74. Un'occasione di riflessione su questi temi mi è stata offerta proprio dalla Scuola di Alta formazione di Acqui Terme, nella sua edizione del 2013.
[2] J. Rawls, *Teoria della giustizia* (1973), tr. it. di U. Santini, Feltrinelli, Milano 1982; Id., *Liberalismo politico* (1993), tr. it. di G. Rigamonti, Edizioni di Comunità, Milano 1994.
[3] Rimando qui a E. Santoro, *Autonomia individuale, libertà e diritti*, ETS, Pisa 1999, pp. 375-452.

possibile perseguire. Nella sostanza, quindi, la versione rawlsiana dell'individuo rappresenta una chiara riproposizione della consolidata dottrina dell'*homo oeconomicus*; l'egoista razionale – o lo "sciocco razionale", come lo definiscono prima Hobbes e poi Sen[4] – il quale, operando le proprie scelte all'interno di un campo illimitato di preferenze, si serve della razionalità strumentale ed è al tempo stesso consapevole di dover trovare un punto di concordia con i propri simili, un piano di intese essenziali che abbia fondamento nei principi di giustizia elaborati a partire dal *velo di ignoranza*, cioè da una condizione in cui ciascuno ignora la propria posizione sociale, etnica, sessuale. Date queste premesse, la convivenza è possibile presupponendo la volontà di cooperare con altri soggetti in termini equi, sulla base del reciproco riconoscimento della pari dignità. Se partiamo dall'idea di società come equo sistema di cooperazione, assumiamo che le persone possiedano "tutte le capacità che permettono loro di essere membri cooperativi della società stessa" e di esserlo per l'intera vita[5].

Questa impostazione viene profondamente rivisitata dagli studi che intendono proporre una diversa mappa concettuale a partire dal genere, dapprima mostrandone i falsi presupposti, poi dando forma ad una visione più complessa e articolata dell'individualità, che liberandosi dalle maglie troppo strette di un approccio astratto e alfine fallace, intende tematizzare il modo con cui, concretamente e non idealmente, uomini e donne abitano il mondo. In alcuni casi tutto ciò avviene con il preciso intento di formulare una diversa teoria della giustizia, o, più in generale, una teoria politica, più inclusiva e ospitale verso la diversità, proprio in quanto fondata su una nozione di individuo per cui l'interazione sociale si mostra costitutiva del proprio essere. Partiamo dalla definizione di società avanzata dalla prospettiva liberale di Brian Barry. Secondo Barry, la società si compone di unità indipendenti e autonome che collaborano solo quando i termini della cooperazione sono tali da promuovere gli obiettivi di ciascuna delle parti[6]. Secondo il punto di vista di genere, individui così concepiti sarebbero destinati a una vita sociale, politica e familiare molto povera, dal momento che una considerevole parte delle relazioni tra esseri umani non potrebbe nemmeno essere discussa nei termini individualistici, egoistici e non relazionali di questa impostazione liberale. Per tali

---

[4] Cfr. A. Sen, *Rational Fools. A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory*, in «Philosophy & Public Affairs», VI, n. 4, 1977, pp. 317-344. Per una ricostruzione della pervasività, in diversi ambiti disciplinari, di questo modello di individuo, si veda S. Caruso, *Homo oeconomicus. Paradigma, critiche, revisioni*, Florence University Press, Firenze 2012.

[5] Ecco a tal proposito cosa scrive Rawls in *Teoria della giustizia*, cit.: «l'idea principale che quando un certo numero di persone si impegna in un'impresa cooperativa reciprocamente vantaggiosa nel rispetto delle regole, restringendo così la propria libertà nei modi che sono necessari per produrre un vantaggio generale, quelli che si sono sottomessi a queste restrizioni hanno il diritto di esigere un'identica acquiescenza da parte di quelli che hanno beneficiato della loro sottomissione» (p. 106). È da notare come, invece, in *Liberalismo politico*, cit., l'autore sostituirà la locuzione «un'impresa cooperativa reciprocamente vantaggiosa» con «società come equo sistema di cooperazione nel tempo» (pp. 32 ss.).

[6] B. Barry, *The Liberal Theory of Justice*, Clarendon Press, Oxford 1973.

ragioni, proprio la riflessione femminista ha ritenuto di estrema importanza insistere sull'opportunità di ridiscutere l'idea di individuo che entra nella vita pubblica, sia nell'intento di sottolineare che gli individui sono in costante, reciproca relazione – e non sono atomi monadisticamente strutturati – sia nel mostrare che proprio queste relazioni hanno un particolare valore che la teoria deve prendere in considerazione. Riproporre in questi termini una riflessione sul soggetto non è quindi una scelta "arcaica", una domanda filosofica ormai obsoleta, ma rappresenta al contrario il punto di partenza per una ricerca che si interroga sul fondamento e sul senso dell'ordine politico. I limiti della relazione contrattuale privilegiata dalla visione liberale diventano, pertanto, evidenti in base alla constatazione che le persone sono perlopiù legate le une alle altre da rapporti non contrattuali, ma di fiducia e di cooperazione; rapporti che è difficile sviluppare sull'ipotesi che interpreta gli individui come egoisti razionali. Una società siffatta correrebbe il rischio perenne di disgregarsi, proprio perché non sarebbe in grado di riconoscere le relazioni di cura, di fiducia e di empatia che si producono al suo interno.

Se racchiudiamo la vita entro i recinti delle astrazioni, nessuna teoria è idonea a definire i rapporti umani; in primo luogo, perché autonomia, come si vedrà, non coincide con isolamento e assenza di relazioni. Secondo la prospettiva di genere, a rafforzare questa falsa rappresentazione dell'individuo interviene anche la consolidata divisione tra spazio pubblico e spazio privato, che restituisce un'immagine dicotomica dell'individuo, come costituito da due entità separate poste su piani assiologicamente diversi – piuttosto che prodotto dell'interazione costante tra sfera privata e sfera pubblica. Tornerò su questo aspetto nel prossimo capitolo, dedicato all'analisi della cittadinanza; per ora basterà ricordare che gli studi di genere mettono radicalmente in questione il fatto che i rapporti che si determinano tra le persone nella sfera privata debbano esulare dall'interesse pubblico e non debbano essere presi in considerazione nella costruzione della società, appunto in quanto rapporti non contrattualistici e spesso di non reciprocità, che eccedono ogni solipsismo soggettivistico. Come suggerisce Virginia Held, una teoria politica capace di includere questo importante ambito dell'esistenza umana darebbe maggior valore allo sviluppo delle relazioni sociali, alle relazioni di fiducia e di cura, e potrebbe ripensare, sulla base di esse, le stesse istituzioni politiche e sociali, dando spazio e riconoscimento all'attribuzione di valore ad attività condivise e relazionali, piuttosto che mettere a fuoco esclusivamente l'opportunità di promuovere lo sviluppo delle capacità individuali nella misura in cui queste non limitino le capacità degli altri. La distanza tra questi due orientamenti è considerevole e, quantunque non si sia mancato di sottolineare i rischi prodotti da un eccessivo collettivismo, dannoso per un libero sviluppo personale non condiviso con gli altri, la rilettura femminista ha sottolineato come la teoria dovrebbe cercare di tenere insieme i due livelli dei progetti comuni e dello sviluppo individuale. Secondo Held, «una visione adeguata degli esseri umani impegnati nella vita personale, politica e sociale non dovrà né assorbirci completamente nei gruppi tradizionali e comunitari, né lasciarci

nell'isolamento artificiale dell'individualismo liberale»[7]. L'interpretazione dell'individuo in chiave relazionale, che qui sto cercando di delineare, mi pare possa rappresentare un'adeguata via mediana rispetto a tre approcci. Innanzitutto, rispetto all'individualismo astratto di origine liberale, che vede nella presenza dell'altro solo un rischio all'accrescersi della propria autonomia; in seconda istanza, rispetto agli inevitabili eccessi del comunitarismo olistico, che rischia di risucchiare quell'esperienza di libertà in un abbraccio mortale; da ultimo, rispetto all'ipotesi di un soggetto post-moderno che fluttua tra una declinazione e l'altra, alla ricerca della performance linguistica meglio in grado di mostrare l'onnipervasività del potere e del dominio sulle coscienze. Questa via mediana sembra essere stata sperimentata, d'altronde, proprio dalle donne, che hanno saputo allentare, e in alcuni casi rescindere, i legami con quelle comunità in cui venivano identificate, creando al tempo stesso inediti percorsi individuali, ma anche nuovi legami con comunità elettive[8]. La domanda di fondo, in questo ambito, concerne la possibilità di pensare anzitutto un percorso di autonomia che si avvalga di quella che altrove ho definito nei termini di un'«identità contro»[9], senza al contempo rinunciare ad una declinazione dell'appartenenza per cui gli individui che cambiano riflessivamente se stessi, grazie a processi di *empowerment* e di rafforzamento dell'autonomia, mutano le loro affiliazioni, lasciandone alcune e creandone di nuove; ma, soprattutto, in questo loro andirivieni dal vecchio al nuovo, dall'ascrittivo all'elettivo, modificano, trasformano e sovvertono i contenuti stessi delle comunità.

Va a questo punto sottolineato il fatto che gli studi di genere, in tema di interpretazione dell'individualismo, si sviluppino in sintonia, come è lecito presupporre, con una serie di proposte che pure non hanno assunto il genere come primaria categoria della ricerca teorica. Dalla definizione di "io sociale" (*social self*) formulata da William James nell'ambito del pragmatismo americano, sino al contributo di Charles Taylor con esplicito riferimento a George Herbert Mead e al concetto di "altri significativi", il peso della componente sociale, o dialogica, nella costituzione dell'io, nella definizione delle sue preferenze, valori e visioni del mondo, è stato da più parti messo in luce ed enfatizzato rispetto ad un'interpretazione monistica e monologica della formazione dell'identità[10]. In questa direzione, la stessa autonomia non si definisce in uno spazio disabitato, nell'isolamento dagli altri, ma insieme a loro, in un dialogo costante e mai estinguibile, fatto di conflitti, che ne possono accrescere la vulnerabilità, ma anche di

---

[7] V. Held, *Etica femminista. Trasformazioni della coscienza e famiglia post-patriarcale* (1993), tr. it. di L. Cornalba, Feltrinelli, Milano 1997, p. 208.

[8] Cfr. M. Friedman, *Feminism and Modern Friendship. Dislocating the Community*, in S. Avineri, A. de-Shalit, *Communitarianism and Individualism*, Oxford University Press, Oxford 1992, pp. 101-119.

[9] Rimando al mio saggio: A. Loretoni, *Identità e riconoscimento*, in F. Cerutti (a cura di), *Identità e politica*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 97-112.

[10] Cfr.: W. James, *La volontà di credere* (1897), tr. it. di P. Bairati, BUR, Milano 1984; G. H. Mead, *Mind, Self, and Society*, edited by C. W. Morris, University of Chicago Press, Chicago 1934; C. Taylor, *La politica del riconoscimento* (1993), in J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, tr. it. di L. Ceppa, G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 1999.

risposte positive e confermative, esattamente nel senso in cui lo stesso Taylor ha parlato di una *politica del riconoscimento*. Praticata nello spazio pubblico di un liberalismo non più neutro ma ospitale, essa viene a rappresentare un tassello essenziale affinché si dia una condizione di *well-being* individuale.

Tanto nella tradizione del pragmatismo americano, quanto nella formulazione tayloriana fortemente debitrice verso il paradigma del riconoscimento di ascendenza hegeliana, è alfine la nuova configurazione di uno spazio pubblico democratico e ospitale a costituire il punto di approdo di una proposta che mette insieme visione antropologica e concezioni della democrazia, visioni del *self* e configurazioni di una convivenza capace di sfidare la stessa tradizione liberale[11]. Questo nesso è particolarmente evidente anche nella rilettura dell'autonomia avanzata da uno dei principali interpreti della teoria critica del riconoscimento, Axel Honneth, per il quale l'autonomia è stata a lungo declinata, e ancora oggi lo è, dalle teorie della giustizia secondo una modalità specificamente individualistica. La prospettiva qui suggerita viene, dunque, a definirsi in base alla possibilità di ripensare e riformulare l'autonomia nei termini di una teoria del mutuo riconoscimento, secondo la quale essa può venire ridimensionata o anche compromessa quando vengono danneggiate le relazioni sociali che la sostengono[12]. Alla base di tale considerazione sta la necessità di non sottovalutare la dipendenza che gli individui sperimentano nei confronti di forme relazionali come il rispetto, il prendersi cura e la stima. Honneth ricostruisce opportunamente la lunga storia della concezione individualistica dell'autonomia e della libertà, una storia che prende avvio dalle prime fasi della modernità e che ha finito, con il tempo, per modellare la nostra stessa comprensione della giustizia sociale. L'enfasi che rispetto alla fase di *Ancien Régime* viene posta sull'accresciuta indipendenza degli individui riguardo al contesto sociale e alla tradizione, ha a sua volta prodotto la convinzione che questi siano maggiormente liberi di sviluppare i loro personali propositi quanto meno vengano disturbati.

In una simile ottica, la concezione per cui essere autonomi ha progressivamente significato liberarsi da qualsiasi vincolo tradizionale e non venire più ascritti a ruoli determinati ha prodotto un *frutto avvelenato*, che stabilisce un nesso tra realizzazione dell'autonomia individuale e totale indipendenza rispetto ai consociati; come se ogni contatto, o contrasto, avesse la possibilità di ridurre l'autonomia dell'individuo. La stessa enfasi posta sulla declinazione negativa della libertà, come libertà dall'ingerenza della comunità politica o degli altri – nel senso in cui Isaiah Berlin definisce la *liberty from* – è correlata alla fuorviante rappresentazione

[11] Per una difesa, al contrario, dell'idea di neutralità come fondativa della prospettiva liberale si veda: C. Larmore, *Le strutture della complessità morale* (1987), tr. it. di S. Nono, Feltrinelli, Milano 1990.

[12] Cfr.: A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento* (1992), tr. it. di C. Sandrelli, Il Saggiatore, Milano 2002; A. Honneth, J. Anderson, *Autonomia, vulnerabilità, riconoscimento e giustizia*, in A. Carnevale, I. Strazzeri (a cura di), *Lotte, riconoscimento, diritti*, Perugia, Morlacchi, 2011, pp. 107-142.

degli individui come esseri autosufficienti, che devono concentrarsi sull'eliminazione di ogni possibile interferenza[13].

Come è facile intuire, siamo così di fronte a una negazione razionalizzata della dipendenza, tanto che, come ha sostenuto un altro esponente della Scuola di Francoforte, Herbert Marcuse, l'esclusione di questa componente della vita sociale può avere una connotazione di classe, un accessorio fondamentale dell'ideale borghese della libertà individuale[14]. Libero è in questa chiave colui che non dipende da nessun altro, perché la relazione con l'altro viene considerata come una perdita, come una ricaduta nella dipendenza. L'ideale dell'individuo borghese è così il prodotto di un atto di astrazione, che nega la dipendenza, da una parte, e la subordinazione presente nei rapporti sociali, dall'altra. La libertà di questo individuo sta tutta nel proteggersi dal controllo e dalle interferenze degli altri e racchiude in sé un ideale negativo di libertà. Spogliata da ogni relazione o bisogno degli altri, la libertà è qui una semplice non-interferenza[15].

La concezione della giustizia sociale che deriva da questa visione dell'autonomia risulta allora inevitabilmente fallace, perché non riesce a includere quelle condizioni assai rilevanti dell'esistenza umana come il bisogno, la vulnerabilità, l'interdipendenza. Sulla scia di queste critiche, Honneth contrappone al modello autistico dell'autonomia individuale una concezione di tipo sociale, intersoggettivo, situato o riconoscitivo, una concezione che ricorda molto quella di Jennifer Nedelsky, secondo cui l'autonomia è una capacità che esiste solo nel contesto di relazioni sociali che la supportano e solo in congiunzione a quella sensazione di essere autonomi che viene dal di dentro. Il rispetto di sé, la fiducia in se stessi e l'autostima non sono auto-convincimenti personali, stati emotivi o aspetti coscienziali, bensì proprietà emergenti a seguito di un processo dinamico che rende possibile per gli individui fare esperienza di se stessi come esseri sociali che partecipano responsabilmente a progetti condivisi. La relazione di un individuo con se stesso non è, perciò, il risultato della solipsistica riflessione di un ego che cogita, ma il prodotto di un continuo processo intersoggettivo di azione, che trova nel mutuo riconoscimento la sua condizione di possibilità[16].

Sebbene, quindi, la riflessione di genere vada inserita in un quadro che pone senza dubbio importanti premesse per una delegittimazione teorica della variante

---

[13] J. Nedelsky, *Reconceiving Autonomy. Sources, Thoughts, and Possibilities*, in «Yale Journal of Law and Feminism», VII, n. 1, 1989, pp. 7-36. Si veda anche il ricco lavoro curato da C. MacKenzie, N. Stolijar (Eds.), *Relational Autonomy. Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*, Oxford University Press, New York-Oxford 2000.

[14] Cfr. H. Marcuse, *Eros e civiltà* (1955), tr. it. di L. Bassi, con una nuova prefazione dell'autore, introduzione di G. Jervis, Einaudi, Torino 1968.

[15] I. Berlin, *Due concetti di libertà* (1958), in Id., *Quattro saggi sulla libertà*, tr. it. di M. Santambrogio, Feltrinelli, Milano 1989, pp. 185-241.

[16] Honneth in proposito parla di necessaria presenza di una «infrastruttura riconoscitiva di sostegno»; cfr. A. Honneth, J. Anderson, *Autonomia, vulnerabilità, riconoscimento e giustizia*, cit. In merito a ciò si vedano anche gli interventi di C. Douzinas ed E. Renault nel volume: A. Carnevale, I. Strazzeri (a cura di), *Lotte, riconoscimento, diritti*, cit.

solipsistica dell'individualismo, essa sembra dare un contributo essenziale e al tempo stesso originale al filone qui delineato, grazie alla messa a fuoco di una categoria che molto ha a che fare con l'assunzione di rilevanza dell'esperienza delle donne nel mondo. Questo originale contributo può essere ricostruito, mi pare, attorno all'importanza attribuita, nella definizione dell'individualismo, alle categorie di dipendenza e di disabilità[17]. L'approccio di genere, infatti, che chiede di includere nella trattazione teorica anche lo spazio privato del dare la vita e della cura, sottolinea con ciò un elemento, tanto elementare quanto trascurato dalla filosofia politica, che gli individui non nascono autonomi e autosufficienti – *fungorum more*, come ci ricorda Hobbes[18] – ma che, al contrario, la loro esistenza è per un lungo periodo caratterizzata da bisogno e dipendenza. Ancora una volta, è lo spostamento dello sguardo a determinare un nuovo quadro concettuale, perché, se partiamo dalla società reale e non dalla sua configurazione astratta, ci rendiamo immediatamente conto del fatto che in essa si dispensano e si ricevono cure proprio perché uomini e donne hanno bisogno di tempo per diventare autonomi; non nascono già adulti, ma vengono piuttosto al mondo come figli e figlie bisognosi. La dipendenza che ci lega vicendevolmente, inoltre, non è qualcosa di cui ci si libera una volta divenuti adulti; essa torna in varie fasi della vita, e per alcuni può essere – dalla nascita o a partire da un dato momento – una condizione permanente. Le implicazioni filosofiche che l'inclusione della categoria di dipendenza comporta non tardano a farsi sentire, e vanno al cuore della tradizione dell'individualismo moderno.

Secondo Martha Nussbaum, per accogliere pienamente le prospettive offerte dalla categoria di dipendenza, occorre abbandonare l'idea kantiana di una dignità umana unicamente fondata sulla razionalità. Solo prendendo congedo senza esitazioni da questo punto di osservazione, è possibile promuovere una ricerca sul soggetto che sia in grado di recuperare tanto l'ideale – di origine aristotelica – della condizione di animalità degli esseri umani, quanto quello – di ispirazione marxiana – che ne sottolinea la condizione di costante e multiforme bisogno[19]. Il concetto kantiano di dignità si fonda, secondo l'autrice, unicamente sull'elemento della razionalità e sull'ipotesi che individua il nucleo della nostra personalità nell'autosufficienza piuttosto che nel bisogno, nella dimensione attiva più che in quella passiva, dimenticando che, in realtà, anche noi siamo animali di un certo tipo. Se ipotizziamo esseri caratterizzati unicamente da moralità e da razionalità, ma senza bisogni e capacità animali, ci rendiamo immediatamente conto del fatto che la dignità di questi individui non corrisponde a quella di un essere umano così come noi nella realtà lo conosciamo. Inoltre, nella visione kantiana, un tale nucleo dell'umanità risulta essere immutabile e totalmente atemporale; esso cioè non nasce,

---

[17] Si muove nella direzione di definire un «nuovo individualismo», anche a partire dal concetto di vulnerabilità, il lavoro di E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

[18] T. Hobbes, *De Cive* [1642], VIII, 1, Editori Riuniti, Roma 1979.

[19] M. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie* (2006), tr. it. di C. Faralli, Il Mulino, Bologna 2007.

non cresce, non matura né declina, anzi, è assolutamente estraneo a tali eventi naturali. Viene così completamente oscurato il fatto che, al contrario, il ciclo della vita umana comprenda anche momenti di forte dipendenza, caratterizzati da una funzionalità molto vicina a quella di coloro che vivono con disabilità mentali o fisiche.

Nella riformulazione della dipendenza, sia nella forma estrema della disabilità che in quella più comune della relazione, è il concetto di bisogno da una parte e quello di cura dall'altra – nell'originaria e più complessa semantica dell'inglese *care* – che, basandosi sulla natura relazionale presente nell'ipotesi aristotelica dello *zoon politikon* e su quella dell'*appetitus societatis* avanzata da Grozio, sono in grado di sfidare l'idea che gli individui siano o debbano presupporsi come autosufficienti, tanto nelle relazioni sociali quanto nella configurazione di quel mondo da abitarsi in comune che è la politica. Riconoscendo la dimensione universale della dipendenza, e quindi della cura, queste proposte accrescono il valore dell'interdipendenza come fondamento della convivenza fra soggetti liberi e al tempo stesso in reciproca relazione. Da questa lettura dell'individualismo derivano, tra le altre, due importanti conseguenze sulle quali vorrei soffermarmi.

La prima ci conduce direttamente ad una visione plurale delle modalità della scelte morali, secondo le tesi avanzate da Carol Gilligan e da altre teoriche femministe centrate sul concetto di cura responsabile in luogo della prospettiva della giustizia[20]. L'etica che si sviluppa da tali presupposti subisce, dunque, una declinazione relazionale e particolaristica, privilegiando – o quantomeno includendo anche – i legami tra gli individui e le relazioni umane, la situazione concreta e la specificità del contesto, ponendo particolare enfasi sull'unicità dell'altro e sulla sua specifica condizione, più che su astratti elementi comuni a tutti gli individui[21]. Questa etica prova ad essere "realista", nel senso che tenta di destreggiarsi tra la fallacia di un'universalità irreale perché di tutti, da una parte, e il sé del solo interesse individuale declinato nel linguaggio dei diritti, dall'altra. Entrambi questi poli, infatti, perdono di vista il significato di un'azione svolta *per* altri, in un contesto *concreto*, e a partire da una *motivazione* non fornita dall'interesse.

La seconda conseguenza è che la declinazione intersoggettiva dell'autonomia ha portato a maturazione la consapevolezza della rilevanza non solo dei beni materiali, ma – coerentemente con l'estensione della nozione di benessere – anche della dimensione immateriale e simbolica dei beni, presente in primo luogo nelle

---

[20] Per una panoramica sulle etiche possibili, non solo femministe, cfr. V. Franco, *Etiche possibili. Il paradosso della morale dopo la morte di Dio*, Donzelli, Roma 1996.

[21] Cfr. C. Gilligan, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità* (1982), tr. it. di A. Bottini, Feltrinelli, Milano 1987; S. Benhabib, *The Generalized and the Concrete Other. The Kohlberg-Gilligan Controversy and Feminist Theory*, in «Praxis International», V, n. 4, 1985, pp. 402-424. Che la cura sia collegata alla presenza dell'altro come concreta possibilità insiste anche N. Noddings, *Caring. A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley, University of California, 1986. Per una presentazione anche di queste riflessioni, cfr. W. Kymlicka, *La cittadinanza multiculturale* (1995), tr. it. di G. Gasperoni, Il Mulino, Bologna 1999, in particolare l'ultimo capitolo.

relazioni umane. Questa attenzione, che in Honneth produce esiti immediati sull'interpretazione di giustizia sociale e di vulnerabilità degli individui, viene sviluppata in forma compiuta anche da Nancy Fraser, la quale gioca proprio sulla struttura simbolica dei beni comuni il suo noto passaggio dal paradigma economico di tipo distributivo a uno post-socialista di tipo culturale[22]. La progressiva pervasività di un immaginario politico che faccia leva sulle nozioni di identità, differenza e riconoscimento comporta, per Fraser, una ridefinizione della teoria critica della giustizia entro una cornice che provi ad esaminare la relazione esistente tra redistribuzione e riconoscimento, distinti solo in veste analitica, ma indistinguibili nella realtà effettuale, come mostra la stessa categoria di genere che viene a rappresentare uno degli assi principali in cui l'ingiustizia si manifesta tanto nella sua valenza socioeconomica quanto in quella simbolica. Traendo spunto dall'esame dell'ingiustizia, Fraser ne propone appunto due declinazioni: l'ingiustizia socio-economica, che si esprime nello sfruttamento o nella segregazione orizzontale del lavoro, sulla quale più a lungo si è riflettuto, e l'ingiustizia culturale e simbolica, radicata nei modelli sociali di rappresentazione, interpretazione e comunicazione, di cui il non riconoscimento e la mancanza di rispetto sono i principali esempi. In ciò sembrano riecheggiare le considerazioni di Charles Taylor:

> non è soltanto la mancanza di qualcosa di dovuto, il rispetto; può anche essere una ferita dolorosa, che addossa sulle sue vittime il peso di un odio di sé paralizzante. Un riconoscimento adeguato non è soltanto una cortesia dei nostri simili: è un bisogno umano vitale[23].

Infrangere la dimensione simbolica del bene e del benessere è qualcosa che deve essere definito nei termini di un'ingiustizia, anche se non comporta una limitazione della libertà o un danno specifico, anche se non ha a che fare con una ineguale distribuzione; tali comportamenti sono ingiusti perché producono un significativo indebolimento della stima di sé cui ogni individuo legittimamente aspira in un contesto intersoggettivo[24].

Per cogliere ancora più in dettaglio il piano della prognosi di questa proposta, possiamo avvalerci del ragionamento che Fraser fa sulla «sessualità disprezzata» in merito all'omosessualità. La condizione di vergogna e di discriminazione che vivono le persone omosessuali, pur potendo manifestarsi anche sul piano dell'ingiustizia socio-economica, ha le proprie radici sia nella dominanza privilegiata dell'eterosessismo, sia nell'omofobia come svalutazione culturale dell'omosessualità, per rimediare alle quali la redistribuzione si rivela ininfluente. Ciò che occorre modificare sono, semmai, i valori e i riferimenti culturali che soggiacciono al rifiuto

---

[22] Cfr. N. Fraser, *La giustizia incompiuta. Sentieri del post-socialismo* (1997), tr. it. di I. Strazzeri, Pensa Multimedia, Lecce 2011.

[23] C. Taylor, *La politica del riconoscimento*, cit., pp. 9s.

[24] A. Honneth, *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica post-tradizionale* (1991), tr. it. di A. Ferrara, Rubbettino, Soveria Mannelli 1993.

di pensare l'omosessualità come il frutto di un libero orientamento sessuale dell'essere umano, e sono pertanto i "rimedi di riconoscimento" che in questo caso vanno privilegiati.

Più complessa la questione si manifesta nel caso di collettività bivalenti, che partecipano di entrambe le forme di ingiustizia che in forma idealtipica possiamo collocare agli estremi di un ideale *continuum*, come avviene nel caso del genere, che associa sia i tratti della differenziazione economico-politica sia quelli di una differenziazione culturale. In generale, ma soprattutto nei casi che presentano questa doppia valenza, non è possibile individuare una soluzione al dilemma delle due forme di ingiustizia, dal momento che, nel caso di quella economica, si richiede di dissolvere il gruppo, equiparandolo ad altri non discriminati, mentre, nel caso dell'ingiustizia culturale, il gruppo dovrebbe essere rafforzato e valorizzato nella sua specificità. La soluzione proposta da Fraser è, perciò, quella di destreggiarsi all'interno del dilemma, al fine di minimizzare il conflitto tra redistribuzione e riconoscimento. Muoversi in questa direzione è tanto più importante in contesti in cui si sperimenta l'intersezione delle identità, che provoca a sua volta il sovrapporsi degli assi dell'ingiustizia, anche nel caso del dilemma redistribuzione-riconoscimento[25].

Una delle categorie che ha favorito lo slittamento dai beni alle capacità, superando l'esclusiva rilevanza attribuita alla quantificazione del reddito e alla sua distribuzione, è l'attenzione posta su un concetto che mantiene una stretta relazione con quello di dipendenza, come il concetto di "disabilità". Anche la trattazione sulla disabilità, infatti, ha consentito di arricchire di spessore critico l'interpretazione dell'autonomia individuale, producendo un guadagno complessivo affatto irrilevante all'interno della tradizionale lettura del rapporto tra una presunta normalità e le sue eventuali eccezioni. Mutando radicalmente la prospettiva, guardando all'individuo come essere dipendente, possiamo rileggere sotto una nuova luce l'intera condizione umana. Secondo questo nuovo punto di vista, autonomia e disabilità non sono condizioni alternative, ma elementi essenziali della *conditio humana*. La loro combinazione dà forma – come bene ha mostrato Paul Ricoeur – ad una dimensione paradossale dell'essere umano, a partire dalla quale non si produce la semplice, ossimorica coesistenza di due elementi tanto diversi, ma un vero e proprio ripensamento concettuale tanto dell'autonomia quanto della dipendenza, dal momento che è proprio la loro compresenza a mutare profondamente il significato di entrambe[26]. Se, difatti, la costante ricerca di autonomia rappresenta l'aspirazione universale di ogni essere umano, tale ricerca resta comunque quella di un essere fragile e vulnerabile, esposto all'errore e al ripensamento, così come, a sua volta, la fragilità sarebbe solo una patologia, se non fosse un elemento ascrivibile ad un

[25] N. Fraser, *Il danno e la beffa* (2008), tr. it. di K. Olson, Pensa Multimedia, Lecce 2012, pp. 58-59. In questa riflessione di Fraser mi sembra di poter reperire un'applicazione della prospettiva dell'*intersectionality* cui si è fatto riferimento nel primo capitolo.

[26] P. Ricoeur, *Autonomia e vulnerabilità*, in Id., *Il giusto,* vol. 2 (2001), tr. it. di D. Iannotta, Effatà Editrice, Torino 2007, pp. 94-114.

essere chiamato a fare dell'autonomia una costante aspirazione. La profonda interconnessione tra queste due sfere ha profonde ripercussioni sul modo in cui, sia nella dimensione privata che in quella pubblica, ci si pone in relazione con individui portatori di un qualche *deficit*.

Disabilità, quindi, non è soltanto una categoria concettuale nella riflessione sull'individualismo; come accade anche per altre parole chiave, è lo stesso uso linguistico a tradire il modo con cui nel corso del tempo è stata pensata la disabilità. A tal proposito, Maria Zanichelli ha sottolineato come già dall'uso del termine "disabile" si finisca per sostantivare un *deficit*, identificando con tale termine il soggetto che ne è portatore nel suo insieme e determinandone così il tratto rilevante secondo la prospettiva dell'*handicap*, prima ancora che secondo quella della persona[27]. Al contrario, l'attenzione posta anche dal diritto sull'uso del termine "persone con disabilità" è emblematica di una nuova sensibilità affermatasi nel tempo, in virtù appunto di una diversa lettura filosofica e antropologica dell'individualismo. Nell'impostazione tradizionale, la differenza che connota il disabile dal non-disabile è ciò che, prima di tutto, siamo disposti ad evidenziare; nella nuova, al contrario, dovremmo far risaltare ciò che accomuna queste due dimensioni, la linea di continuità tra un mal presupposto "noi" e un altrettanto mal definito "loro", in altri termini la relazione profonda che, se correttamente intesa, è in grado di tracciare un *continuum* e non una rottura tra gli esseri umani[28]. Assai diversamente, pensare le persone con disabilità *in primis* come persone e non come uno specifico gruppo avente una peculiare identità collettiva – come suggerito dai *disability studies*[29] – significa stabilire una nuova base di partenza, una nuova antropologia filosofica, capace di riconfigurare una teoria della giustizia valida per tutti e non solo per coloro che si conformano al modello dell'individuo indipendente e pienamente cooperativo.

L'idea di individuo da cui, spesso in modo inconsapevole, prendono le mosse le nostre considerazioni sulla disabilità presuppone una visione molto parziale dell'essere umano, finalizzata a sottolineare la sua autonomia, indipendenza e capacità di conseguire obiettivi e realizzazioni personali, mettendo però totalmente in ombra le debolezze, le fragilità e i *deficit* di cui ciascuno/a di noi è portatore/trice. Riannodare i fili di questa riflessione significa valorizzare l'apporto fornito dagli studi di genere, che anche grazie all'attenzione riservata al "materno" – come ottica reale e simbolica – sono pervenuti ad attribuire un nuovo significato alla dipendenza, e, allo stesso tempo, provare a rintracciare le alterne presenze di una diversa interpretazione dell'individuo, fondata sul bisogno e sulla relazione, la cui carsica fenomenologia all'interno della più corposa narrazione *mainstream* di origine

---

[27] M. Zanichelli, *Persone prima che disabili. Una riflessione sull'handicap tra giustizia ed etica*, Queriniana, Brescia 2012.

[28] Sul tema del *continuum*, che includerebbe anche gli animali non-umani, insiste anche: M. Nussbaum, *Le nuove frontiere*, cit.

[29] Per una ricostruzione del quadro teorico e pratico di questo orientamento, si veda: T. Shakespeare, *Disability Rights and Wrongs*, Routledge, London 2006.

liberale può essere rintracciata in ambiti anche non direttamente attinenti gli studi di genere[30].

1. Il versante politico della cura

Volendo dare consistenza alla proposta relativa agli aspetti politico-normativi rintracciabili in una siffatta teoria antropologica, mi occuperò ora delle tesi di alcune studiose che provano a ricollocare al centro dell'analisi la questione della cura, tentando di ri-declinarla in senso politico. Secondo la visione antropologica che mette al centro la categoria di dipendenza, qualora il modello di società giusta cui si aspira presupponga individui pienamente cooperativi, che si pongano in relazione solo per il reciproco vantaggio, tutti coloro che, per gradi diversi di disabilità, non possano collocarsi alla pari degli altri e la cui esistenza sia segnata dalla dimensione del bisogno, risultano di fatto esclusi da una tale base di partenza. Nella tradizione del contratto sociale, l'idea di vantaggio reciproco è essenziale e su di essa si fonda la possibilità che tutti gli individui decidano di abbandonare lo stato di natura per entrare in quello civile[31]. Se però esaminiamo la situazione di chi vive in condizioni di disabilità fisica o mentale, ci rendiamo immediatamente conto che, rispetto alla quantità di cure e di aiuto di cui queste persone necessitano, nessuna reciprocità potrà mai prodursi tra la società e una siffatta realtà umana[32].

La questione della disabilità va, pertanto, affrontata sin dall'inizio nella formulazione di una teoria della giustizia, non potendosi rinviare ad un secondo momento, quando le strutture fondamentali della società sono già state definite. La finzione rawlsiana che immagina cittadini liberi, autonomi e pienamente cooperativi è tutt'altro che ingenua e porta con sé pesanti conseguenze in quanto a capacità di inclusione e di esclusione. Nell'elaborazione di Martha Nussbaum, e in quella per molti versi analoga proposta da Eva Kittay[33], risulta, quindi, evidente che le teorie

---

[30] A partire da Arnold Gehlen, che nel contesto di una teoria sull'antropologia filosofica ha proposto un'interpretazione dell'essere umano come individuo carente e bisognoso, fino alla proposta che su un fronte diverso viene avanzata da Alasdair MacIntyre, che ha sottolineato come dipendenza e vulnerabilità alla sofferenza appartengano entrambe alla condizione umana e caratterizzino la nostra vita. Cfr.: A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* (1940), tr. it. di C, Mainoldi, Mimesis, Milano 2010; A. MacIntyre, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court, Chicago 1999.

[31] Hobbes è molto chiaro sul punto della reciprocità: oltre ad esporre tutti egualmente al *bellum omnium contra omnes*, dal più debole al più forte, in esso ritroviamo anche il motivo per uscire e abbandonare lo stato di natura. Tutti devono volere il passaggio allo stato civile, perché se solo alcuni desiderassero la pace e altri no, questo significherebbe esporsi come preda a morte sicura, oltre che costituire condizione endemica di conflittualità; cfr. T. Hobbes, *Il Leviatano* (1651), a cura di T. Magri, Editori riuniti, Roma 2002, in particolare cap. XIV.

[32] M. Nussbaum, *Le nuove frontiere*, cit.

[33] Cfr. E. Kittay, *La cura dell'amore. Donne, uguaglianza, dipendenza* (1999), tr. it. di S. Belluzzi, Vita e Pensiero, Milano 2010. Kittay, in realtà, propone di includere la cura tra i beni primari di Rawls; la posizione di Nussbaum è più critica: non si risolve nella mera inclusione di nuovi beni, ma mira a

liberali, almeno nella forma in cui sono state elaborate sino ad ora, non riescano a cogliere la portata del concetto di disabilità come aspetto rilevante per la giustizia e per la definizione delle politiche pubbliche[34].

Lungo una linea di pensiero che intende spingersi fin sul terreno della proposta politica, Joan C. Tronto ha elaborato un contributo che, ponendo al centro una completa rivisitazione – e per certi versi un riscatto – della nozione di cura, viene a rappresentare un punto importante nella revisione critica dei fondamenti della modernità politica. Derubricando a fattore non rilevante la cura e le qualità morali necessarie alla sua pratica, la nostra società, sostiene Tronto, ha da sempre svalutato il lavoro e l'apporto di coloro che se ne occupano. Secondo questa tesi, però, per decostruire una tale sedimentata configurazione, non solo è necessario operare un mutamento radicale nella valutazione della cura, ma, in forma assai più ambiziosa, occorre reinterpretare la cura come idea politica, riportandola sulla scena pubblica ed emancipandola dal suo confinamento privato. A tal fine, sono necessari alcuni importanti passaggi, uno dei quali è ravvisato dall'autrice proprio nella rivisitazione della forma con cui la teoria politica ha proposto l'idea di individuo. In perfetta coerenza con il percorso appena tracciato in merito all'individualismo, Tronto sostiene che occorre riformulare il rapporto fra dipendenza e autonomia, ridisegnare i confini tra bisogni e interessi e, infine, riconfigurare l'articolazione tra sfera pubblica e sfera privata, facendo della cura un modello per la stessa cittadinanza democratica[35]. Ancora una volta ad essere messa in discussione è la connotazione degli individui esclusivamente in termini di interesse o di progetto, che accentua unicamente il piano soggettivo della loro esperienza nel mondo. Diversamente appaiono le cose se, invece, si guarda al più trascurato versante dei bisogni, preambolo delle relazioni tra gli esseri umani. Se l'interesse isola, il bisogno ci fa condividere, afferma Tronto.

Ho già accennato al fatto che molti aspetti della cura e della vita delle persone che se ne occupano – in primo luogo le donne – siano oscurati dalla distinzione tra vita pubblica e vita privata, e al fatto che le attività di cura non vengano intese come attività di cittadinanza, perché considerate di rango inferiore. Peraltro, che il lavoro sia un'attività pubblica e non privata e che lo spazio privato sia l'ambito del non-lavoro è un'idea che ha dominato a lungo il nostro modo di pensare; insieme al corollario che il lavoro valga tanto più quanto più viene retribuito. Ciò di cui abbiamo bisogno è, dunque, un mutamento di indirizzo, che, emancipando la cura

---

ridefinire il piano filosofico della concezione dell'individuo che è sotteso a quella elaborazione teorica.

[34] È lo stesso Rawls, d'altronde, a riconoscere senza riserve di non avere preso in esame i casi estremi perché, pur dando per scontati una serie di doveri verso gli esseri umani con particolari svantaggi, ritiene al contempo che la teoria della giustizia come equità non sia tenuta, per la sua coerenza teorica, a prendere in considerazione i casi che eccedono il modello di essere umano presuntivamente costruito sulla scia della riflessione morale proposta da Immanuel Kant, l'esame dei quali può essere rinviato.

[35] J. C. Tronto, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura* (1993), tr. it. di A. Facchi, Diabasis, Reggio Emilia 2006.

dal confinamento nello spazio privato, la ponga in relazione con la riflessione sulla giustizia. Non si tratta di un passaggio indolore, per una teoria politica che ha da sempre escluso quella dimensione dalla trattazione teorica, perché si tratta di far guadagnare una valenza politica ad elementi considerati a lungo impolitici[36]. Ne sono un esempio sia la iniziale omissione sulla famiglia da parte di Rawls, sia la mancata inclusione dell'ambito privato nella ricostruzione genealogica della sfera pubblica proposta da Habermas[37]. Sul primo aspetto, come è noto, Rawls tornerà in forma autocritica più tardi, nell'introduzione a *Political Liberalism*, riconoscendo di aver del trascurato il tema della giustizia in relazione alla famiglia.

Rispetto a Rawls, di questa omissione lo ha rimproverato Susan Moller Okin che, in *Justice, Gender, and the Family* (1989), ha sottolineato come il potenziale critico dei principi di giustizia rawlsiani non sia stato utilizzato, così come Rawls intendeva, per ridefinire in senso egualitario i tratti patriarcali della famiglia[38]. Al contrario, secondo l'autrice, una società impegnata nell'assicurare adeguati *standard* di giustizia per tutti non può non prendere in considerazione, allorché riflette teoricamente sull'ideale di giustizia, forme evidenti di diseguaglianza, come la persistenza di gerarchie sessuali, ineguaglianza di opportunità e violenza domestica. Rawls sembra considerare la famiglia come se avesse uno *status* semi-naturale, quasi fosse una dimensione pre-politica, della quale invece andrebbe colto il carattere artificiale e costruito attraverso il diritto[39].

Per quanto invece concerne Habermas, la lettura di *Strukturwandel der Öffentlichkeit* rende immediatamente evidente ad uno sguardo *gender sensitive* la mancata problematizzazione del rapporto tra sfera pubblica e sfera privata come chiave di lettura insostituibile per il costituirsi della sfera pubblica moderna. Nella seconda edizione di questo testo, scritta quasi trent'anni dopo, anche Habermas – come Rawls – riconosce di non aver preso nella dovuta considerazione né la

---

[36] Un passaggio traumatico, che ancora si deve compire e che torna nel presente dal passato, sin dal mito di Antigone, la cui storia tragica si deve proprio al conflitto e alla violenza generata dal non voler accettare le ragioni di uno sguardo di genere sul mondo. Adriana Cavarero ha espresso con notevole forza argomentativa quanto l'impoliticità dello spazio privato riservato alle donne rappresenti il cuore dell'«antipolitica Antigone», la quale, con la sua alterità radicale, riesce a «polarizzare su di sé quella storica esclusione delle donne che la città del tiranno e la *polis* democratica pienamente condividono», in: A. Cavarero, *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, Feltrinelli, Milano 1995, p. 19.

[37] Mi riferisco a J. Rawls, *Teoria della giustizia*, cit., in cui, come del resto sostiene anche Okin, i soggetti assunti come appropriati dalla sua idea di giustizia non sono individui adulti, ma capi-famiglia. Mentre, per quanto riguarda Habermas, il riferimento va alla riedizione della sua tesi di abilitazione *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, pubblicata per la prima volta nel 1962 (München, Luchterhand Verlag) e rieditata nel 1990 (Frankfurt am Main, Suhrkamp) ancora mancante di un approfondimento sul patriarcato quale elemento costitutivo della sfera pubblica borghese (tr. it. *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari 2002).

[38] S. Moller Okin, *Le donne e la giustizia. La famiglia come problema politico* (1989), tr. it. di M.C. Pievatolo, Dedalo, Bari 1999.

[39] In questa direzione va la critica a Rawls in M. Nussbaum, *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*, tr. it. di E. Greblo, Il Mulino, Bologna 2008, in particolare pp. 122-137.

dimensione privata, né il ruolo del patriarcato, attribuendo al femminismo un potenziale emancipativo importante nella lotta alle diseguaglianze. E, non a caso, in *Faktizität und Geltung* egli dedicherà – pensandolo come elemento strutturante della dialettica di uguaglianza giuridica ed uguaglianza fattuale – un intero capitolo dal titolo *Dialettica di uguaglianza giuridica ed eguaglianza fattuale. L'esempio delle politiche femministe sulle pari opportunità*[40]. Pare, dunque, che la lezione, almeno in questo secondo caso, sia stata meglio appresa, anche se non è possibile concludere che la reciproca inclusione tra questi due ambiti, la loro stretta interdipendenza, gli effetti che la configurazione patriarcale del privato produce sulla dimensione della *Offentlichkeit*, siano un dato acquisito per la riflessione teorica contemporanea.

2. Autonomie e conformismi nello spazio pubblico

Hannah Arendt ha ben mostrato come la libertà necessiti della relazione con gli altri, come essa possa accrescersi attraverso quel rapporto con i nostri simili che viene costruito nello spazio pubblico. Nella dimensione isolata e interiore della coscienza, quella privilegiata dal pensiero filosofico, la libertà non si può sperimentare, perché lo spazio del "dialogo tra me e me" non è lo spazio essenziale per la formazione della libertà. Questa via, "che sta fuori dal rapporto fra uomini", è illusoria, perché isola dal mondo; essa è il libero arbitrio della "camera del cuore", ma è altra cosa dalla libertà politica[41]. Libertà e politica godono, pertanto, di una stretta relazione, fondata sul carattere non privatistico, ma mondano, di entrambe. Se la politica è stare insieme nello spazio pubblico, in quanto eguali e diversi, senza coercizione, la libertà è la modalità intrinseca di questo stare insieme. Non c'è politica senza libertà e non c'è libertà senza politica, senza quell'abitare un mondo comune in cui gli individui appaiono e agiscono, come nel teatro dell'antica agorà. A questa visione della politica Arendt aggiunge la rilevanza della *pluralità*. Lo spazio pubblico in cui gli individui si incontrano non è una realtà piatta e omogenea composta da esseri umani seriali, ma una comunione di diversità, una modalità di "agire di concerto" tra differenti. Come è noto, Arendt non è una studiosa di genere, e tantomeno una femminista, sebbene il suo pensiero abbia esercitato un indubbio fascino su chi ha praticato questo campo di ricerca[42]. Ciononostante, la sua interpretazione della politica e dello spazio pubblico mostra molti punti di interesse per chi – basandosi sull'ipotesi che lo stare insieme degli individui nel mondo si fondi tanto sulla messa

[40] J. Habermas, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia* (1992), tr. it. di L. Ceppa, Guerini Associati, Milano 1996, il capitolo in questione si trova a pp. 484-506.

[41] Tra le varie opere di Arendt dedicate alla politica, rinvio qui a un suo lavoro in realtà rimasto incompiuto che, nonostante lo stile frammentario della raccolta, mi ha offerto spunti inattesi in merito al discorso che cerco di sviluppare in queste pagine. Cfr. H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, a cura di U. Ludz, prefazione di K. Sontheimer, Einaudi, Torino 2006.

[42] Uno dei temi arendtiani sicuramente più approfonditi dalle studiose di genere è quello della "nascita"; su questo rimando a: A. Cavarero, F. Restaino, *Le filosofie femministe*, Paravia, Torino 1999; V. Franco, *Care ragazze*, Donzelli, Roma 2010.

in relazione di ciò che è comune, quanto sulla pluralità, cioè sulle diversità e differenze che intercorrono tra gli esseri umani – prova a declinare una visione della *polis* che si affranchi sia dalla conflittualità estrema che nega ogni comunanza tra gli individui, sia dalla più rassicurante interpretazione che allo stare insieme attribuisce un valore, nella misura in cui questo è finalizzato alla creazione di un bene comune in cui tutti e tutte dovrebbero riconoscersi. L'accento posto da Arendt sul darsi di una pluralità fondata sulla differenza fa scaturire la possibilità per gli esseri umani di vivere uno spazio comune senza addossarsi vicendevolmente, uno spazio in cui l'affermazione della propria libertà non è mai disgiunta dalla presa in carico della presenza degli (e in un certo senso dalla distanza con) altri. È questa la ragione per cui persino il meno attraente volto della libertà negativa si stempera in un richiamo non soltanto a non essere dominati, ma anche a non dominare.

> Una libertà intesa in negativo come non essere dominati e non dominare e, in positivo, come uno spazio che può essere creato solo da molti e nel quale ognuno si muove tra i suoi pari. Senza questi altri, che sono miei pari, non esiste libertà. Per questo chi domina sugli altri, e dunque per principio è diverso dagli altri, è certo più felice e invidiabile di quelli sui quali domina, ma non è affatto più libero. Anche lui si muove in uno spazio in cui la libertà non esiste[43].

Ho voluto richiamare questo passo perché mi pare che possa offrire un contributo molto importante a favore di un'interpretazione della democrazia non come mera forma di governo, come specifica configurazione istituzionale, ma come definizione di uno spazio pubblico caratterizzato da una ricca cultura dell'individualità[44].

Per corroborare tale affermazione vorrei a questo punto prendere in esame alcune specifiche articolazioni dei concetti di autonomia e di libertà – e di quello ad essi correlato di conformismo – a partire dalle riflessioni di Immanuel Kant e di John Stuart Mill. Questi due classici, che appartengono a pieno titolo a quella tradizione liberale apparsa tanto criticabile dalla prospettiva di genere, propongono, muovendo da presupposti e contesti anche molto diversi, una definizione spessa di individualità *nello* spazio pubblico, che mi è parsa coerente e utile per una lettura della democrazia come quella che qui vorrei avanzare. Procedendo lungo questo versante, vorrei perciò prendere le mosse da una definizione di autonomia, di ispirazione kantiana e milliana, come – letteralmente – "dare legge a se stessi" e da una definizione di libertà non come libertà negativa, come non-interferenza, bensì come libertà positiva, come espressione del proprio sé in uno spazio pubblico in cui l'individuo incontra gli altri e stabilisce con essi relazioni e legami sociali che

---

[43] H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 30.

[44] Va in questa direzione la riflessione di N. Urbinati, *Liberi e uguali. Contro l'ideologia individualista*, Laterza, Roma-Bari 2011.

possono favorire o limitare tale libertà[45]. Il Kant che riflette sulla storia e sulla politica, muovendo da un'idea di posizione dell'individuo nel mondo interpretata all'insegna della precarietà, dell'incertezza dei risultati e del procedere per tentativi ed errori, è in grado di esibire una maggiore attenzione verso le relazioni che gli individui sviluppano nel contatto reciproco che si produce nello spazio pubblico, sia come lettori che come cittadini[46]. Ai fini del nostro percorso di riflessione, quanto Kant afferma nel noto scritto *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklarung?* (1784) può esserci molto utile. In esso, difatti, l'autore mette in luce come l'illuminismo rappresenti l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità di cui è egli stesso responsabile. Ciò che è interessante porre da subito in evidenza è la definizione sostantiva di minorità che qui viene esposta: la minorità è per Kant l'incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro. *Sapere Aude!*, abbi il coraggio di usare il tuo intelletto; è questo il motto alla base del processo di rischiaramento di cui il filosofo intende tracciare la via. E a fare da freno a tale percorso si ravvisa nell'uomo una certa tendenza relativa alla pigrizia, una sorta di comodità nell'essere minorati, nel non-pensare e nel lasciare che altri lo facciano per noi. Il passaggio fondamentale è quello in cui Kant sostiene che, se è difficile per un individuo, da solo, tirarsi fuori da questa minorità divenuta quasi una (seconda) natura, è più facile e anzi inevitabile che sia il pubblico, cioè l'insieme degli individui che si incontrano nello spazio sociale, a illuminare se stesso, se – e questo è un presupposto non scontato – il governo lascerà loro la libertà di farlo.

> A questo illuminismo non serve invece altro che la libertà, e precisamente la più inoffensiva fra tutte quelle che pur si possono chiamare libertà, cioè la libertà di fare in tutti i campi pubblico uso della propria ragione[47].

Senza tornare sulla ben nota e originale distinzione tra uso privato e uso pubblico della ragione, Kant qui afferma che è dalla libertà di pensiero che si irradierà una progressiva libertà politica come libertà di agire, capace di rafforzarsi proprio nella dimensione "comunitaria" della ragione pubblica, là dove gli individui, non isolatamente, ma insieme, in uno spazio comune, progrediscono verso una sempre maggiore autonomia e capacità di giudizio. Stabilendo in tal modo una stretta connessione tra il pensare in comune da una parte e l'autonomia nel giudizio dall'altra, Kant intende limitare anche il rischio del conformismo, un termine di cui egli non si serve esplicitamente, ma che è implicito negli stessi obiettivi della

---

[45] Occorre comunque ricordare che Mill, certo liberale, è però uno tra i pochi filosofi politici maschi – l'unico, che io sappia, del suo tempo – ad aver scritto un saggio sulla sottomissione delle donne, sul cui valore sono già tornata nel primo capitolo.

[46] Non appaia, questo richiamo a Kant, in contraddizione con quanto affermato poco fa in merito alla riflessione kantiana sulla dignità. Per questo aspetto rimando al mio libro: A. Loretoni, *Pace e progresso in Kant*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1996, in particolare pp. 73-74. Si veda inoltre: A. Pirni, *Kant filosofo della comunità*, Edizioni ETS, Pisa 2006.

[47] I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?* (1784), in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, tr. it. di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 45 ss.

distinzione tra uso privato e uso pubblico della ragione. Il punto saliente è che questa tesi individua uno spazio pubblico che non è quello immediatamente statuale, delle istituzioni e della legge, ma quello dell'interazione sociale. Nella comune e reciproca interazione, che va ricordato non può comunque non avvalersi dello sforzo del singolo individuo alla riflessione autonoma, si ravvisa la stessa origine della nozione di uguaglianza, di cui gli esseri umani diventano consapevoli non in una condizione privata o di isolamento, ma appunto nella relazione pubblica[48].

Con un'impronta utilitaristica che Kant non avrebbe certo condiviso, anche nell'interpretazione del concetto di libertà elaborata da Mill si trovano spunti che vanno in direzione analoga. In questo contesto, alle considerazioni sulla libertà individuale si associa una particolare attenzione verso il tema del pluralismo, che viene ad assumere un importante legame funzionale con il concetto di libertà. Nel definire l'individualità come elemento del bene comune, Mill si richiama alla tesi di Wilhelm von Humboldt sullo sviluppo dell'individuo, nel saggio che quest'ultimo aveva non a caso dedicato a definire i limiti dell'attività dello Stato[49]. Vien qui a delinearsi una contrapposizione interessante tra l'individuo che sviluppa autonomamente, liberamente e autenticamente la propria individualità, e chi invece consente al mondo e agli altri di sceglierli la vita, e che per fare questo ha bisogno solo "dell'imitazione scimmiesca", della permanenza in una condizione di minorità, si potrebbe dire con accenti più vicini a Kant. All'immagine dell'albero che si sviluppa in autonomia e libertà in ogni direzione, senza uno schema precostituito, viene qui contrapposto un modello alternativo di sviluppo meccanico. Nello spazio delle relazioni pubbliche tra gli individui, Mill intravede non solo il terreno di espressione dell'autentica caratteristica umana, l'esercizio della libertà e dell'autonomia, ma con uno sguardo per molti versi più disincantato rispetto a quello del suo predecessore, individua anche pericoli e rischi, come nel caso della tirannia sociale, giudicata assai più pericolosa e lesiva della libertà individuale rispetto alla stessa oppressione politica. Se occorre proteggersi dal dispotismo politico, con non minore attenzione è necessario guardare ai rischi dell'interferenza dell'opinione collettiva. Valorizzare l'eccentricità – a tratti la genialità – serve quindi a Mill per ingaggiare la sua battaglia contro la tirannia dell'opinione e il rischio del conformismo, in ciò fortemente ispirato dalla magistrale lezione di Alexis de Tocqueville e del suo *La democrazia in America* (1835-1840)[50].

È ovvio che al fondo giochi un giudizio pessimistico di Mill sulla società del suo tempo, un giudizio che mette in luce il pericolo relativo alla crescita dell'intolleranza verso ogni spiccata dimostrazione di individualità, una forma di "dispotismo della consuetudine" che si erge ad ostacolo del progresso umano. In

---

[48] Cfr. F. Gonnelli, "Introduzione", in I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, cit.

[49] W. von Humboldt, *Idee per un saggio sui limiti dell'attività dello Stato* (1792), in Id., *Stato, società, storia*, tr. it. di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 1974.

[50] Interessante qui rileggere la recensione che Mill fa alla *Democrazia in America* di Tocqueville; cfr. J. S. Mill, *Tocqueville sulla Democrazia in America* (1840), in Id., *L'America e la democrazia*, tr. it. di P. Adamo, Bompiani, Milano 2005, pp. 329 ss.

una prospettiva liberale ed utilitaristica, salvaguardare la libertà individuale è un fine talmente importante per Mill che, qualora da un comportamento individuale derivasse un danno contingente alla società, se questo non ledesse nessuno salvo la persona medesima, dovrebbe essere sopportato dalla società stessa nell'interesse di un bene maggiore, quello appunto della libertà umana[51]. La possibilità di mantenere vivo il pluralismo nello spazio pubblico, anche nella forma radicale del conflitto tra punti di vista diversi, è garanzia di una società aperta, in cui lo stare insieme di individui liberi e autonomi, che si riconoscono con ciò come uguali, diviene una sorta di farmaco nei confronti dell'oppressione. L'idea di fioritura della persona di Mill è quindi centrata sulla possibilità per uomini e donne di scegliere liberamente la propria vita e sulla conseguente necessaria garanzia del pluralismo e della diversità[52]. La rappresentazione critica e a tratti ostile del conformismo e dei rischi che da esso derivano per la libertà degli individui gode del resto di ampio consenso anche presso altri filosofi. Oltre a Tocqueville, a questo riguardo vero e proprio maestro di Mill, di conformismo e inautenticità parlano anche Rousseau, e più tardi, in forma più radicale, Nietzsche, che attribuisce all'uguaglianza la responsabilità di determinare la fine della pluralità, della diversità, della stessa individualità[53].

3. Cultura della individualità e democrazia

La linea di ricerca individuata da queste riflessioni fornisce un contributo significativo a quelle proposte che riconoscono nell'elaborazione di una ricca cultura della individualità un elemento affatto trascurabile del buon funzionamento del processo democratico; una base necessaria alla stessa democrazia, che – come detto in precedenza – va intesa in modo più ampio rispetto all'interpretazione che nel significato letterale di "governo del popolo" legge solo una specifica forma di governo.

A questa più articolata visione della democrazia dovrebbe infatti associarsi un'interpretazione dello spazio pubblico come luogo in cui gli individui si incontrano non solo sulla base degli interessi, della razionalità e del vantaggio reciproco, ma anche della capacità di provare empatia per i propri simili e di

---

[51] Nel saggio sulla libertà Mill fa notare la contrapposizione tra l'Europa, quale culla della diversità, e la Cina, in quanto contro-modello da evitare. J. S. Mill, *Saggio sulla libertà* (1859), tr. it. di G. Mollica, Il Saggiatore, Milano 1981, in particolare pp. 87-88.

[52] Proprio con riferimento a Mill, sul rapporto tra libertà e diversità si è concentrata anche la riflessione di Sen, che ha sottolineato come la diversità rappresenti una categoria fondamentale per pensare gli esseri umani e come essa sia essenziale per favorire uno sviluppo libero e non paternalistico delle capacità individuali, per assecondare il conseguimento di quegli obiettivi che hanno valore per noi e non per altri. Non è un caso, del resto, se il termine libertà sia quello che più di ogni altro ricorre nei titoli dei lavori di Sen.

[53] Cfr.: J. J. Rousseau, *Il contratto sociale* (1762), tr. it. di J. Bertolazzi, Feltrinelli, Milano 2014; F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male* (1896), tr. it. di F. Masini, nota introduttiva di G. Colli, Adelphi, Milano 2011.

condividere con essi un progetto, forti di un senso morale della propria indipendenza e dignità che li ponga in relazione con gli altri non più nell'invariata permanenza di un isolamento monadistico, che, secondo la lingua tedesca, si può conferire allo stare insieme nello spazio pubblico *miteinander* e non *nebeneinander*. Come ha opportunamente sottolineato Nadia Urbinati, l'individuo democratico non è uguale a quello liberale ed economico, confermando quel che prima si è sottolineato a proposito delle osservazioni sulle diverse varianti dell'autonomia individuale[54]. C'è, quindi, sempre un rapporto, che va in alcuni casi disvelato, tra modelli di ordine politico e modi di pensare l'individualismo. Lungo questo versante, un aspetto rilevante, una sorta di cartina tornasole per valutare la qualità di un sistema democratico, è la forma che deve assumere al suo interno il dissenso. C'è una "morale del dibattito pubblico", come diceva Mill, che deve essere ad ogni costo salvaguardata.

Nel contatto con gli altri esseri umani l'individuo esprime giudizi morali sugli altri e sui loro stili di vita, ma le forme che questo giudizio – per quanto critico sia – può assumere, non devono varcare la soglia dell'intolleranza verso coloro con cui non condividiamo valori, principi, stili di vita. Si può e si deve esprimere dissenso, e se serve anche disapprovazione, ma senza cadere nelle maglie pericolose dell'intolleranza. A garantire questa soglia invalicabile non vengono in aiuto le procedure costituzionali, come nel caso del dissenso politico. Il dissenso morale, infatti, si fonda in definitiva sull'autolimitazione dei propri comportamenti e del proprio linguaggio. Ciascuno di noi deve sapere come dissentire senza divenire con ciò intollerante o mettere in atto atteggiamenti discriminatori, secondo una visione che valorizzi la libertà del dissenso, ma che al tempo stesso ne individui le necessarie regolamentazioni. Senza questo limite il dissenso si trasforma in privazione di libertà per altri.

L'individualismo democratico di Mill va in questa direzione nel momento in cui rivendica non tanto la non-interferenza da parte della legge, quanto la possibilità per ognuno di mettere in pratica la propria autenticità, senza che alcuno violi la libertà altrui. Si tratta di una libertà dal conformismo, dalle opinioni della maggioranza, dalla cultura diffusa, che apre ad una definizione della libertà di espressione assai più ricca della sua più consueta e comune accezione. La legge può prevedere strumenti coercitivi che possono limitare la libertà individuale, ma l'autonomia dell'individuo può essere messa in discussione anche dal giudizio e dall'opinione altrui, dal divenire intrusivi da parte degli altri, benché in forma più indiretta e nascosta. È il potere dell'oppressione prodotta dagli stereotipi, dalla svalutazione e dalla marginalizzazione di determinati stili di vita, che divengono oggetto del dibattito pubblico, anche se non hanno immediatamente a che fare con la legge.

Difatti, nella sfera del pubblico, intesa esattamente nel senso prospettato da Mill e Kant – come sfera sociale distinta da quella politico-statuale –, è all'opera il

[54] N. Urbinati, *Liberi e uguali*, cit.

giudizio valutativo morale su ciò che è buono o cattivo, muovendo dal quale può aver luogo una forma particolare di repressione che funzioni in modo indiretto, una coercizione indiretta che stia al di qua delle istituzioni, in una sfera che si colloca tra lo Stato e la sfera intima. In questa prospettiva, per valutare un assetto democratico nei termini qui proposti, vanno prese in considerazione quelle forme di interferenza che hanno a che fare con l'opinione e il giudizio maturati nello spazio pubblico in cui gli individui si guardano reciprocamente e si giudicano.

Tuttavia, la libertà come non-interferenza rappresenta solo un aspetto della questione, ed essa non garantisce affatto tutta la libertà dell'individuo. Prendiamo ad esempio il caso dell'orientamento sessuale in un contesto sociale in cui nessuno interferisca direttamente con questa scelta, ma in cui un individuo – a causa della stigmatizzazione omofobica – possa esprimere la sua omosessualità solo nel privato, all'interno delle mura domestiche. Questa condizione rappresenta una privatizzazione non volontaria di un comportamento che l'opinione della maggioranza censura. Essere liberi deve, al contrario, poter significare la possibilità di esprimere se stessi nella sfera pubblica, in un contesto pubblico in cui la cultura dei cittadini e delle cittadine si fermi alle soglie dell'intolleranza, ma vada anche oltre la tolleranza, limitando fortemente la spinta verso nuovi conformismi. Stigmatizzazioni, manipolazioni e pressioni morali ci portano patologicamente verso una vita inautentica, verso un mondo di maschere e di apparenze impersonali, la dimensione ontica del "si" impersonale, il *man* di cui parla Heidegger. Di fronte ai meccanismi attraverso i quali la società controlla la sfera più intima degli individui, uniformando i loro stili di vita senza usare la coercizione della legge, sembra di poter affermare che non sono tanto le garanzie costituzionali o l'apparato legislativo, certamente non ininfluenti, a costituire importanti segnavia, quanto piuttosto lo sviluppo di un *ethos* critico, in grado di sottoporre al confronto e al dubbio le certezze della tradizione e del pensare comune.

La cittadinanza moderna, quella che dà sostanza alla dimensione procedurale delle nostre democrazie, non dovrebbe fare a meno dell'esercizio socratico, per citare un autore richiamato più volte anche da Mill, capace di sfidare la verità convenzionale e di fare appello alla coscienza del singolo. L'autonomia si esercita sfidando la tradizione, in una pratica riflessiva e di scelte deliberate che ha lo scopo di allenare il "muscolo morale" delle personalità, scelte capaci cioè di esercitare il giudizio critico e l'anticonformismo. Queste disposizioni risultano necessarie alla democrazia, perché capaci di sviluppare individui autonomi e liberi, non solo nella dimensione politica dello Stato e nelle procedure elettorali, ma anche in quella sfera del sociale e del privato di cui i contributi qui proposti mettono in risalto la natura pubblica e la valenza democratica.

Ma se poter esercitare una scelta sulle politiche che governano la nostra vita è un elemento basilare di un'esistenza umanamente degna, quali sono le qualità dei/delle cittadini/e utili ad una democrazia "umana"? Come si può favorire una democrazia pluralista, finalizzata a garantire a tutti/e le giuste opportunità di vita, di libertà e di ricerca della felicità? Questa è la domanda che si pone Nussbaum in un

saggio in cui si interroga sui caratteri e sui contenuti della formazione scolastica necessari allo sviluppo di una ricca cultura della individualità democratica[55].

La natura delle discussioni sull'immigrazione, sulle minoranze razziali, culturali o religiose, così come sull'uguaglianza di genere e sulle azioni positive atte a contrastarla, che animano lo spazio pubblico delle democrazie contemporanee, sono anche il frutto delle strutture politiche e sociali, nonché la configurazione delle istituzioni formative che si vengono a sviluppare al loro interno. La capacità di assumere il punto di osservazione degli altri, specie se svantaggiati, la capacità di sapersi confrontare con le inadeguatezze e incapacità umane senza provare vergogna per sé e per gli altri, saper insegnare contenuti autentici sulle minoranze razziali, culturali o sessuali, così da poter controbattere gli stereotipi che spesso accompagnano la loro rappresentazione sociale, ma, soprattutto, promuovere il pensiero critico, privilegiando il coraggio di far sentire una voce dissenziente e non conformista, sono aspetti essenziali della cultura dell'individualismo democratico. All'esame critico di tipo socratico – preso a modello nella riflessione di Nussbaum in relazione alla rilevanza dell'insegnamento della filosofia, delle discipline umanistiche e delle arti liberali sempre più sotto attacco – viene qui attribuita una posizione privilegiata, capace di sviluppare quella facoltà immaginativa strettamente correlata all'autonomia che si rivela essere utile negli ambiti più disparati, incluso quello manageriale e aziendale[56]. Le democrazie che vogliono mantenersi in salute non dovrebbero preoccuparsi solo della crescita economica, ma promuovere una cultura politica che accolga al suo interno il dissenso individuale e la conseguente assunzione di responsabilità. Una democrazia che sappia confrontarsi con le differenze, da quelle di genere a quelle religiose, culturali e razziali, ha necessità – secondo Nussbaum – di una pratica sociale che metta a frutto il modello socratico.

Che di questo esercizio critico e autonomo della sovranità individuale vi sia quanto mai bisogno negli attuali contesti democratici è ciò che viene esaltato anche nella recente proposta di Pierre Rosanvallon in merito al concetto di *controdemocrazia*, sottolineando la rilevanza della figura del dissidente come di colui che sa esprimere una sovranità critica[57]. Così inteso, l'esercizio della critica non è foriero di disincanto o di cinismo, ma insieme alla dimensione elettorale e rappresentativa della democrazia può costituire il cuneo su cui edificare una cultura morale della critica al

---

[55] Cfr. M. Nussbaum, *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica* (2010), tr. it. di R. Falcioni, Il Mulino, Bologna 2013.

[56] Lo sviluppo di queste specifiche competenze del pensiero complesso è il principale obiettivo delle cosiddette *pratiche filosofiche* sviluppatesi negli ultimi decenni e ormai diffuse in tutto il mondo. Cfr. M. Lipman, *Educare al pensiero* (1991), tr. it. di P. Malavasi, Vita e Pensiero, Milano 2005. In questo contesto, vorrei menzionare l'esperienza fatta dal gruppo di Filosofia Politica della Scuola Sant'Anna a Piombino, quando su proposta del comune fu organizzato un pomeriggio di sessioni filosofiche di *p4c* rivolte a ragazzi/e della scuola primaria e ai loro genitori e insegnanti (http://www.comune.piombino.li.it/pagina1066_progetti-e-iniziative.html).

[57] P. Rosanvallon, *Controdemocrazia. La politica nell'era della sfiducia* (2006), tr. it. di A. Bresolin, Castelvecchi, Roma 2012, p. 117 ss. In particolare, l'autore si riferisce ai dissidenti nei regimi comunisti, da Soljenitsin a Sakharov.

potere. La diagnosi presentata dall'autore mostra come i diversi piani in cui è stata praticata questa funzione critica si siano andati progressivamente erodendo, determinando di conseguenza l'avvento di una nuova era del politico[58]. Di un tale passaggio è senza dubbio causa ed effetto anche il declino dei partiti, il venir meno della loro capacità di intercettare le richieste che provengono dalla società civile e la perdita totale di una proposta di visione del futuro, ma è intorno alla rilevanza delle antiche figure del dissidente e del ribelle, al loro venir meno, che viene costruita l'ipotesi di erosione di una sovranità critica che il pubblico dovrebbe invece costantemente esercitare rispetto al potere.

A queste figurazioni dell'esercizio del dissenso – o controdemocratico nei termini di Rosanvallon – si sostituiscono solo sbiadite e immiserite rappresentazioni, a diretto discapito dell'insieme di quelle procedure di controllo responsabile e di giudizio attraverso cui dalla società vengono esercitate forme di pressione sui governanti e che vanno oltre la dimensione istituzionale e rappresentativa delle democrazie. La scomparsa delle pratiche controdemocratiche rafforza la tendenza alla privatizzazione e alla personalizzazione dell'opinione pubblica e apre la strada ad una dimensione *impolitica* della democrazia, che rischia di accrescersi ulteriormente anche per effetto dello sbilanciamento della funzione dei partiti verso una modalità meramente elettorale-rappresentativa. Nell'ideazione creativa di questi nuovi spazi, come Rosanvallon ha individuato, lo sviluppo di "agenzie cittadine di giudizio" in grado di valutare l'operato di alcuni organismi pubblici, o la possibilità di attivare degli "osservatori civici" capaci di promuovere l'attenzione dell'opinione pubblica su questioni particolarmente rilevanti, sottraendola così a quel torpore che lo stesso Kant intendeva scongiurare attraverso il richiamo al libero e critico uso pubblico della ragione.

La natura strutturalmente instabile delle odierne democrazie rende queste forme di attività controdemocratica non immediatamente costituzionalizzabili e la via di una loro maggiore organizzazione resta quanto mai aperta per la ricerca teorica. Ciononostante, secondo Rosanvallon, il controllo civico rimane una prerogativa essenziale alla buona salute della democrazia, quasi fosse il tentativo estremo di portare fuori dalla sede parlamentare quel potere d'inchiesta che già a Weber era apparso utilissimo per l'esercizio del controllo dei rappresentanti sull'operato del governo, ma che in quella lettura rimaneva confinato all'interno delle classiche dinamiche istituzionali[59]. Lo spazio del dissenso inteso come contestazione ma anche mediazione – la controdemocrazia – può perciò diventare uno strumento capace potenzialmente di contrastare quelle derive distruttive su cui si fonda la democrazia populista, che tanto affligge i contesti democratici contemporanei. In questa direzione, la legittimazione elettorale rivestirebbe un ruolo più limitato, e la possibilità di esercizio del potere d'interdizione, ben oltre la minimalista versione schumpeteriana della democrazia come esercizio periodico del

[58] Con accenti diversi ma non dissimili Colin Crouch ha cercato di catturare questo passaggio epocale in: C. Crouch, *Postdemocrazia* (2004), tr. it. di C. Paternò, Laterza, Roma-Bari 2009.
[59] Cfr. M. Weber, *La politica come professione*, in Id., *Il lavoro intellettuale come professione*, cit.

voto, potrebbe contribuire a rinsaldare il rapporto ormai allentato tra legittimità elettorale e legittimità sociale.

Così intesa, la controdemocrazia potrebbe, in effetti, divenire una risorsa politica utile in quanto veto d'ordine sospensivo, una sorta di verifica della democrazia su se stessa, capace di includere un numero maggiore di attori in uno spazio che va oltre l'ambito rappresentativo, e di farlo in modo riflessivo, tramite l'attivazione di scenari di discussione relazionali e plurali. È senza dubbio vero che, per attivare un tale tipo di partecipazione democratica, occorra ipotizzare un'antropologia esigente, una capacità, da parte degli individui, di far ricorso a risorse significative, quali quelle che necessariamente sono implicate nell'ipotesi di un pubblico disposto a farsi carico di una discussione che vada oltre il contesto del proprio, circoscritto, interesse, secondo il modello kantiano e milliano. È, tuttavia, altrettanto incontestabile che la democrazia rappresenti una modalità di organizzazione della convivenza umana che ha un versante esigente, oneroso e persino ridondante, che non può fare a meno – come si è visto – di una ricca cultura dell'individualità. La stessa cittadinanza moderna, del resto, non costituisce solo un insieme di diritti e di doveri, ma ha un suo importante fondamento culturale che va oltre le buone ed utili leggi. Come ci ricorda Aristotele: "[…] non c'è nessuna utilità delle leggi più utili, anche ratificate da tutto il corpo dei cittadini, se questi non saranno abituati ed educati nello spirito della costituzione"[60]. Si tratta di un paternalismo debole di cui credo possiamo permetterci di assumere, strategicamente, il rischio.

[60] Aristotele, *Politica*, a cura di R. Laurenti, Laterza, Bari 2004, 1310*a*.

La prudenza come superamento dell'individualismo e dell'egoismo nel soggetto di Adam Smith

Eleonora Viganò

1. Introduzione al soggetto pratico di Adam Smith

Secondo le interpretazioni tradizionali di Adam Smith, egli sostenne che la natura umana è altruista in etica, e individualista, egoista e utilitarista nella sfera economica. Al contrario, il soggetto che emerge dalla lettura completa della *Teoria dei sentimenti morali* (d'ora in poi TSM) e dell'*Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni* non è esclusivamente morale nella prima opera ed esclusivamente economico nella seconda, in quanto i principi alla base della sua natura sono gli stessi in ambedue gli ambiti.

Smith studiò il comportamento del soggetto che agisce[1]. In questo contesto per azione si intende un atto adottato consapevolmente – cioè scelto – dal soggetto, il quale compie tale azione per raggiungere un preciso scopo e solo se essa è giustificabile davanti a se stesso e agli altri. Atti di questo tipo rivelano il carattere dell'individuo, i suoi desideri e ciò che gli sta a cuore e costituiscono dunque una parte della sua *identità pratica*.

Mi soffermerò dapprima su due caratteristiche fondamentali della natura umana individuate da Smith, la *simpatia* e lo *spettatore imparziale*, per trattare il concetto di *prudenza* su cui fa perno l'unità del soggetto smithiano; in seguito approfondirò la maturazione morale di quest'ultimo, processo che costituisce una delle basi della prudenza e che consente di determinare ciò che è dovuto a noi stessi e ciò che è dovuto agli altri.

Secondo Smith, la simpatia è quel sentimento che permette all'individuo, quando osserva un altro soggetto, di percepire ciò che quest'ultimo sta provando[2]. Il primo non può esperire direttamente i sentimenti del secondo[3], ma trascende la propria individualità immaginando di mettersi nei panni del soggetto osservato:

---

[1] A. Smith, *Teoria dei sentimenti morali* (1790), tr. it. di S. Di Pietro, Rizzoli, Milano 2009, II, iii, 3, 3, p. 244.
[2] Ivi, I, i, 1, 1, p. 81.
[3] Ivi, I, i, 1, 2, pp. 81-82.

> «[q]uando mi dolgo insieme a te per la perdita del tuo unico figlio, per prendere parte alla tua pena non considero quel che io, una persona di tale carattere e di tale professione, soffrirei se avessi un figlio, e se questo figlio dovesse sventuratamente morire, ma considero quel che soffrirei se fossi davvero te, e non solo cambio con te le mie circostanze esteriori, ma anche la persona e il carattere»[4].

Quando giudichiamo la condotta di un altro individuo, la approviamo se i sentimenti suscitati in noi dallo scambio di posto immaginario con questo soggetto sono simili ai suoi. In altre parole, riteniamo che il comportamento dell'agente sia giustificato solo se simpatizziamo con lui. Se, invece, mettendoci nei panni di un altro, proviamo sentimenti differenti dai suoi, la sua azione è disapprovata e quindi non è giustificata[5].

Lo spettatore imparziale è il grande giudice e ospite del nostro cuore[6], creato dall'immaginazione per giudicare il nostro comportamento. Lo spettatore imparziale è, come indica l'espressione, «una persona del tutto franca ed equa», la quale, quando deve valutare le nostre azioni, le considera «con la stessa indifferenza con cui noi consideriamo quelle di altre persone»[7]. Quando esaminiamo la nostra condotta è come se ci sdoppiassimo in un io giudicato e un io osservatore e giudice[8], in quanto essa risulta giustificata solo se, scambiandoci di posto con lo spettatore imparziale, da questa nuova prospettiva approviamo il nostro comportamento, simpatizzando con il nostro io giudicato[9].

2. La virtù della prudenza

Nella TSM Smith afferma che la perfetta virtù è costituita, in ordine crescente di apprezzabilità morale, da prudenza, giustizia e benevolenza. Essa potrebbe quindi sembrare un obiettivo appropriato solo per un soggetto morale e totalmente estraneo a un soggetto economico. In realtà, la prima delle tre parti della perfetta virtù, la prudenza, è la caratteristica peculiare del soggetto economico. Infatti, secondo Smith in molte occasioni la prudenza, intesa come la considerazione per la nostra felicità e per il nostro personale interesse, appare un principio d'azione del tutto lodevole[10].

Smith intende per considerazione per la propria felicità la cura della salute, delle fortune, del rango e della reputazione individuale[11]; pertanto, la prudenza è rivolta al perseguimento di interessi personali. Tuttavia, questo autointeresse deve essere

---

[4] Ivi, VII, iii, 1, 4, cit., pp. 597-598.
[5] Ivi, I, i, 3, 1, pp. 93-94.
[6] Ivi, VI, iii, concl., 1, p. 505.
[7] Ivi, III, 2, 31, nota 27, cit., p. 283.
[8] Ivi, III, 1, 6, p. 257.
[9] Ivi, III, 1, 2, p. 252.
[10] Ivi, VII, ii, 3, 16, p. 575.
[11] Ivi, VI, i, 1-16, pp. 425-434.

regolato dall'*autodominio* per diventare una virtù; ciò significa che qualsiasi obiettivo si ponga il soggetto, esso deve passare il vaglio del suo uomo interiore, il quale spinge l'individuo a tener conto in ogni sua azione dei sentimenti degli altri e a non ferire la loro felicità[12]. Tali considerazioni portano il soggetto che ricerca la virtù a esaminare le proprie passioni e a cercare di modificarle se queste conducono ad azioni lesive della dignità altrui.

La prudenza è una cura *giustificata* che il soggetto ha di sé, perché egli è dotato di dignità pari a quella degli altri ed è il più adatto a occuparsi di se stesso e delle proprie esigenze, secondo quanto deciso dalla natura[13]. La prudenza è una cura *appropriata* dei propri interessi[14], perché include la considerazione per l'altro mediante lo spettatore imparziale. Essa è quindi una forma di corretto amor di sé.

Appartengono alla virtù della prudenza qualità coltivate per il proprio interesse come l'economia, l'industriosità, la parsimonia[15], le quali sono tradizionalmente definite virtù borghesi o commerciali. La prudenza è certamente approvata dallo spettatore imparziale, ma è stimata e non ammirata, poiché «sebbene sia considerata una virtù del tutto rispettabile, […] tuttavia non è mai considerata come una delle virtù più care e nobilitanti»[16]. Questo significa che la vita morale include i comportamenti virtuosi propri di un'economia di mercato, anche se essi non ne costituiscono la parte più elevata.[17] In un'economia di libero scambio il soggetto ha costantemente l'occasione di migliorare le qualità morali ordinarie connesse alla prudenza, poiché i processi di scambio economico sono esercizi di immedesimazione e di simpatia. Infatti, essi richiedono al soggetto di osservare la situazione dal punto di vista di ogni contraente, di cogliere la condizione e la prospettiva altrui e di calibrare di conseguenza la sua richiesta[18].

L'origine della considerazione per l'altro nelle proprie scelte prudenti viene illustrata da Smith mediante un esperimento mentale. Se un individuo crescesse da solo, senza contatto con alcuna società, sarebbe in grado di valutare l'utilità delle sue azioni solamente in base al piacere e al dolore che queste producono[19], sensazioni di cui la natura lo ha dotato e che non necessitano di un contatto sociale per potersi attivare. Tuttavia, tale soggetto non riuscirebbe a sviluppare una valutazione morale delle proprie azioni, non andrebbe al di là delle espressioni di gusto "mi piace, mi è utile" o "non mi piace, non mi è utile", perché senza l'osservazione del

---

[12] Ivi, VI, iii, concl., 1, pp. 505-506.
[13] Ivi, II, ii, 2, 1, p. 205.
[14] P. B. Mehta, *Self-Interest and Other Interest*, in K. Haakonssen (a cura di), *The Cambridge Companion to Adam Smith*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, p. 258.
[15] A. Smith, *Teoria dei sentimenti morali*, cit., VII, ii, 3, 15, p. 575.
[16] Ivi, VI, i, 14, cit., p. 431.
[17] Per approfondire la stretta integrazione di morale e mercato in Smith, si veda la prima parte di A. Zanini, *Filosofia economica. Fondamenti economici e categorie politiche*, Bollati Boringhieri, Torino 2005 e D. D. Raphael, *Adam Smith*, Oxford University Press, Oxford 1985, cap. 4.
[18] C. L. Jr. Griswold, *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 297-298.
[19] A. Smith, *Teoria dei sentimenti morali*, cit., IV, 2, 12, p. 389.

comportamento degli altri non può innescarsi il meccanismo dell'immedesimazione, né quello dell'approvazione o disapprovazione e, di conseguenza, i giudizi dell'agente non possiederebbero alcun contenuto morale[20].

Inoltre, le azioni di tale individuo sarebbero amorali e non potrebbero nemmeno essere definite egoistiche, perché se esiste un solo individuo, solo questi ha valore. La questione morale connessa all'individualismo e all'egoismo sorge quando il soggetto si imbatte in più valori che deve necessariamente ordinare nelle sue scelte, dato che potenzialmente egli può violare, trascurare o ignorare l'altro con ogni sua azione. Infatti, le richieste impersonali nascono semplicemente dal fatto che gli altri esistono e che, come ha messo in evidenza Thomas Nagel, hanno delle pretese a non essere trattati in un certo modo[21].

Smith fa riferimento a tali richieste quando afferma che gli individui si oppongono alle violazioni che non rispettano il loro *status* di soggetti che non è possibile trattare in certi modi: «ciò che ci fa infuriare di più contro l'uomo che ci offende o ci insulta è il poco conto in cui sembra tenerci, l'irragionevole preferenza che accorda a se stesso piuttosto che a noi»[22]. Si tratta in sostanza di quegli oltraggi che non rispettano la dignità individuale[23].

La dignità del soggetto è fondata sulla sua capacità di determinare se stesso e il proprio progetto di vita, di essere un principio di moto autonomo nella grande scacchiera della società[24]. In altre parole, si tratta della capacità di essere libero principio di azioni, connessa alla virtù dell'autodominio, e quindi alla prudenza, in quanto l'individuo non asseconda ogni emozione che lo spingerebbe meccanicamente all'azione, ma sceglie di seguire una determinata passione e il grado di quest'ultima, mediante il riferimento al suo uomo interiore.

3. La relazione con l'altro e il processo di maturazione del soggetto

L'autodeterminazione del soggetto smithiano è impotente senza l'apporto degli altri individui, in quanto questi ultimi svolgono un ruolo essenziale nel forgiare la sua identità pratica. Poiché l'individuo non è trasparente a se stesso, egli ha inizialmente bisogno della mediazione dell'altro per poter conoscere e valutare se stesso e le

---

[20] Ivi, III, 1, 3-5, pp. 253-256.

[21] T. Nagel, *Uno sguardo da nessun luogo* (1986), tr. it. di A. Besussi, il Saggiatore, Milano 1988, p. 204. Si deve precisare che Nagel sostiene che le pretese delle persone a non essere maltrattate in certi modi, le quali costituiscono le cosiddette *ragioni deontologiche*, siano contrapposte alle richieste impersonali, in quanto facenti parte delle ragioni *agente-relative*; tuttavia, come ha dimostrato Christine Korsgaard, tali pretese hanno un valore impersonale e intersoggettivo (C. M. Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, p. 298).

[22] A. Smith, *Teoria dei sentimenti morali*, cit., II, iii, 1, 5, cit., pp. 227-228.

[23] S. Darwall, *Sympathetic Liberalism: Recent Work on Adam Smith*, in «Philosophy and Public Affaif», XXVIII, n. 2, 1999, p. 145.

[24] A. Smith, *Teoria dei sentimenti morali*, cit., ii, 2, 17, p. 460.

proprie azioni. In altre parole, dato che il punto di osservazione è sempre nascosto all'osservatore, questi deve cercarlo riflesso negli altri punti di osservazione[25].

Come già anticipato, quando valutiamo noi stessi ci mettiamo nei panni di un altro uomo, possibilmente uno spettatore equo e imparziale, e valutiamo se egli simpatizza con i sentimenti e i motivi della nostra condotta. All'interno di tale meccanismo di rifrazione dell'appropriatezza e inappropriatezza delle nostre azioni, gli altri introducono un elemento di riflessività indispensabile per il raggiungimento dell'autocoscienza**.** Infatti, l'attenzione di colui che vive fuori dalla società è occupata esclusivamente dagli oggetti delle proprie passioni, ovvero i corpi esterni; solo se inserito in un ambito comunitario, sotto la spinta dei giudizi altrui e dell'osservazione del comportamento degli altri, le sue passioni e i suoi atteggiamenti diventeranno l'oggetto dei suoi pensieri e delle sue valutazioni[26].

Perché l'altro esercita un potere così grande su di noi nello sviluppo della nostra identità? Perché la natura umana è caratterizzata da un insopprimibile desiderio di approvazione. Questa tendenza rischia di rendere l'individuo totalmente determinato dalle valutazioni altrui, portandolo a simulare comportamenti virtuosi con il fine di ottenere il plauso degli altri, poiché la spinta verso un comportamento appropriato proviene dall'esterno, non da un'interiore volontà buona come quella kantiana. Il principio psicologico che bilancia il desiderio di essere approvato, evitando che l'individuo perda l'autodeterminazione che lo contraddistingue come soggetto, è il desiderio di essere degno di lode, che stimola a ricercare la virtù per se stessa[27].

In sintesi, la società dà una prima impronta all'identità pratica dell'individuo, poiché il parere degli altri, a cui il soggetto fa inizialmente riferimento, si basa sulle norme sociali e morali che si sono affermate in tale società. La dipendenza dal giudizio altrui cessa quando il soggetto realizza che non è possibile essere approvato da tutti gli spettatori e che questi non sono sempre infallibili. A questo stadio egli si volge alla ricerca del plauso dello spettatore imparziale, creazione della sua immaginazione sulla base, in parte, delle esperienze che l'agente ha avuto con gli altri, in parte, della riflessione su se stesso e sulle proprie azioni. Il desiderio di essere degni di lode conduce allo sviluppo di un soggetto che persegue la virtù per se stessa e sviluppa una prospettiva di giudizio indipendente dagli standard sociali, poiché lo spettatore imparziale, pur traendo spunto da quelli reali, si distanzia da essi con la maturazione dell'individuo. Tale sviluppo favorisce il progresso della società, in quanto consente di porre in discussione le regole generali, modificandole o eliminandole.

Anche se Smith non parla mai esplicitamente di autonomia, il processo appena descritto è lo sviluppo della coscienza individuale a partire da una base

---

[25] M. A. Carrasco, *Adam Smith's Reconstruction of Practical Reason*, in «The Review of Metaphysics», LVIII, n. 1, 2004, p. 103.
[26] A. Smith, *Teoria dei sentimenti morali*, cit., III, 1, 3, pp. 253-254.
[27] Ivi, III, 2, 1 e 7, pp. 258 e 263.

sociale. È proprio questa autonomia che fonda la dignità o valore del soggetto[28]. Il processo di maturazione dell'individuo è diretto alla perfetta virtù, che, in quanto tale, non può essere mai completamente raggiunta da un essere imperfetto quale è la creatura umana. Perciò, la costituzione della propria identità è un processo *in fieri* che non può mai dirsi concluso[29].

4. Il superamento dell'egoismo e dell'individualismo nel pensiero di Smith

La prudenza e il processo di maturazione morale descritti da Smith forniscono un'interessante soluzione al dibattito in filosofia morale su ciò che è dovuto a se stessi e ciò che si deve agli altri, il confine tra i quali si sposta notevolmente a seconda della teoria morale presa in considerazione. Questo è un problema notevole per l'integrità e l'identità dell'individuo che si interroga su come deve vivere, in quanto se egli estende eccessivamente il territorio delle sue pretese, dei suoi valori personali, può essere accusato di individualismo ed egoismo e ciò può causare in lui crisi di coscienza e portarlo a ritenere che la vita buona non può essere morale. Se, invece, egli sacrifica eccessivamente i suoi interessi e le sue esigenze a favore di quelli altrui, si genera in lui un'alienazione da sé, dalla propria identità, perché ciò che gli sta a cuore, come i suoi progetti e i suoi impegni, viene posto in secondo piano, rendendo la sua vita meno interessante per lui stesso e meno degna di essere vissuta[30]. In questo senso i valori impersonali derivanti dagli altri possono diventare una vera e propria minaccia a una vita desiderabile.[31]

Per Smith la prudenza legittima il perseguimento da parte dell'individuo dei propri progetti, in quanto egli è dotato del principio di autodeterminazione, ha in sé il proprio moto e non può essere limitato da alcunché se non da se stesso o meglio dal proprio uomo interiore. Quest'ultimo rappresenta il vincolo deontologico al proprio interesse, segnalando che la dignità dell'altro non può essere ignorata. In che cosa consiste in pratica il rispetto di questa dignità dell'altro?

La risposta di Smith non è un insieme di regole, né una formula con il valore di una legge universale, ma varia da spettatore imparziale a spettatore imparziale. Può sembrare paradossale che essi diano risposte diverse su ciò che è dovuto agli altri, proprio in virtù dell'imparzialità che li caratterizza, ma si deve tenere conto che lo spettatore imparziale è il frutto delle esperienze dell'individuo, dei suoi rapporti con gli altri e delle sue riflessioni sulle azioni proprie e altrui. Si tratta di un osservatore che tende a essere imparziale, così come lo sviluppo morale dell'individuo tende alla perfetta virtù, ma non la raggiungerà mai, a causa della fragilità umana. Lo spettatore imparziale potrebbe essere definito la personificazione

---

[28] Ivi, III, 3, 4, p. 295.
[29] Ivi, VI, ii, 3, 25, pp. 482-483.
[30] B. Williams, *Sorte morale* (1981), tr. it. di R. Rini, il Saggiatore, Milano 1987, cap. 1.
[31] T. Nagel, *Uno sguardo da nessun luogo*, cit., cap. 10.

della nostra maturazione morale. Smith lo descrive come un semidio interiore, il quale

> [q]uando i suoi giudizi sono stabilmente e fermamente diretti al senso dell'essere degni di lode, sembra che […] agisca in modo conforme alla sua natura divina; ma quando si lascia incantare e confondere dai giudizi dell'uomo debole e ignorante, mette in evidenza il suo legame con la mortalità[32].

Questa doppia natura sta a indicare che lo spettatore imparziale può essere considerato il ponte tra, da una parte, le morali soggettive, basate sostanzialmente sulle ragioni di autonomia di Nagel, legate ai propri particolari impegni, progetti ed esigenze[33], e, dall'altra, le morali impersonali, nelle quali includo le ragioni agente-neutrali e le ragioni deontologiche, che derivano dagli interessi degli altri e nascono dal rispetto della dignità altrui. Perciò, quello che un determinato individuo deve agli altri dipende dalla sua capacità di immedesimarsi in loro, dalle sue esperienze morali e dalla riflessione su di esse, in sostanza dipende dal grado del suo sviluppo morale.

Si può comprendere meglio la posizione di Smith mediante uno dei casi più discussi di dovere verso se stessi e dovere verso gli altri nel dibattito filosofico contemporaneo: l'allocazione di risorse scarse fra sé e i posteri, caso in cui è difficile simpatizzare con l'altro, perché, come dimostra anche la scoperta dei neuroni specchio, alla base dell'immedesimazione con l'altro vi è la percezione diretta di quest'ultimo e dell'azione che egli sta compiendo[34]. Seguendo la riflessione di Smith, da un punto di vista morale non si dovrebbe chiedere a un individuo che non riesce a immedesimarsi nei posteri e a simpatizzare con il disagio che essi proveranno nel vivere in un ambiente malsano, poco sicuro e caratterizzato da maggiori disuguaglianze sociali, di impegnarsi, ad es., a ridurre i propri consumi, scegliere fonti di energia rinnovabili, acquistare prodotti rispettosi dell'ambiente, etc. Se tale soggetto non è riuscito ad attivare il meccanismo simpatetico nei confronti dei suoi posteri, il suo spettatore imparziale non ha raggiunto uno sviluppo tale da consentirgli di dovere qualcosa a questi ultimi; il suo unico dovere morale verso di essi è quello di migliorare se stesso sulla strada della perfetta virtù in modo che prima o poi egli sia in grado di simpatizzare con essi.

Il dovere verso gli altri nasce dunque da un'immedesimazione che passa il vaglio della coscienza e che ha come materiale di base le emozioni, che per Smith sono cognitive. Esse trasmettono le prime impressioni di ciò che è giusto o sbagliato[35] e vengono adottate stabilmente dall'individuo se egli ne ha verificato la correttezza mediante la riflessione, ovvero se il suo spettatore imparziale le ha approvate.

---

[32] A. Smith, *Teoria dei sentimenti morali*, cit., III, 2, 32, cit., p. 286.
[33] T. Nagel, *Uno sguardo da nessun luogo*, cit., cap. 9.
[34] Si veda, ad es., G. Rizzolatti, L. Craighero, *Mirror Neuron: A Neurological Approach to Empathy*, in J.-P. Changeux, A. R. Damasio, W. Singer, Y. Christen (a cura di), *Neurobiology of Human Values*, Springer, Berlin 2005, pp. 107-123.
[35] A. Smith, *Teoria dei sentimenti morali*, cit., VII, iii, 2, 7, pp. 602-603.

La virtù della prudenza di Smith permette al suo soggetto di essere maggiormente coerente nelle proprie scelte rispetto ai modelli di agente proposti dall'economia *mainstream* e da numerose teorie morali. Infatti, se il soggetto smithiano prende una decisione economica, non esclude i valori che caratterizzano le sue decisioni e la sua identità morale, perché se egli intende perseguire un obiettivo che soddisfa il suo autointeresse, esso deve passare il vaglio del suo spettatore imparziale. Ciò significa che l'interesse dell'individuo deve essere giustificato non solo dalla sua prospettiva soggettiva, ma anche da una più distaccata che contempli gli effetti della sua azione sugli altri. Allo stesso modo, quando l'agente prende una decisione nella sfera etica, non trascura i suoi valori personali, quindi anche il suo interesse, nella deliberazione. Infatti, se da una prospettiva morale impersonale egli non ha più valore di un altro (la prospettiva, cioè, che lo spettatore imparziale gli pone sotto gli occhi), da un punto di vista più personale, quello del suo carattere, il soggetto valuta maggiormente i suoi progetti e desideri rispetto a quelli di ogni altro, proprio perché egli è in un certo modo quei valori, essi costituiscono la sua identità.

Il valore della soluzione che trova nella prudenza e nella nostra maturazione morale ciò che dobbiamo a noi stessi e agli altri dipende da quale delle due nature dello spettatore imparziale si prende in considerazione. Infatti, quando si pone l'accento sull'origine umana di tale spettatore, si può obiettare che alcuni soggetti potrebbero non maturare mai, mantenendo uno spettatore piuttosto parziale che li renderebbe sordi alle richieste impersonali degli altri, con la conseguenza che questi individui debbano molto meno al loro prossimo rispetto a un soggetto che ha sviluppato un osservatore più imparziale.

A questa obiezione si aggiunge l'osservazione che in comunità piuttosto chiuse l'individuo può illudersi di essere maturato moralmente quando invece ha adottato i pregiudizi condivisi della sua società, ma non si accorge di ciò perché la sua prospettiva, che egli ritiene imparziale, non si estende oltre i confini della sua comunità. Smith porta l'esempio dell'esposizione dei neonati da parte degli antichi greci e sostiene che le comunità costituite da individui dotati di spettatori parziali che approvano pratiche contro natura come questa, progressivamente scompaiono perché si pongono contro gli obiettivi della natura,[36] che sono la conservazione e la propagazione delle specie[37].

Poiché invece la storia ha mostrato in innumerevoli casi che questo tipo di selezione morale e naturale delle comunità non esiste o almeno è molto debole, il rimedio alla parzialità del semidio interiore va cercato altrove. A tal proposito, si potrebbe estendere dal livello individuale a quello collettivo l'esperimento mentale del soggetto che cresce isolato dalla società: una comunità che intrattiene pochi rapporti con l'esterno è una comunità che ha esigue occasioni di confrontarsi con diverse visioni del mondo e diverse etiche e quindi non riflette su se stessa, come

[36] Ivi, V, 2, 15-16, pp. 417-418.
[37] Ivi, II, i, 5, 6, nota, p. 196.

l'individuo isolato di Smith. In una società siffatta gli individui sono ad uno stadio più avanzato rispetto a quello dell'individuo protagonista dell'esperimento mentale di Smith, in quanto essi hanno riflettuto sulle proprie passioni e sull'appropriatezza di esse. Tuttavia, la loro riflessione è stata attivata all'interno di una comunità isolata e questo fa sì che i *feedback* che tali soggetti ricevono dagli altri sul proprio comportamento siano piuttosto omogenei. Essi non sono spinti a mettere in discussione e soppesare le diverse prospettive altrui, perché non ne esistono di diverse. L'individuo isolato abbandona la sua condizione amorale quando si confronta con altri; la comunità chiusa abbandona la sua morale parziale o immatura quando si apre alle altre comunità, quando i suoi membri iniziano a mettersi nei panni di individui con sistemi morali diversi dal proprio. Solo così il soggetto può porre in discussione la propria morale d'origine e ridurre la parzialità del suo spettatore.

L'istituzione che spinge maggiormente le comunità a questa apertura è il mercato, lo scambio di beni e servizi, nei quali è innegabile che ci sia anche uno scambio culturale e di sistemi di valori. La morale è positivamente influenzata dal mercato non solo perché, come mostra Smith, il meccanismo simpatetico può essere esercitato nello scambio economico, ma anche perché lo spettatore imparziale può essere "allenato" e messo alla prova quando lo scambio avviene tra soggetti con diversi sistemi di valori. In questo senso, pertanto, il mercato diventa uno dei luoghi privilegiati in cui fare esperienza morale. Gli esperimenti su giochi di allocazione di risorse testati in diverse culture sembrano andare proprio in questa direzione: gli individui provenienti da società caratterizzate da un'elevata integrazione di mercato (misurata come percentuale delle calorie consumate da una famiglia e ottenute mediante scambi economici) dividono le risorse tra sé e gli altri, che sono in forma anonima, più equamente.[38] Ciò significa che tali soggetti hanno sviluppato uno spettatore imparziale maturo che non fa distinzioni tra loro stessi e gli altri.

Perciò, la soluzione che fa dipendere ciò che dobbiamo a noi stessi e agli altri dalla prudenza e dalla maturazione morale del soggetto è maggiormente valida all'interno di comunità ad alta integrazione di mercato.

Il punto focale di una proposta per superare l'individualismo e l'egoismo che si ispira alla riflessione smithiana risiede nello sviluppo dell'autonomia e dell'imparzialità del soggetto, le quali influenzano il comportamento economico di quest'ultimo mediante la virtù della prudenza. Tuttavia, come è stato mostrato, l'essenzialità della relazione con l'altro per poter conoscere se stessi rende difficile separare nell'identità pratica dell'individuo ciò che costituisce realmente lui stesso, in quanto frutto di riflessione sui propri atteggiamenti ed esigenze, e ciò che è stato da lui adottato inconsapevolmente per influenza della comunità. Pertanto, nonostante la natura riflessiva del meccanismo di immedesimazione smithiano, è innegabile che

[38] J. Henrich, J. Ensminger, R. McElreath, A. Barr, C. Barrett, A. Bolyanatz, J. C. Cardenas, M. Gurven, E. Gwako, N. Henrich, C. Lesorogol, F. Marlowe, D. Tracer, J. Ziker, *Market, Religion, Community Size, and the Evolution of Fairness and Punishment*, in «Science», n. 327, 2010 (corrected 2011), pp. 480-484.

la maturazione morale dell'individuo sia sempre esposta a una contaminazione da parte degli altri, la quale riduce l'autonomia del singolo intesa come determinazione del proprio progetto di vita. Di conseguenza, la questione su che cosa dobbiamo a noi stessi e cosa dobbiamo agli altri necessita prima di una risposta alla domanda su che cosa innanzitutto desideriamo per noi stessi.

Dono e associazionismo
Da Tocqueville alle società contemporanee

Elena Acuti

«I tempi sono duri ma moderni», esordiva Goudbout nel 1993 citando Sloterdijk e le soggettività che li abitano presentano tratti di forte ambivalenza. Da un lato, infatti, l'erosione degli orizzonti teologico-metafisici, il venir meno dei rigidi ordinamenti gerarchici medievali, la dilatazione delle sfere di autoaffermazione e di esercizio della propria autonomia e libertà hanno fornito le condizioni dell'acquisizione della sovranità individuale. D'altro canto, la continua espansione dei confini sociali, geografici, tecnologici, commerciali ha posto il soggetto moderno di fronte ad una realtà illimitata che genera spaesamento, inducendolo così al ripiegamento verso il proprio mondo emotivo, verso una condizione di iper-individualismo che ha condotto ad una progressiva erosione del legame sociale. Questi tratti caratteristici della soggettività moderna, spesso perfino in contraddizione tra di loro, sono stati schematicamente assunti come esemplari di varie tipologie di individualismi che si sono talvolta avvicendati, talvolta semplicemente affiancati. All'individualismo hobbesiano, che aveva contraddistinto la prima modernità con un modello antropologico dall'elevato tasso di conflittualità, subentra la tipologia dell'*homo democraticus* (il cui maggior interprete sarà Tocqueville), dove all'asprezza dei tratti polemogeni si sostituisce il carattere mite, ma non per questo meno pericoloso a livello sociale, di un individuo connotato da una torsione entropica della passione acquisitiva, da un atteggiamento de-socializzante verso i simili, passivo e delegante nei confronti della sfera pubblica.

Uno scenario drammatico, che ci restituisce una realtà sempre esposta all'interrogativo spesso impugnato dagli scettici riguardo alla teoria del dono: che spazio può esserci, nella tarda modernità, per un fenomeno sociale così teoreticamente complesso e sfuggente quale quello di "dono"? In un contesto caratterizzato dall'impoverimento del legame sociale, quali margini di radicamento possono essere riconosciuti ad un dispositivo che ha come sua peculiare funzione quella di produrre legame sociale?

Una prima, superficiale, risposta può essere individuata attraverso una semplice osservazione: anche all'interno di un panorama descritto in termini così cupi, si aprono rilevanti spiragli di socialità rappresentati da *fenomeni associativi* spontanei che esulano sia dalla logica mercantile ridotta all'equivalenza quantitativa

dello scambio economico che dalla sfera propriamente istituzionalizzata dell'attività politica dello Stato.

Il tema 'dono e associazionismo' non rappresenta certo una proposta inedita[1]. Queste affascinanti riflessioni sulla pratica del dono nei rapporti con il simbolico e con il politico lasciano tuttavia aperto un interrogativo sull'ambivalenza della soggettività contemporanea. Chi sono, concretamente, gli uomini che vivono una dimensione associativa, ma che non si sottraggono ai meccanismi dello scambio mercantile? Come sono fatte le soggettività contemporanee protagoniste di fenomeni in grado di implementare la trama sociale della società civile, ma che presentano caratteristiche antropologiche che li portano anche all'introversione e all'isolamento?

Muovere la presente riflessione a partire da Tocqueville, *prima facie* focalizzato sulla tematizzazione di una forma di individualismo, quello 'democratico', riconosciuto come una delle principali cause di erosione dei rapporti sociali, potrebbe apparire fuorviante. Tuttavia, l'interesse di Tocqueville risiede proprio nell'ambivalenza della sua diagnosi delle società democratiche: da un lato, l'*homo democraticus* contiene i prodromi di quelle forme di iperindividualismo narcisista che rischia di far implodere il tessuto sociale tardo-moderno; d'altro canto, lo stesso autore individua nelle società democratiche il contesto sociale idoneo allo sviluppo della "simpatia" tra gli individui, un sentimento spontaneo e inclusivo che alimenta le pratiche dell'associazionismo, all'interno delle quali possono essere ritracciati i meccanismi tipici del "dono". L'*homo democraticus* diviene così l'emblema di un modello di soggettività ferita e imperfetta, eppure, proprio in virtù della sua debolezza e vulnerabilità, capace di proposte associative gratuite e di comportamenti solidali.

1. Individualismo democratico e legame sociale in Tocqueville

Ne *La Democrazia in America* Tocqueville avanza una diagnosi del soggetto a partire dalle condizioni sociali democratiche che grava irrisolta ancora ai giorni nostri, al crepuscolo della modernità. La seduzione della sua argomentazione è innanzitutto legata a un aspetto metodologico: lungi dallo spendersi in una dissertazione sulla natura umana, astratta dal contesto in cui sono calati gli individui, Tocqueville propone una sorta di "antropologia sociale" dove le caratteristiche del soggetto sono individuate a partire dall'analisi della società in cui esso vive. L'assetto democratico – in Tocqueville la democrazia rappresenta non tanto una forma di governo, quanto l'insieme delle condizioni sociali, economiche e delle loro imprescindibili conseguenze sulle coordinate culturali, sui costumi, sullo "spirito" dei tempi – attua una vera e propria trasformazione dell'individuo, promuovendo passioni, come la

[1] Si vedano A. Caillé, *Il terzo paradigma* (1996), tr. it. di A. Cinato, Bollati Boringhieri, Torino, 1998 e J. T. Godbout, *Lo spirito del dono* (1992), tr. it. di A. Salsano, Bollati Boringhieri, Torino, 1993.

"passione dell'uguaglianza" e la "passione del benessere", che non possono essere concepite se non sullo sfondo del regime democratico.

Autore dalle mille sfumature, il liberale Tocqueville individua il primo nodo problematico dell'assetto democratico nell'"uguaglianza delle condizioni", intendendo con questa espressione non solo la riduzione delle differenze economiche e sociali, quanto il livellamento delle coscienze individuali e l'uniformazione dei costumi e delle abitudini[2].

Il regime democratico è caratterizzato in primo luogo da una intensa e continua mobilità sociale che sia agisce come dispositivo di rottura dei vincoli gerarchici imposti dall'*ancien régime*, sia alimenta la legittima aspirazione all'accrescimento della propria posizione sociale e della condizione intellettuale[3]. Nel movimento emancipatorio dall'autorità dell'"eterno ieri" e nel mancato riconoscimento della superiorità dei propri pari in nome di una pretesa condizione di uguaglianza, la "passione dell'uguaglianza" inaugura dunque un processo di *isolamento* che avanzerà inesorabilmente, aggravandosi, man mano che gli individui tenderanno sempre più ad occuparsi solamente di se stessi con animo esageratamente disposto al culto dei beni materiali[4].

La condizione di uguaglianza del sistema democratico ha dunque posto il soggetto di fronte alla prima di numerose ambivalenze: da un lato, la caduta del legame familiare-comunitario, che genera spaesamento e perdita di orizzonti semantici e identitari; dall'altro, la dilatazione dell'orizzonte del possibile quanto alle chance di autorealizzazione, la legittima aspirazione di tutti a tutto. Poiché in tempi di uguaglianza, anche la più piccola disuguaglianza diviene insopportabile, i soggetti tocquevilliani – simili, ma mai uguali – perseguono il tentativo di neutralizzazione di ogni differenza primariamente attraverso un'altra passione, la "passione del benessere", un impulso acquisitivo destinato a sfociare nella perenne insoddisfazione del desiderio materiale.

L'"ansia acquisitiva"[5] del benessere, intesa nelle sue molteplici declinazioni di accumulo di beni materiali, diviene il fulcro della vita pulsionale dell'*homo democraticus* e, privata della gioiosa natura "dispendiosa" che la caratterizzava durante il periodo dell'*ancien régime*, è ridimensionata al perseguimento di modesti piaceri materiali. Passione da classe media, tranquilla, mediocre, riservata, livellata nelle proprietà, la "passione del benessere" agisce a sua volta come dispositivo uniformante nelle ambizioni e nei costumi poiché non c'è bene (materiale o relazionale) al quale anche il più povero non getti uno sguardo speranzoso e invidioso[6].

---

[2] Cfr .A. de Tocqueville, *La democrazia in America* (1835, 1840), 2 voll, tr. it. di N. Matteucci, UTET, Torino, 2007, p. 15.

[3] M. Gauchet, *Tocqueville, l'America e noi. Sulla genesi delle società democratiche* (1980), tr. it. di G. De Paola, Donzelli, Roma, 1996.

[4] Cfr. A. de Tocqueville, *Democrazia in America*, cit, pp. 492 e 510.

[5] E. Pulcini, *Invidia. La passione triste*, Il Mulino, Bologna, 2011, p. 80.

[6] Non mi dilungo qui sul fenomeno dell'invidia che scaturisce da questa situazione; per eventuali approfondimenti rimando a E. Pulcini, *Invidia*, cit., pp.77-84.

L'oscuro bisogno di visibilità di un Io indebolito viene quindi perseguito nella conquista di modesti obiettivi realizzabili qui e ora, di un *successo* facilmente e rapidamente conseguibile, che si sostituiscono alla moderna progettualità prometeica mentre il soggetto democratico si rattrappisce e contorce preso al cappio della strozzatura temporale di un claustrofobico presente.

Privo di riferimenti e autocentrato, l'individuo democratico vive ormai una condizione dove l'indipendenza di ciascuno diviene la fragilità di tutti: l'uniformazione delle coscienze, la ritrazione nella sfera privata e la progressiva dispersione della propria identità nella massa grigia dei "cittadini" aprono il varco, sul piano dell'azione politica, all'affermazione di un "dispotismo mite" che esonera il soggetto dall'impegno pubblico, garantendo l'ordine politico e la sicurezza sociale al fine di far prosperare gli affari.

Ne emerge un ritratto dell'*homo democraticus* tracciato a tinte fosche, esposto al rischio di una progressiva erosione del legame tra gli individui. Tuttavia, paradossalmente, in questo quadro dagli esigui margini di ottimismo, Tocqueville individua interessanti spazi per la ricostruzione di un tessuto sociale a partire proprio dalla "mutazione antropologica" prodotta dal contesto democratico. E' questa infatti la pre-condizione per il riconoscimento dell'analoga condizione dell'altro, che favorisce lo sviluppo di un sentimento di *simpatia*, alla base della spontanea formazione delle associazioni civili, prima ancora che politiche.

2. Il sentimento di simpatia e le associazioni civili

Nel secondo volume de *La Democrazia in America*, Tocqueville proponeva un quadro piuttosto pessimista relativo agli influssi negativi dell'uguaglianza "delle condizioni" sui cittadini. Tuttavia, come Tocqueville individua qui il veleno, così vi rinviene l'antidoto: la percezione dell'altro come pressoché uguale a sé, l'intuizione di una medesima e comune vulnerabilità introduce un sentimento di pietà e *simpatia* (nel portato etimologico del "soffrire insieme") che costituisce la precondizione della riattivazione del legame sociale.

> Quando i ceti sono pressoché uguali e tutti gli uomini pensano e sentono nello stesso modo o quasi, ognuno può giudicare immediatamente delle sensazioni di tutti gli altri: basta che getti una rapida occhiata a se stesso. Non esiste miseria, allora, che non gli susciti pena, e di cui un istinto segreto non gli faccia sentire la gravità. Invano si tratterà di stranieri o di nemici: l'immaginazione lo pone immediatamente al loro posto. Essa introduce qualcosa di personale nella sua pietà e lo fa soffrire nel suo corpo, mentre viene lacerato il corpo del suo simile[7].

Tale sentimento costituisce, insieme ad una nozione di autonomia di segno assiologico positivo, intesa come indipendenza dal governo statale (che

[7] A de Tocqueville, *Democrazia in America*, cit. p. 658.

approfondiremo a breve), una delle motivazioni "antropologiche" alla costituzione delle associazioni. La tendenza degli individui democratici a riunirsi in associazioni di ordine politico o civile rappresenta anzi una delle strategie di ricostruzione del legame sociale, grazie alla quale si genera una forma di opposizione al governo grigio del *dispotismo mite*.

Particolarmente interessante a questo proposito è il nesso tra la diagnosi della soggettività contemporanea, la formazione spontanea di associazioni civili e lo sviluppo di forme di democrazia reale. Infatti, così come la descrizione dell'individuo democratico in Tocqueville era stata delineata in modo realistico, a partire dalle concrete dinamiche sociali, anche la descrizione dei contesti associativi non risente di nessuna impostazione normativa, ma affonda le sue radici nell'osservazione storica e fattuale. Per quanto caratterizzato da un Io indebolito e introflesso, anzi proprio in virtù del reciproco riconoscimento di una comune fragilità, l'individuo tardo-moderno si presenta potenzialmente capace di gestire spazi di condivisione fondati non solo sulla reciprocità, ma anche sull'apertura al resto dell'organizzazione sociale. Nella figura chiave del soggetto entropico e vulnerabile si sintetizza quindi la perfetta conciliazione tra l'individualismo democratico e il sentimento di *simpatia*, che rappresenta il perno emotivo delle pratiche di solidarietà degli individui democratici, mentre scarsi o nulli margini di azione sono lasciati, in una diagnosi antropologica così pessimista, ad una naturale tendenza del soggetto alla socievolezza e alla generosità.

> L'uguaglianza generale delle condizioni, nel momento stesso in cui fa sentire agli uomini la loro indipendenza, mostra ad essi la loro fragilità: sono liberi sì, ma esposti a mille evenienze, e l'esperienza non tarda ad insegnare che, nonostante non abbiano abitualmente bisogno dell'aiuto altrui, arriva quasi sempre il momento in cui non potrebbero farne a meno[8].

Tra i cittadini di una democrazia che si percepiscono esposti ai medesimi pericoli e soggetti ad un'analoga debolezza, subentra una sorta di obbligo alla cooperazione che, inizialmente, prende le mosse da una forma di interesse beninteso, ma che si tramuta progressivamente in una disposizione spontanea e disinteressata a mobilitarsi per il bene dei propri concittadini. Questa spirale crescente di disponibilità e cooperazione estende il rapporto tra individui oltre l'iniziale momento della reciprocità interessata e arriva a coinvolgere sfere più estese della società civile che si autogestiscono costituendosi in associazioni[9].

Tocqueville distingue le associazioni in politiche e civili; le accomuna però una caratteristica rilevante ai fini della nostra riflessione. Le associazioni si fondano infatti, oltre che sul sentimento della benevolenza/simpatia, anche sulla percezione, da parte del cittadino, della propria autonomia nei confronti dell'autorità sociale:

---

[8] Ivi, p. 668.

[9] Non è un caso che la riflessione sulla benevolenza preceda la trattazione delle associazioni nella vita civile. cfr A. de Tocqueville, *Democrazia in America*, cit., p. 596.

esse testimoniano dunque di una forma di diffidenza nei confronti dello Stato nella gestione della cosa pubblica e sorgono allo scopo di ridurre o prevenire gli spazi deputati al suo intervento[10]. Emerge con chiarezza adesso la duplice funzione dell'associazione, da un lato di prevenzione delle derive iper-individualiste, dovute al contesto sociale democratico fondato sull'uguaglianza, tramite un'operazione di ricostruzione del tessuto sociale, e dall'altro di resistenza alla degenerazione del potere centrale nelle forme del dispotismo mite[11].

Associarsi "conviene", sia dal punto di vista dei benefici che se ne traggono sul piano "orizzontale" della società, quello del rapporto tra i cittadini, sia per quanto concerne la direttrice "verticale", quella del rapporto con il potere. Il modello dell'associazione tocquevilliana trascende però il mero elemento utilitaristico, per quanto lungimirante, che permane nella dottrina dell'interesse beninteso: con sua stessa sorpresa, l'autore afferma che spesso gli Americani non rendono giustizia a se stessi quando si proclamano devoti soltanto all'utile, «[…] giacché molte volte, negli Stati Uniti come altrove, si vedono i cittadini lasciarsi andare a quegli slanci disinteressati e spontanei che sono tipici dell'uomo»[12]. Non solo, nelle associazioni civili cui fa riferimento Tocqueville sono rinvenibili certe dinamiche che rispondono ai requisiti del "dono tra estranei" descritte da Goudbout[13]: pratiche solidali, aggregazione senza scopo di lucro e un consesso che trascende la semplice reciprocità, aperto all'intero contesto sociale.

3. Il fatto associativo nelle società contemporanee: un esempio di "dono moderno"

La riflessione di Tocqueville sulle pratiche associative si è rivelata particolarmente interessante perché permette di introdurre brevemente il tema "dono e associazione" nelle società contemporanee tenendo conto, sebbene in modo coinciso, di altri due fattori: le soggettività coinvolte e i rapporti tra le associazioni, che si mobilitano a livello di società civile, e lo Stato.

Sotto il primo rispetto, i soggetti contemporanei presentano tratti comuni con gli individui democratici descritti da Tocqueville: fragili e vulnerabili, indipendenti e indeboliti, mostrano una tendenza narcisistica a ritrarsi nella propria dimensione privata. Contro ogni previsione di realismo politico, anche questo modello di individuo, all'apparenza poco incline ad una naturale socievolezza, può

---

[10] Cfr. P. Chanial, *A cultura primária da democracia:comunidades locais, públicos democráticos e associações*, «Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS)», Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), 2003, disponibile su http://basepub.dauphine.fr/bitstream/handle/123456789/7055/A%20cultura%20primaria%20da%20democracia.PDF?sequence=1 ; N. Matteucci, *Alexis de Tocqueville. Tre esercizi di lettura*, Il Mulino, Bologna, 1990.

[11] Cfr. A. de Tocqueville, *Democrazia in America*, cit., p. 230 e p. 806.

[12] Ivi, p.613.

[13] J. T. Godbout, *Lo spirito del dono*, cit.

prestarsi, come abbiamo visto, alla costruzione di spazi associativi che implementano il legame sociale. Nel rapporto tra associazioni e Stato, invece, si chiarisce meglio il valore dell'assetto democratico nelle società contemporanee. Al di là della presenza di procedure democratiche negli *spazi pubblici primari*, ovvero nelle tradizionali istituzioni, è possibile constatare l'esistenza di un legame privilegiato tra democrazia e associazione, nel momento poietico della società che crea se stessa, tipico dei vari contesti associativi dove «tutti si danno a tutti»[14]. Associazioni e Stato rappresentano modelli differenti di democrazia, ma non reciprocamente escludentesi; la sfida delle attuali società democratiche potrebbe essere rappresentata da un'eventuale integrazione dei due momenti, in primo luogo tramite un riavvicinamento del cittadino alla vita pubblica grazie ad un suo preventivo coinvolgimento in spazi aggregativi secondari, successivamente attraverso l'implementazione di un canale di dialogo con l'organizzazione istituzionale deputata ad accogliere determinate istanze.

Qual è allora il legame tra il "dono" e la forma associativa? Cosa dona chi entra in associazione? La definizione generale proposta dai teorici del dono (in particolare Caillé) identifica il «terzo paradigma» con «qualsiasi azione o prestazione effettuata senza attesa, garanzia o certezza di ricambio, e che per questo solo fatto comporta una dimensione di *gratuità*»[15]. In linea con questa prospettiva, un membro di un'associazione dona quindi la propria persona e il proprio tempo senza avere la sicurezza di ottenere un beneficio immediato e di entità equivalente alla prestazione. Ma c'è di più: del dono può essere, infatti, fornita anche una definizione più specifica, nota come "sociologica", che sottolinea la capacità del dono di «creare, mantenere o rigenerare il legame sociale». Nell'associazione possiamo allora rinvenire in modo esplicito il portato simbolico del dono, la stipulazione della relazione amicale, il momento costitutivo del sociale che emerge dall'incrocio delle singole disponibilità – obbligate, obbliganti, eppure sempre, paradossalmente, libere – al dono.

La soddisfazione di entrambi questi criteri, tuttavia, non è ancora sufficiente per mostrare la piena appartenenza di una forma associativa al paradigma del dono, alternativo sia a quello mercantile che a quello olistico. Marcel Mauss (1923-1924) nel suo *Essai sur le don* aveva sottolineato i tre momenti del dono come fenomeno sociale, ovvero il *triplice obbligo di donare, ricevere e ricambiare*. L'associazione – come forse si chiarirà meglio quando ci riferiremo al modello del dono tra estranei" di Goudbout[16] – può rappresentare un caso di studio dove il circolo virtuoso di obbligo/libertà del dono si estende al di fuori della ristretta cerchia costituita dagli iscritti per coinvolgere sfere sempre più ampie della società. In altre parole, con l'estensione dei benefici ai non membri e l'apertura dello scopo dell'associazione all'intero consesso sociale, le dinamiche associative finiscono per trascendere il semplice ambito della "reciprocità" e assumere un carattere "donatizio". Esistono,

[14] A. Caillè, *Il terzo paradigma*, cit., p. 80.
[15] Ivi, p. 238.
[16] J. T. Godbout, *Lo spirito del dono*, cit.

come ricorda Goudbout, anche associazioni di tipo "espressivo", a carattere chiuso e finalizzate alla sola soddisfazione dei propri membri interni, che sono rappresentative degli interessi (materiali, culturali, artistici) di un gruppo sociale circoscritto, e che a causa della loro autoreferenzialità non attivano la spirale del dono all'interno della società.

A seguito di queste ulteriori precisazioni, possiamo affermare che alcune forme associative (quelle "aperte") rientrano a pieno titolo all'interno del "paradigma" del dono, sebbene presentino qualche peculiarità. In primo luogo, il fatto associativo non si colloca in modo univoco rispetto alla topica sociologica classica. Le associazioni non appartengono infatti propriamente a nessuna delle sfere della socialità secondaria (economia, amministrazione, lavoro), sebbene le intersechino dal punto di vista del loro funzionamento. Tuttavia la loro finalità, ovvero ciò che costituisce il motore stesso della spinta aggregativa, libera e spontanea, risiede in un contenuto, valore o bisogno altamente specifico e personalizzato, che trascende le stesse esigenze funzionali e che è tipico delle sfere della socialità primaria. Malgrado questa prevalenza del momento personalizzante su quello funzionale, le associazioni non possono essere interamente ricondotte neppure al contesto della socialità primaria, sotto il rispetto delle forme di socializzazione che le caratterizzano: mentre gruppi come la famiglia, il vicinato, le cerchie di amici appartengono ad un registro di tipo comunitario, la partecipazione alla vita associativa si distingue per essere «attiva, deliberata, facoltativa e revocabile»[17]. Essa abita dunque la zona grigia dello *spazio pubblico privato*, tangente sia la dimensione del mercato che quella dello Stato.

La prossimità del fatto associativo con la dimensione dell'interesse materiale e quella dell'obbligo istituzionale potrebbe fare insorgere alcune perplessità. In relazione al primo aspetto potremmo infatti chiederci quanto sia autentica la dimensione oblativa del donatore che partecipa ad un'associazione, quanto vi sia di componente edonista, quale peso abbia l'aspetto normativo o l'interesse personale per quanto lungimirante. Tuttavia questo livello di indagine relativo alle motivazioni individuali potrebbe essere facilmente derubricato sotto un velo di irrilevanza se ci attenessimo alla *pratica* dell'azione non lucrativa e non strumentale. Analogamente, sollevano dubbi i processi istituzionalizzanti cui può essere soggetta un'associazione ad opera dell'amministrazione pubblica. In questo caso, tendiamo ad iscrivere ancora un'associazione nel registro del dono se riusciamo a riconoscere la gratuità, la spontaneità e la libertà dell'atto fondativo del momento di aggregazione.

Con il loro portato di ambivalenza e ricchezza di sfumature, il caso delle associazioni continua a porci importanti interrogativi riguardanti la figura sociologica del dono nelle società contemporanee. Goudbout sottolineò il carattere inedito del fatto associativo rispetto alla teoria del dono e ne pose in evidenza, in particolare, l'eterogeneità rispetto alla socialità primaria, introducendo il tema del "dono tra estranei". Nella misura in cui le associazioni "aperte" rappresentano una

[17] A. Caillè, *Il terzo paradigma*, cit., p. 244.

vera e propria declinazione del paradigma del dono, questa si confronta con la dimensione "altra" del ricevente. In tale prospettiva, sempre Goudbout pose in evidenza il carattere "moderno" di questa tipologia di dono, proprio per segnare lo scarto rispetto a quelle che circolano nelle reti di legami a carattere comunitario. Giunti alla conclusione del nostro percorso di riflessione, un nuovo interrogativo si aggiunge ai due precedenti relativi al dono: Chi dona? Cosa dona? *Perché dona*?

La ricerca della motivazione al dono che rende "prossimo" l'estraneo aveva portato Goudbout a menzionare le comunità religiose e in particolare il cristianesimo (che però, per sua stessa ammissione, non rappresenta un fenomeno prettamente moderno). Il "dono sconosciuto fatto a sconosciuti" continua quindi a interrogarci sulle ragioni della soggettività donatrice in modo originale rispetto al paradigma tradizionale. Interrogativo ciclopico che ha però il merito di ricondurre la nostra riflessione, ancora una volta, oltre che sugli scenari sociali, anche sui soggetti che li abitano. E lo scenario che la tarda modernità ci pone di fronte è costituito da un insieme di individui che hanno consumato nella debolezza il mito della propria indipendenza, ma che a partire dall'attuale riconoscimento di una medesima vulnerabilità potrebbero trovare, nel paradigma alternativo del dono e del fatto associativo, un nuovo punto di partenza.

Farsi carico
Il tema della responsabilità in Manuel Cruz

Carlotta Cossutta

Il tema della responsabilità è stato a lungo al centro della riflessione filosofica ed è stato tratteggiato e definito in diverse forme[1]. Nelle pagine che seguono cercherò di rendere conto della riflessione che Manuel Cruz propone nel testo *Farsi carico*[2], nel quale delinea la responsabilità come un concetto chiave per la nostra società a partire dagli scritti di Hans Jonas e Hannah Arendt. Cercherò, in particolare, di mettere in luce la relazione tra responsabilità, memoria e futuro, proponendo un confronto tra *Farsi carico* e alcuni testi successivi dell'autore.

Cruz[3] considera il concetto di responsabilità sulla base delle condizioni del mondo in cui viviamo, mondo dove sembra non esserci posto per la responsabilità. Nonostante i ripetuti appelli alla responsabilità, infatti, nessuno sembra volerla assumere su di sé: ci troviamo di fronte al paradosso di ritenere che ogni male debba essere responsabilità di qualcuno, ma in fondo di nessuno, poiché nessuno è disposto a considerarsi responsabile. Cruz vuole occuparsi di colmare questo vuoto per proporre una responsabilità che non sia solo di tipo negativo, ma che possa rendere conto anche delle azioni positive. Egli sostituisce, quindi, il termine responsabilità con *farsi carico*, un concetto altrettanto ambiguo ma che può essere in grado di consentire un diverso approccio alla responsabilità. Inoltre, lo spostamento

---

[1] Per una prima introduzione al tema della responsabilità si vedano in particolare: *Responsabilità*, in S. Battaglia, *Grande dizionario della lingua italiana*, vol. 15, UTET, Torino 1990, pp. 880-881; J. Henriot, *Responsabilité*, in A. Jacob (a cura di) *Enyiclopédie Philosophique Universelle,* vol.II *Les Notions Philosophiques. Dictionnaire*, Presses Universitaries de France, Paris 1990, pp. 2250-2253; A. Duff, *Responsibility,* in E. Craig (a cura di), *Routledge Encyclopedia of Philosophy,* vol.8, Routledge, New York-London 1998, pp. 290-294; R. Esposito, *Responsabilità*, in Id. e C. Galli (a cura di), *Enciclopedia del pensiero politico,* Laterza, Bari 2000, pp. 595-596; H. Lenk e M. Maring, *Verantwortung,* in J. Ritter (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* vol. 11, Shwabe & Co., Basel 2001, pp. 569-575; M. Neuberg, *Responsabilité,* in M. Canto-Sperber (a cura di) *Dictionnaire d'ethique et de philosophie morale,* III ed., Presses Universitaries de France, Paris 2001, pp. 1306-1313.

[2] M. Cruz, *Farsi carico. A proposito di responsabilità e identità personale* (1999), Meltemi, Roma 2005.

[3] Manuel Cruz insegna Filosofia contemporanea all'Università di Barcellona e si è occupato a lungo di Hannah Arendt. Tra i suoi testi segnalo in particolare: M. Cruz, *I brutti scherzi del passato. Identità, responsabilità, storia* (2005), Bollati Boringhieri, Roma 2010; Id. (a cura di) *El siglo de Hannah Arendt*, Paidós, Barcelona 2006; Id. *La memoria si dice in molti modi* (2007), Mimesis, Milano 2010; Id. *Come fare cose con i ricordi* (2007), Casini Editore, Roma 2009.

dalla responsabilità al *farsi carico* permette a Cruz di riflettere sul soggetto e sulla costruzione dell'identità[4].

1. Il tempo della responsabilità

Nelle diverse concezioni della responsabilità il tempo gioca un ruolo centrale: non tanto perché qualcuno possa essere ritenuto responsabile di cose non ancora fatte, ma perché le diverse riflessioni sul tempo svelano lati diversi della responsabilità. Per Manuel Cruz, in particolare, la responsabilità è sempre connessa ad una relazione con il tempo e con la memoria, temi che sono oggetto di molte sue riflessioni.

Cruz ritiene che una delle patologie che caratterizzano la nostra epoca sia una relazione distorta con il passato e con il futuro[5]. Ci troviamo di fronte ad una relazione ambigua ed apparentemente contraddittoria con il passato: da un lato la nostra società guarda costantemente al futuro, dall'altro ritorna insistentemente sul passato e sulla sua rappresentazione; per Cruz questi diversi atteggiamenti non sono che due facce di una stessa medaglia, della stessa incapacità di relazionarsi con il presente.

Cruz nota come «nel mondo odierno qualsiasi attitudine che si presenta come inaugurale è molto ben accolta. Espressioni come *ricominciamo di nuovo, voltiamo pagina, nuova transizione,* o molte altre simili, ci appaiono cariche, quasi con la loro stessa enunciazione verbale, di connotazioni positive»[6]; la novità, la rottura con il passato sembrano essere diventate un valore, un segno positivo e quasi rassicurante. L'uomo si contemporaneo si sente al di là di questa rottura con la sua storia, «si sente *nuovo, altro*»[7], diverso da tutti quelli che lo hanno preceduto[8]. Il passato viene utilizzato

---

[4] Ringrazio gli anonimi revisori (o le anonime revisore) che mi hanno dato importanti spunti e suggerimenti, che spero di aver colto nel migliore dei modi e di cui mi servirò per proseguire nella ricerca.

[5] Oltre alla filosofia, anche le scienze sociali sono state recentemente impegnate in un dibattito per comprendere il funzionamento della temporalità in epoca contemporanea. Da un lato hanno prodotto argomentazioni macro-teoriche per spiegare quanto è successo alla temporalità e ai suoi ordini con l'inizio della modernità. Ad esempio, Paul Virilio ha scritto molto su una persistente tendenza alla "accelerazione" dei processi sociali, mentre David Harvey suggerisce il concetto di "compressione spazio-tempo" per spiegare che cosa accade a strutture ed esperienze nel mondo moderno. Altri teorici come Mark W. Turner hanno, invece, sottolineato la pluralità e la diversità dei tempi, fornendo una teorizzazione che è in qualche modo più sfumata, ma che rende anche l'indagine più difficile difficile e un po' disordinata. Sulla scia del lavoro seminale di Johannes Fabian in antropologia, studiosi in campi diversi hanno sottolineato come il tempo viene utilizzato per costruire i confini culturali e le differenze. Cfr. P. Virilio, *L'incidente del futuro,* Cortina, Milano, 2002; D. Harvey, *La crisi della modernità* (1989), Il Saggiatore, Milano, 1993; Mark W. Turner, *Periodical time in the nineteenth century*, in «Media History», 2002, 8.2, pp. 83-196; J. Fabian, *Time and the other: How anthropology makes its object*, Columbia University Press, New York 2014.

[6] M. Cruz, *Farsi carico*, cit., p. 90.

[7] M. Cruz, *Farsi carico,* cit., p. 89.

quasi come un dispregiativo: essere legati al passato diventa un difetto, un limite, un problema.

Accanto a questo denigrazione del passato, però, vi è una sua costante esposizione: «la storia della cultura è diventata un vero e proprio deposito»[9] da cui continuiamo ad attingere. Il passato viene costantemente riproposto e questo genera un cambiamento nel nostro modo di percepirlo: «questo passato senza patina, senza aura, finisce per non essere un passato-passato (cioè abbandonato, superato), ma una modalità, appena anacronistica, del presente»[10], il suo essere sempre a portata di mano, sempre *presente,* rende impossibile rifletterci sopra. Inoltre questo passato così immediato modifica anche la nostra relazione con il presente: siamo incapaci di vivere *qui ed ora* perché non consideriamo più le nostre esperienze fugaci e irripetibili, ma siamo certi di poterle rivivere, grazie soprattutto ai mezzi di comunicazione e di registrazione[11]. La tecnologia, però, non è la sola responsabile, è piuttosto un mezzo, «è stata il braccio esecutore di altri fermenti o, se lo si vuole vedere da un altro punto di vista, ha attivato idee e aspirazioni che da tempo erano probabilmente lì»[12] e che aspettavano di poter essere veicolate da qualche sviluppo materiale.

Il punto in comune tra le visioni distorte di futuro e passato è la perdita della memoria: nell'idea di novità come rifiuto di ricordare, nel passato sempre disponibile come distorsione del ricordo. Cruz nota: «la memoria è stata disattivata. Non ci appartiene più, neanche in parte»[13], gli individui sono stati espropriati dei loro ricordi che vengono continuamente selezionati e riproposti da altri, fuori da noi. Questa continua riproposizione del passato, infatti, rende superfluo ricordare per conto proprio, selezionare i fatti e i punti di vista e trasforma la memoria in un'attività passiva, di osservazione. La memoria perde il suo carattere individuale e particolare, diventa omologata, standardizzata, gestita da altri: «la casa in cui una volta siamo vissuti è occupata da estranei»[14].

Questo tipo di memoria, però, perde le sue caratteristiche principali: infatti «la memoria non è un semplice magazzino in cui vengono riposti i ricordi, un

---

[8] "In precedenza questa consapevolezza di rottura veniva associata quasi esclusivamente alle (inevitabili) illusioni dell'adolescente, quell'incantevole personaggio che si dichiara inventore di tutto ciò che scopre. Oggi quest'atteggiamento si è generalizzato quasi del tutto". *Ibidem.*

[9] M. Cruz, *I brutti scherzi del passato*, cit., p. 118.

[10] Ivi, p. 119.

[11] Cruz porta ad esempio i padri in sala parto con la videocamera: "l'ansia di registrare in qualche modo tutti gli episodi significativi della propria vita è arrivata a tal punto che chiedessimo a molti neopadri che entrano in sala parto con la videocamera in mano per dare testimonianza di un momento tanto importante che cosa hanno provato nell'assistere alla nascita del loro figlio, probabilmente non potrebbero rispondere altro all'infuori di: 'non so bene, ero occupato a filmare'". Ivi, p. 120.

[12] *Ibidem.*

[13] Manuel Cruz, *I brutti scherzi del passato,* cit., p. 123.

[14] *Ibidem.*

ricettacolo neutro delle nostre esperienze passate»[15], non è una scatola piena di fatti, qualsiasi essi siano. La memoria va intesa come un insieme di pratiche, di atti, attraverso cui «i soggetti costruiscono via via la propria identità o, forse, più chiaramente, elaborano la propria biografia»[16], consente di tenere insieme la nostra vita. La memoria non si limita ad immagazzinare, ma evidenzia, segnala, richiama l'attenzione, ha un carattere qualitativo e non quantitativo: «è la matita che sottolinea avvenimenti, momenti, persone che ci hanno fatto essere quello che siamo»[17], che hanno formato il nostro mondo.

Memoria e oblio sono strettamente legati: noi non ricordiamo tutto, acriticamente, ma lasciamo che qualcosa sfugga nell'oblio, venga dimenticato. Non sappiamo identificare un criterio in questa scelta, ma i nostri ricordi sono parte integrante della nostra identità e, quindi, delle nostre scelte. Avere sempre sottomano tutto il passato (fotografato, filmato, raccontato, ecc.) non solo ci impedisce di ricordare attivamente, ma ci rende sempre più difficile costruirci un'identità nostra, unica, irripetibile. Nella società contemporanea la memoria viene spodestata non a favore dell'oblio, ma «di alcuni principi universali e di ciò che chiamiamo volontà generale»[18], di una memoria anestetizzata che può essere continuamente manipolata. Ci troviamo di fronte non alla memoria, grazie a cui è possibile essere critici sul presente, ma alla nostalgia che «non mira a collocare gli individui di fronte alla sua verità, né ad aiutarli per farli accedere alla propria identità. Al contrario, si direbbe surrettiziamente orientata […] a una certa riconciliazione con l'esistente»[19].

Questa perdita di memoria, questo futuro senza utopie e questo passato non passato, rendono particolarmente difficile parlare di responsabilità: in questo presente dilatato, infatti, sembra persino impossibile agire, fare progetti, immaginare qualcosa di differente. Cruz, infatti, propone di accostare le riflessioni di Jonas e di Arendt sul tempo della responsabilità – apparentemente inconciliabili – proprio per porre in luce la dimensione dell'agire. Cruz sottolinea come Jonas proponga una teoria della responsabilità non soltanto orientata al futuro, ma che trova in esso il suo fondamento; l'imperativo jonasiano, infatti, è così formulato: «'agisci in modo che le conseguenze delle tue azioni siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra', oppure, tradotto in negativo: 'agisci in modo che le conseguenze della tua azione non distruggano la possibilità futura di tale vita'»[20]. Jonas, quindi, propone un'idea di responsabilità che faccia i conti con il futuro e che

---

[15] Ivi, p. 112.
[16] *Ibidem*.
[17] *Ibidem*.
[18] Ivi, p. 127.
[19] M. Cruz, *Farsi carico*, cit., pp. 93-94.
[20] H. Jonas, *Il principio responsabilità, un'etica per la civiltà tecnologica* (1979), Einaudi, Torino 2002, p. 16. Jonas prosegue proponendo altre due formulazioni: «'non mettere in pericolo le condizioni della sopravvivenza indefinita dell'umanità sulla terra', o ancora, tradotto nuovamente in positivo: 'includi nella tua scelta attuale l'integrità dell'uomo come oggetto della tua volontà'»(*ibidem*).

esiste proprio perché riteniamo la sopravvivenza dell'umanità un valore. Questo tipo di responsabilità è prospettico e altruistico: si rivolge al futuro ed è privo di utilitarismo. Come nota Marianna Furnari: «la responsabilità prospettica prende avvio non tanto dal soggetto, ma dall'oggetto, è alla lettera un 'rispondere a', un 'rispondere per'»[21]. La responsabilità jonasiana nasce dalla risposta ad un appello dell'oggetto «del bene-in-sé possibile» e «prestare ascolto a quell'appello è proprio ciò che la legge morale impone»[22]. Jonas ritiene che «il segreto o il paradosso della morale è che l'io deve essere dimenticato a favore della causa»[23] e che, quindi, io posso voler agire bene per stare bene con me stessa, ma questo sarà possibile solo se per me «conterà la 'causa' e non l'io»[24]: il buon rapporto con se stessi non può essere il fine del proprio agire.

Arendt, al contrario, pone come centrale il rapporto con se stessi, fa sua la morale socratica secondo cui è meglio non fare il male perché se no mi toccherà passare tutta la vita con un malfattore. Anche in questo caso il tempo assume un grande rilievo: la concezione della responsabilità arendtiana, infatti, è modellata sul ricordo, pone il suo accento sul passato. Per Arendt, infatti, la responsabilità scaturisce non da un appello di un oggetto, che minerebbe l'imprevedibilità e la libertà dell'azione, ma dalla necessità di avere un buon rapporto con se stessi. Per poter sviluppare un dialogo con me stessa, però, devo essere in grado di ricordare, devo poter avere memoria delle azioni da me compiute, non devo poter evadere dalla realtà; Jerom Kohn nota, infatti, che «evasione dalla realtà e sgravio dalla responsabilità si legano insieme come patologia e tornaconto secondario della malattia»[25]. L'impossibilità di ricordare significa anche impossibilità di essere responsabili: infatti, se parliamo «di un essere pensante, radicato nei suoi pensieri e nei suoi ricordi, di qualcuno cioè che sa di dover vivere con se stesso, ci saranno limiti a ciò che si permetterà di fare»[26] mentre «il male estremo e senza limiti è possibile solo quando queste radici dell'io, che crescono da sé e arginano automaticamente le possibilità dell'io sono del tutto assenti»[27]. La responsabilità arendtiana, quindi, può esistere solo se esiste un rapporto con il passato e con se stessi.

La sfida di Cruz è proprio quella di proporre una concezione delle responsabilità che sia orientata al futuro e saldamente ancorata in una relazione con il passato. L'obiettivo, teorico e pratico, di questo ripensamento riguarda, come già anticipato, la possibilità di trovare una spinta all'azione. Un'altra delle patologie delle

---

[21] M. Gensabella Furnari, *Un'idea del nostro tempo: la responsabilità di Hans Jonas*, in G. Giordano (a cura di), *Filosofia ed etica. Studi in onore di Girolamo Cotroneo*, Rubettino, Soveria Mannelli 2005, p. 200.
[22] Hans Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 108.
[23] *Ibidem.*
[24] *Ibidem.*
[25] J. Kohn, *Introduzione*, in S. Forti (a cura di), *Archivio Arendt*, volume 2, Milano, Feltrinelli, 2003, p. XIX.
[26] H. Arendt, *Responsabilità e giudizio,* cit., p. 86.
[27] *Ibidem.*

nostre società, infatti, sarebbe una generale apatia, che Cruz vuole combattere partendo proprio da qui: ritrovare la responsabilità per ritrovare la capacità di agire.

2. Farsi carico: la responsabilità ci riguarda

Nel mondo contemporaneo la responsabilità, proprio come il passato e il futuro, è costantemente evocata, auspicata, addossata[28]; vi sono continui rimandi ad essa, in qualsiasi campo e da qualsiasi schieramento politico. Questa sovraesposizione del termine responsabilità, però, non si accompagna ad una corrispondente chiarezza, ma resta un termine incredibilmente ambiguo e sfuggente. Inoltre, nonostante questi continui richiami alla responsabilità, sembra sempre più difficile identificare dei responsabili: «è sempre più difficile accusare, su qualsiasi piano, qualcuno o qualcosa, ma, al contempo, si è soliti essere d'accordo (ed è bene che sia così) sul fatto che i danni provocati debbano essere riparati»[29], si è d'accordo sull'importanza della responsabilità ma non sui suoi contenuti. Proprio per questo, secondo Cruz, la responsabilità è «un concetto chiave per la comprensione della nostra realtà»[30].

Un ambito in cui si mostra chiaramente l'ambiguità del termine responsabilità è, secondo Cruz, quello morale in cui viene spesso sovrapposto al concetto di colpa: si forma l'idea che essere responsabili voglia dire l'essere colpevoli[31]. Cruz vuole smontare questa concezione mostrando come colpa e responsabilità non siano assolutamente sovrapponibili: mentre la colpa è un concetto che ha a che fare principalmente con l'individuo, riguarda solo se stessi e le norme, la responsabilità «non si può prospettare nei termini di un'ermeneutica privata, non è un affare che il soggetto disbrighi da solo con la norma»[32]. La responsabilità riguarda sempre anche gli altri, è intrinsecamente intersoggettiva: come ci ricorda anche la sua etimologia, essere responsabili significa sempre rispondere a qualcuno, di fronte a degli altri.

Parlare di intersoggettività, secondo Cruz, significa porre la responsabilità all'interno dei rapporti tra esseri umani, quello stesso campo dove ci formiamo la nostra identità. Per Cruz, infatti, la responsabilità è strettamente connessa con l'idea

---

[28] Cruz, tra gli altri, ricorda questo esempio: «L'altro giorno mi ha fatto trasalire le lettura di questo titolo sulle pagine sportive del quotidiano di Madrid 'El País': *Il presidente del governo autonomo sottolinea le responsabilità del Barça*». M. Cruz, *I brutti scherzi del passato*, cit., p. 67.

[29] M. Cruz, *Farsi carico,* cit., p. 36.

[30] *Ibidem.*

[31] Roberto Esposito sottolinea come la responsabilità cominci ad allontanarsi dalla nozione di colpa nel XIX secolo ed evidenzia come questa emancipazione segni «il momento genetico del concetto moderno di responsabilità». Se nelle società antiche e medievali, infatti, l'agire umano era interpretato secondo le nozioni di fato e colpa ereditaria, «nella stagione moderna l'individuo assume il governo diretto sulle proprie azioni» e l'obbligo di risponderne di fronte alla legge. Questo passaggio non sminuisce, però, la centralità del rapporto con gli altri: si risponde sempre nei confronti di qualcuno, sia esso Dio, il tribunale o l'umanità. Cfr. R. Esposito, *Responsabilità*, in Id. e C. Galli (a cura di), *Enciclopedia del pensiero politico,* cit., p. 595.

[32] M. Cruz, *I brutti scherzi del passato*, cit., p. 71

di individuo, di identità e formazione: il soggetto della responsabilità è un soggetto che si costruisce nel rapporto con gli altri, nel continuo scambio. Cruz fa riferimento alle teorie del riconoscimento, in particolare a quella di Taylor, per affermare che «la costruzione dell'identità rivela così il suo autentico carattere: è costruzione sociale dell'identità»[33], una costruzione irrinunciabile per l'individuo, necessaria poiché senza questo rapporto con gli altri l'uomo non esiste[34]. L'identità non è un dato immutabile, fisso, scelto dal soggetto, ma è un processo, una costruzione, si crea e si modifica nei rapporti con gli altri. Secondo Cruz, per questo, «l'identità è l'entità che ci viene attribuita dagli altri. Non è una scelta ma un destino. Un destino che in certe occasioni diventa un peso, ma a cui non possiamo rinunciare»[35]. Questo soggetto forgiato dal rapporto con gli altri, però, non può abdicare alla responsabilità, ma, anzi, proprio perché immerso nella rete di rapporti con gli altri, deve riconoscere questi altri come un valore, qualcosa da preservare. Così come io ho bisogno degli altri per conoscere me stessa, per formare la mia identità, gli altri hanno bisogno di me, e noi «siamo responsabili di fronte a chi ha bisogno di noi»[36].

Questa attenzione al bisogno è quello che porta Cruz a preferire al termine responsabilità l'espressione *farsi carico*: «perché […] è, inequivocabilmente un'espressione equivoca. La possiamo utilizzare sia per pretendere delle responsabilità […] sia per domandare comprensione (quando chiediamo ad altri di mettersi nei nostri panni)»[37]. Cruz vuole evitare che la responsabilità venga identificata unicamente con una responsabilità negativa, con il male, gli errori, i delitti e, allo stesso tempo, che ci si possa rifugiare nell'idea che chi soffre ha sempre ragione, o che ogni vittima è innocente. Cruz si chiede se sia effettivamente lecito reclamare per aver sofferto, in particolare «in tutti quei casi in cui pare sia dato per scontato che esista un bene precedente […] che potremmo chiamare benessere o felicità»[38], bene che è andato distrutto a causa del comportamento di qualcuno e che «deve essere riparato, restituendo la tranquillità iniziale»[39].

Cruz vuole sgombrare il campo dall'equivoco che si possa ristabilire il passato così com'era: «è evidente che chi, poniamo il caso, non è stato felice da bambino, ha perso definitivamente la sua opportunità»[40]. In questo caso non si può perseguire un ristabilimento impossibile, ma bisognerà chiedere una riparazione, una vendetta o una punizione, reazioni che non ristabiliscono nulla, ma che possono servire per evitare che il responsabile compia di nuovo quell'atto o da esempio per gli altri. Cruz ritiene che la responsabilità non dovrebbe riferirsi a questo genere di

---

[33] Ivi, p. 58.

[34] Cruz fa un brevissimo accenno a Hegel, ma tralascia completamente le concezioni del riconoscimento di Honneth, che potrebbero arricchire le sue riflessioni. Cfr. A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento* (1992), Il Saggiatore, Milano, 2002.

[35] M. Cruz, *I brutti scherzi del passato*, cit., p. 61.

[36] Ivi, p. 82.

[37] M. Cruz, *Farsi carico,* p. 14.

[38] M. Cruz, *I brutti scherzi del passato*, cit., p. 77.

[39] *Ibidem.*

[40] Ivi, p. 78.

reazioni, ma essere un concetto positivo, capace di spronare all'azione: il richiamo alla responsabilità, infatti, non dovrebbe diventare la causa di un *risentimento paralizzante*, ma «dovrebbe servire per spingerci all'azione, pienamente consapevoli che in essa c'è qualcosa di nostro, che *ci appartiene* – anche se non in regime di proprietà privata»[41].

Cruz fa sua la concezione arendtiana dell'azione come di un gesto costitutivo del soggetto: «l'azione non è un territorio occasionalmente attraversato dai soggetti, ma una delle dimensioni costitutive della loro identità»[42], uno degli eventi che formano un individuo. Cruz sottolinea, all'interno della centralità dell'azione, il momento della decisione, che descrive come un aspetto fondamentale dell'identità umana, più ancora del risultato che è in grado di raggiungere: proprio per questo non ci si può limitare a proporre un'idea riparatrice della responsabilità che si fermi alla punizione, alla vendetta[43]. La decisione è un momento fortemente individuale, «è il gesto con cui ci appropriamo simbolicamente del futuro, l'impronta leggera che cerchiamo di lasciare sulla superficie ancora immacolata»[44], è il nostro rivelarci a noi stessi e agli altri. È della decisione che siamo chiamati a rispondere, che dobbiamo essere responsabili, mentre degli effetti di questa dobbiamo *farci carico*. In questo senso siamo chiamati a rispondere anche della scelta di non agire, di non decidere: la responsabilità non riguarda soltanto le azioni, ma anche le omissioni, le azioni mancate, le decisioni di ritrarsi dalla scena pubblica.

Proprio questa riflessione sulle azioni mancate è forse il punto più interessante della trattazione di Cruz, che gli permette di chiarire la distinzione tra una responsabilità riparatrice e il *farsi carico*: «è logico che risulta irrilevante chi si faccia carico di tale responsabilità meramente riparatrice: la sola cosa che importa in tal caso è il risultato. Però non si può dire lo stesso rispetto alla decisione. Colui che abdica alla sua capacità di decidere abdica a qualcosa di fondamentale, di costitutivo»[45]. Basandosi solamente sulle azioni, infatti, nessuno potrebbe essere

---

[41] M. Cruz, *I brutti scherzi del passato*, cit., p. 80.

[42] *Ibidem*.

[43] Mario Vegetti sottolinea, proprio riferendosi alla decisione, che «si può parlare di responsabilità laddove l'individuo si pensi, e venga pensato, come un fulcro personale di decisione, come una soggettività autonoma da cui dipendono intenzioni, scelte e comportamenti […]. Nulla di tutto questo può aver senso per Agamennone e le altre figure eroiche della *società omerica*». Le scelte degli uomini sono irrilevanti di fronte ad un destino che deve compiersi: Edipo, di ritorno da Delfi, può solo illudersi di scegliere di allontanarsi da Corinto e dalla profezia e dovrà diventare cieco per comprendere che gli uomini non possono governare la propria vita, così come Paride non può essere ritenuto responsabile della guerra di Troia poiché è stato soltanto l'oggetto di scelte divine. Cfr. M. Vegetti, *L'etica degli antichi,* Laterza, Bari, 2002, p. 6.

[44] M. Cruz, *Farsi carico,* p. 83.

[45] M. Cruz, *Verso una responsabilità innocente*, in «Filosofia Politica», a. XII, n.2, agosto 1998, p. 229. E Cruz, significativamente, aggiunge in nota: «Allo stesso modo, colui cui si nega la capacità di decidere, con lo scopo, ad esempio, di dichiararlo legalmente irresponsabile dei suoi atti (per esempio, perché non è in pieno possesso delle sue facoltà mentali), viene privato di un tratto essenziale di sé. Se l'abituale definizione giuridica di capacità è quella di «idoneità giuridica a godere di un diritto», la negazione di detta capacità equivale ad espellere l'individuo dalla sfera del sociale, a

ritenuto pienamente responsabile di un'omissione ma poiché essa è il frutto di una decisione, dei suoi effetti bisogna *farsi carico*. Rinunciare a questa capacità decisionale – o a riconoscerla – secondo Cruz vorrebbe dire rinunciare a un momento costitutivo della formazione della propria soggettività.

Queste riflessioni impongono a Cruz di ripensare la questione dell'individuo/soggettività in termini nuovi, che non sono quelli della *crisi del soggetto* e della postmodernità. Quella che è apparsa crisi del soggetto è invece la contraddizione che si istituisce nelle *società permissive* tra obiettivi conclamati, cioè il libero sviluppo dell'individuo, e condizioni di realizzazione di tali obiettivi: «Non esiste possibilità d'accesso agli obiettivi che questa società proclama a partire dalle condizioni soggettive che la stessa società promuove»[46], scrive lapidariamente l'autore. Cruz propone una riconsiderazione *debole* del soggetto, cioè un soggetto «irrimediabilmente fragile, *maldestro* – e in tal senso, ma solo in tal senso, debole»[47]. Un soggetto che non riproduce l'autonomia tipica della narrazione moderna, ma che si costituisce nella relazione e nell'incontro con l'altro. Respingendo ogni forma di determinismo e riprendendo l'istanza blochiana dell'apertura utopica del futuro[48], senza perciò vedere come Bloch nel lavoratore il soggetto della storia, Cruz sollecita gli uomini a liberare tutte le possibilità che il presente racchiude al suo interno. L'utopia potrebbe allora essere recuperata, proprio per sviluppare il compito di esplorare il possibile, «di ricercare le cosiddette *possibilità laterali della realtà*. […] Ma puntare sul carattere non chiuso del mondo implica un presupposto, l'esistenza di un ambito che accolga il processo, un'istanza che faccia suo il compimento delle aspettative. Perché non continuiamo a chiamarla soggetto o identità?»[49]. La debolezza dell'identità si rivelerebbe, dunque, in quanto relativa indeterminatezza, ricchezza di possibilità[50].

La responsabilità proposta da Cruz, quindi, è una responsabilità originaria, radicale, una responsabilità nei confronti di quello che ci succede: è un concetto che ci permette di parlare «di responsabilità per la propria vita»[51]. Questo sarebbe il senso più profondo della responsabilità: la capacità di farsi carico della propria vita,

---

privarlo della sua con- dizione di cittadino, a ridurlo alla categoria di mero membro della specie» (*Ibidem*).

[46] M. Cruz, *Farsi carico*, cit., p. 39.

[47] Ivi, p. 139.

[48] Cfr. E. Bloch, *Lo spirito dell'utopia* (1918), Rizzoli, Milano 2009.

[49] Ivi, p. 168.

[50] In questo senso sono interessanti gli ultimi lavori di Cruz che riflettono sul tema dell'amore, analizzandone la centralità in relazione alla costituzione dell'identità. In particolare cfr. M. Cruz, *L'amore filosofo*, Einaudi, Torino 2012, che in spagnolo si intitola, più incisivamente, *Amo, luego existo*: la rielaborazione del cogito cartesiano segnala proprio la volontà di Cruz di ripensare il soggetto in termini relazionali. Anche qui sarebbe interessante un confronto tra Cruz e Honneth che, a partire da un dialogo con Nancy Fraser, ha dato nuovo spazio alla riflessione sull'amore nella sua teoria del riconoscimento. Cfr. N. Fraser e A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica* (2003), Meltemi, Roma 2007.

[51] M. Cruz, *I brutti scherzi del passato*, cit., p. 81.

di accettarla come un destino e, nello stesso tempo, di decidere di partecipare al processo di creazione di essa. Essere responsabili significa non lasciare la propria vita in mano ad altri, non limitarsi a essere fatti, ma trasformare in positivo ciò che viene fatto di noi. La responsabilità non può limitarsi a reagire agli effetti delle proprie azioni, «non può essere pensata sotto la figura del debito […]. È piuttosto l'atteggiamento più affermativo che siamo in grado di pensare»[52], è la capacità di essere autonomi: immersi in un modo di relazioni ma non totalmente determinati. In questo senso il *farsi carico* di Cruz ricorda la descrizione della cura heideggeriana[53]: l'esserci appartiene alla cura e questa si rivolge tanto agli oggetti del mondo circostante assumendo i tratti del prendersi-cura (*Besorgen*), quanto agli altri con-esserci con i quali si condivide il mondo, nel qual caso si parla di aver-cura (*Fürsorge*). Proprio per questo il carattere della responsabilità della cura non è di tipo strettamente etico, così come quello del *farsi carico*: la cura, infatti, non è presentata come qualcosa che implichi un dovere, un'obbligazione o anche solo la prospettiva di un bene. La riflessione sulla *Sorge* come responsabile prendersi cura di sé e del mondo sottolinea quello che è il modo d'essere fondamentale dell'uomo e assume una valenza ontologica.

La responsabilità personale di Cruz, a mio avviso, è il fondamento di ogni altra riflessione sulla responsabilità: è una cura verso se stessi che però non prende forma in un dialogo in solitudine, ma scaturisce dal rapporto con gli altri, con chi ci sta intorno; è una responsabilità laica, che non scaturisce da una trascendenza, ma, al contrario, dall'essere umano e dai suoi legami. È una responsabilità che ha come requisito minimo «il principio secondo cui l'uomo è misura di tutte le cose»[54], che ha l'uomo sia come oggetto che come soggetto. È una responsabilità che fa i conti con il potere, ma che non si limita all'equazione più potere uguale più responsabilità: non concede alibi all'inazione, all'immobilità, si basa sull'idea che sia «necessario imparare a lottare anche quando non rimane alcuna speranza»[55].

---

[52] Ivi, p. 102.
[53] Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo. L'essenza del fondamento* (1927), UTET, Torino 1978.
[54] M. Cruz, *I brutti scherzi del passato*, cit., p. 44.
[55] Ivi, p. 116.

Doveri di giustizia e doveri di aiuto materiale: una distinzione ancora sostenibile?

Alessandra Lucaioli

1. Introduzione

Il presente contributo si prefigge l'obiettivo di avanzare una riflessione etico-filosofica volta a interrogarsi sul concetto di dovere e, più in particolare, dovere di aiuto materiale alla luce delle ineguaglianze che caratterizzano il nostro scenario contemporaneo. Il mondo in cui viviamo è, infatti, un mondo certamente iniquo contrassegnato da una grande disparità di beni; vi sono nazioni che possono godere di una discreta opulenza e floridezza economica e nazioni che, al contrario, versano in condizioni di povertà estrema. Come pure è evidente che, dinanzi a un divario così ampio e in assenza di un'idea chiara sulla legittimità della prestazione di doveri di aiuto materiale e su quale soggetto (Stato o persona) debba farsene carico, spesso siano la nostra indifferenza e incuria a predominare.

Una delle motivazioni in grado di rendere ragione della nostra attitudine all'apatia, tanto radicata in noi quanto generalizzata, potrebbe essere rintracciata nell'influenza che, sulla storia del pensiero politico e filosofico successivo[1], ha esercitato la dicotomia presente nel *De Officiis* ciceroniano fra doveri di giustizia e doveri di aiuto materiale. Questa è la provocatoria interpretazione avanzata dalla filosofa statunitense Martha Nussbaum in uno dei suoi lavori più recenti dal titolo *Giustizia e aiuto materiale*[2] che assumeremo come punto di partenza per la nostra indagine ponendola poi in dialogo con le posizioni assunte dai maggiori esponenti di giustizia globale.

[1] Più in particolare, la filosofa statunitense mostra come le asserzioni del *De Officiis* ciceroniano siano propedeutiche allo sviluppo del pensiero di autori del calibro di A. Smith (cfr. A. Smith, *Una teoria dei sentimenti morali* (1759), tr. it. di S. Di Pietro, Rizzoli, Milano 1995) e degli scritti politici di I. Kant (cfr. I. Kant, *Per la pace perpetua* (1795), tr. it. di R. Bordiga, Feltrinelli, Milano, 2013).
[2] M.C. Nussbaum, *Giustizia e aiuto materiale* (2004), trad. it. di F. Lelli, Il Mulino, Bologna 2008.

2. Doveri di giustizia-doveri di aiuto materiale

Nel saggio, lo scopo primario dell'autrice è mostrare come le posizioni assunte da Cicerone[3] in merito abbiano esercitato un peso considerevole sull'attuale convinzione di un'interna inefficacia dei doveri di aiuto materiale, al punto tale da condizionare la riflessione moderna e contemporanea in tale ambito.

L'analisi di Nussbaum si dispiega a partire dalla *summa divisio* operata da Cicerone tra doveri di giustizia e doveri di aiuto materiale. Secondo l'Arpinate, infatti, i doveri di giustizia richiedono elevati standard morali di tutti gli attori nel loro agire oltre i confini nazionali, a differenza dei doveri di aiuto materiale che, viceversa, si rivelano molto più elastici. Rispetto ai primi, infatti, dalla lettura della trattazione ciceroniana emerge l'universalità dei doveri di giustizia che risultano pienamente cosmopoliti, ma non solo; essi rappresentano la base per un diritto realmente transnazionale dell'umanità: «poiché l'utile confligge spesso con l'onesto, abbiamo bisogno di una regola (*formula*) da seguire»[4].

Al centro della sua argomentazione vi è l'idea di non commettere violenza alcuna[5] nei confronti della persona umana e di non consentire che le persone subiscano violenza laddove, al contrario, possano ricevere aiuto da parte nostra. Più in generale, potremmo asserire che i doveri di giustizia ciceroniani sottintendono l'idea della persona come fine e non come semplice strumento o mezzo per fini altrui[6]. Ecco perché tutto ciò che può ledere la dignità di un uomo deve essere respinto, di qualunque offesa si tratti.

Inoltre:

> Se la legge naturale prescrive che l'uomo provveda volenterosamente al bene d'un altro uomo, chiunque egli sia, per la sola ragione che è un uomo, ne viene di necessità, secondo la stessa legge naturale, che l'utilità dei singoli è nell'utilità di tutti. Ora, se questo è vero, siamo tutti sottoposti a una sola e identica legge; e se anche questo è vero, certamente la legge naturale ci vieta di far violenza (*violare*) agli altri: vera la premessa, vera la conseguenza.[7]

---

[3] È doveroso sottolineare come il lavoro dell'autrice si riferisca esplicitamente al *De Officiis*, il quale segna un passaggio importante nell'evoluzione del pensiero dell'Arpinate senza tuttavia esaurirne l'impegno speculativo.

[4] M. C. Nussbaum, *Giustizia e aiuto materiale*, cit., p. 25.

[5] Entro il concetto di "violenza", fa notare Nussbaum, rientra la violenza fisica, quella sessuale, le punizioni crudeli, le torture e le sottrazioni di beni.

[6] È questo un passaggio fondamentale per comprendere l'influenza esercitata dalle pagine ciceroniane sul pensiero kantiano; la riflessione dell'Arpinate sembra risuonare nella seconda formulazione dell'imperativo categorico del filosofo tedesco: "Agisci in modo da trattare sempre l'umanità, così nella tua persona come nella persona di ogni altro, sempre come un fine, e mai come un mezzo" (cfr. I. Kant, *Critica della ragion pratica* (1788), tr. it. di F. Capra riv. da E. Garin, Laterza, Roma-Bari, 1979).

[7] M. T. Cicerone, *De Officiis* (44 a.C.), 3 voll., tr. it. D. Arfelli, Zanichelli, Bologna 1969, vol. III, 27.

E se nei passi successivi Cicerone rileva l'assurdità derivata dal prestar fede a questo principio qualora siano coinvolti i nostri familiari o amici e, contemporaneamente, dal negare che valga per tutte le relazioni fra concittadini, è altresì vero, come non manca di evidenziare Nussbaum, che è altrettanto assurdo tenervi fede per i concittadini e negarlo per gli stranieri; se così fosse, del resto, coloro che opererebbero una simile distinzione «dissolverebbero l'universale convivenza umana»[8]. È chiaro, allora, che i confini nazionali sono irrilevanti dal punto di vista morale. La domanda che ci poniamo ora è: può dirsi lo stesso per i doveri di aiuto materiale? La risposta non può che essere, come preannunciato, negativa.

A differenza degli universali doveri di giustizia, che devono concretizzarsi quotidianamente nella condotta di ognuno verso l'altro, «vincolando moralmente le nostre azioni, anche quando siamo fuori della sfera del diritto positivo»[9], quelli di aiuto materiale sembrano invece costretti entro una rigida gerarchia.

In primo luogo, ciò significa che dobbiamo aiutare il prossimo solo qualora questo non comporti una significativa perdita materiale per noi stessi; in secondo luogo, che il prossimo non è da identificarsi con l'umanità. Abbiamo, dunque, sì dei doveri nei confronti di parenti, amici, vicini, ma non nei riguardi di chi si trova al di là dei confini del nostro paese.

Il fondamento teorico che regge tale distinzione e che, lo ricordiamo, grava pesantemente sulla realtà materiale del dovere di aiuto, risiede nell'ascendenza stoica della formazione del testo ciceroniano e, più nello specifico, nell'insegnamento di Panezio[10]. Il pensiero stoico assegna un'importanza del tutto secondaria ai beni materiali perché giudicati inessenziali al pieno sviluppo della persona umana. In quest'ottica dunque, diversamente dal dovere di giustizia verso l'altro che è universale, la concretizzazione dei doveri di aiuto materiale prevede delle restrizioni nonostante essi siano giudicati fondamentali per la natura umana. La generosità, infatti, non deve recare danno né al destinatario del beneficio, né agli altri; non deve essere superiore alle nostre forze, altrimenti peccheremmo d'ingiustizia verso i nostri più stretti congiunti, di cupidigia e di ambizione; infine, la generosità richiede un'avveduta scelta dei meriti, ovvero prescrive di tener legittimamente conto di caratteristiche che rimandano al carattere del destinatario, alla sua disposizione d'animo nei nostri confronti, ai rapporti che intercorrono fra noi e ai servigi che, precedentemente, ci ha riservato. Ad ogni modo, tanto nel fare, quanto nel ricevere il beneficio, a parità di tutte le condizioni suddette, «è nostro categorico dovere porgere più specialmente aiuto a colui che ha più bisogno d'aiuto».[11] Eppure, nonostante si tratti di un elemento indipendente che l'Arpinate non mette mai

---

[8] Ivi, 28.

[9] M. C. Nussbaum, *Giustizia e aiuto materiale,* cit., p. 29.

[10] Cfr. Panezio, *Testimonianze e frammenti*, tr. it. di E. Vimercati, Bompiani, Milano 2002 e, per il contributo di Panezio al testo ciceroniano, cfr. M. Pohlenz, *L'ideale di vita attiva secondo Panezio nel De Officiis di Cicerone* (1934), tr. it. di M. Bellincioni, Paideia, Brescia 1970.

[11] M. T. Cicerone, *De Officiis*, cit.,vol. I, 49.

esplicitamente in correlazione con gli altri, Cicerone sostiene anche che è necessario, per far sì che la fratellanza umana tragga il massimo vantaggio, che coloro con i quali abbiamo i legami più stretti godano dei maggiori benefici; poiché, infatti, nel mondo vi è un'*infinita moltitudo* di persone che potrebbero chiederci qualcosa, è indispensabile tracciare un confine. Nella trama relazionale in cui il singolo è inserito, tale confine sarà stabilito dal legame di intimità; più intimo sarà il legame, più cospicui saranno gli aiuti concessi. Intimità che, fa notare Nussbaum, non è legata a parametri biologici o ereditari, quanto piuttosto alla condivisione di pratiche umane.

Stando così le cose, se la *iustitia* e la *beneficientia*, come sostiene l'oratore latino, rappresentano due facce della stessa virtù, qual è la motivazione sottesa alla giustificazione e al mantenimento dell'asimmetria fra le due tipologie di dovere? Può essere sostenibile questa distinzione? A detta della filosofa americana, un'interpretazione coerente della tradizione stoica comporterebbe l'assegnazione di pari indifferenza tanto al compimento della giustizia, quanto alla garanzia di aiuti materiali, perché entrambi verrebbero qualificati come beni esteriori e pertanto irrilevanti per vivere una vita autenticamente buona.

> È incoerente mettersi a posto la coscienza riguardo ai doveri di aiuto materiale giudicandoli non necessari per un'autentica fioritura e, allo stesso tempo, insistere in modo così stringente sull'assoluta inviolabilità dei doveri di giustizia, che sono solo altri modi di provvedere agli esseri umani con dei beni esterni di cui hanno bisogno.[12]

E ancora:

> Con Cicerone, riteniamo che la tortura sia un insulto all'umanità […] e tuttavia, negare alle persone l'aiuto materiale non ci sembra in alcun modo rientrare nella stessa categoria. Non sentiamo di torturare o stuprare quando neghiamo alle persone le cose che sono necessarie per vivere presumibilmente perché non pensiamo che questi beni facciano parte della stessa categoria. L'umanità può rifulgere anche in un' umile dimora e diciamo a noi stessi che la dignità umana non viene danneggiata dalla povertà in sé. Diciamo a noi stessi che la povertà è solo esteriore, che non incide il nucleo dell'umanità. E invece, com'è ovvio, lo fa.[13]

Da questo punto di vista, è chiaro che il dovere di aiuto materiale dovrebbe essere assunto come attuazione dell'universale dovere di giustizia; tanto i singoli quanto le istituzioni collettive devono rispondere, dunque, a questa precisa responsabilità giuridica: «Poiché, di norma, la fame è causata non tanto dalla mancanza di cibo, quanto dalla mancanza del diritto al cibo, si tratta di una questione interamente umana, nella quale è profondamente coinvolto l'assetto della società»[14].

---

[12] M. Nussbaum, *Giustizia e aiuto materiale,* cit., p. 43.
[13] Ivi, p. 47.
[14] Ivi, p. 66.

3. Povertà e diritti umani

Il mancato riconoscimento del dovere di aiuto materiale entro la sfera della giustizia presuppone, ancor prima dunque, il mancato riconoscimento del diritto umano contro la povertà. Il nodo da sciogliere risiederà allora nella reticenza a considerare la povertà come un plausibile campo di applicazione dei diritti umani.

In *What are Human Rights*[15], Maurice Cranston solleva la difficoltà di assegnare uno statuto paritario tanto ai diritti civili e politici quanto a quelli economici e sociali. Ricordiamo che, con Cranston, per diritto umano si intende

> un diritto morale universale; qualcosa che tutti gli uomini devono avere ovunque ed in ogni momento, qualcosa di cui nessuno possa essere privato senza che ciò sia un grave affronto alla giustizia, qualcosa che è di proprietà di ogni essere umano semplicemente perché egli è umano[16].

Un attributo, quello di umano, che viene meno nei diritti economici. Questi ultimi, infatti, non possono essere attuati in Paesi che non possono permetterseli: sia perché è assente la persona obbligata ad esercitare il dovere che al diritto fa da contrappeso, sia per ragioni pratiche ed economiche. Per questo motivo essi resterebbero, a detta del filosofo e politologo inglese, una mera e pia aspirazione non potendo qualificarsi come diritti umani.

Viene da chiedersi se possiamo concordare o meno con la conclusione alla quale Cranston perviene: se un diritto umano è ciò di cui nessun essere umano può essere privato senza che sia compiuto un grave affronto alla giustizia, basta la presunta irrealizzabilità dei diritti economici a escluderli, di fatto, dalla sfera dei diritti umani?

Uno spunto critico, a tal proposito, viene fornito da A. K. Sen: «rendersi conto del fatto che alcuni diritti non sono pienamente realizzabili, e che addirittura potrebbero non essere realizzabili nelle presenti circostanze, non fa di per sé conseguire nulla di simile alla conclusione che, ipso facto, questi non sono diritti»[17]. Se dovessimo valutare l'importanza e l'urgenza di un diritto unicamente sulla base dell'attuale possibilità di concretizzarlo in ogni suo aspetto o manifestazione, allora di certo i diritti economici non sarebbero gli unici ai quali non viene riconosciuta l'adeguata importanza etica che invece possiedono.

In altre parole, la presunta irrealizzabilità di tali diritti dovrebbe, semmai, rappresentare un pungolo per sovvertire lo status quo prevalente e la presa di coscienza della loro appartenenza all'ambito dei diritti umani dovrebbe essere avvertita come dovere morale anziché come gesto caritatevole facoltativo. Una differenza, questa, affatto sottile, come invece sembra.

---

[15] M. W. Cranston, *What are Human Rights?,* Taplinger Pub. Co., New York 1973.
[16] Ivi, p. 38.
[17] A. K. Sen*, Identità, povertà e diritti umani,* in A. Sen, P. Fassino, S. Maffettone, *Giustizia Globale*, il Saggiatore, Milano 2006, p. 26.

4. Carità e dovere morale

La linea di confine che separa il concetto di carità da quello di dovere morale è ben esplicitata da Peter Singer il quale assume la responsabilità non solo di cosa facciamo, ma anche di ciò che abbiamo deciso di non fare, come il punto a partire dal quale ripensare tale demarcazione.

Strenuo sostenitore delle implicazioni etiche connesse al fenomeno della povertà, Singer fonda il suo assioma sul presupposto che soffrire e morire di fame, freddo e malattia sia un male; di conseguenza, se è nelle nostre potenzialità la facoltà di impedire un male senza che sacrificare ciò che per noi ha un peso morale analogo, allora siamo dinanzi all'obbligo morale di agire. È qui che si gioca lo scarto fra carità e dovere morale: inviare del denaro ad una associazione umanitaria, consentendo quindi a una famiglia del Terzo mondo di poter mangiare, viene interpretato dalla nostra società come un gesto caritatevole. In realtà, invece, si tratterebbe di rispondere a un preciso obbligo morale che trasgrediremmo se non donassimo quel denaro.

Per il filosofo australiano, lasciar morire qualcuno e ucciderlo sono due facce della stessa medaglia[18]. Da ciò ne segue che chiunque abbia risorse in eccesso rispetto ai suoi bisogni essenziali deve convogliarle nei confronti di chi versa in condizioni di povertà tale da minacciare la loro vita. Un imperativo, questo, che dovremmo avvertire come categorico anche verso chi è più distante da noi: sul piano dell'obbligo morale non può e non deve esserci alcuna differenza nel concedere aiuto fra chi ci è vicino e conosciuto e chi ci è del tutto lontano e sconosciuto. La soluzione individuata da Singer è quella di creare una cultura del dare al punto che: «dovremmo donare tanto da far sì che la società dei consumi, dipendente com'è dal fatto che le persone spendono soldi in banalità invece che ad aiutare le vittime delle carestie, si indebolisca e forse perisca del tutto»[19].

E se quello di Singer può sembrare uno standard etico piuttosto severo, è pur vero che si inserisce all'interno di un dibattito filosofico dalle argomentazioni ancora più rigide. È il caso della tesi di D. Miller, filosofo che molto ha scritto di giustizia globale, secondo cui il nostro impegno a donare dovrebbe arrestarsi nel momento in cui, se continuassimo a farlo, correremmo il rischio concreto di peggiorare le nostre condizioni di vita anche se non è nostro dovere oltrepassare questa soglia. O, ancora, l'idea di G. Cullity[20] che ritiene che il nostro dovere di donare dovrebbe estendersi fin quando ulteriori contributi andrebbero a minare la nostra ricerca di

---

[18] Anche Cicerone, come Singer, traccia una delimitazione piuttosto netta fra l'agire e l'astenersi, individuando nel non agire una forma di ingiustizia essa stessa. La differenza che intercorre fra i due è che, mentre per l'Arpinate questa distinzione è valida solo entro i confini dei doveri di giustizia, per il pensatore australiano va estesa anche a quelli di aiuto materiale tanto più che il dovere materiale è già, di per sé, un dovere morale.

[19] P. Singer, *La vita come si dovrebbe* (2000), tr. it. di E. Ferreri, S. Rini, S. Montes, R. Salvatore, Il Saggiatore, Milano 2001.

[20] Cfr. G. Cullity, *The moral demands of affluence*, Oxford University Press, Oxford 2004.

quei beni che rendono la vita migliore come l'amicizia o l'essere impegnati nella vita della nostra comunità.

5. Conclusioni

Il filo conduttore che lega le posizioni assunte dai diversi autori considerati è dato dall'impossibilità di mantenere la distinzione ciceroniana fra doveri di giustizia e doveri di aiuto materiale. Tutte le proposte avanzate, ognuna secondo il proprio prisma, sostengono che il dovere di aiuto materiale rappresenterebbe il primo passo per sconfiggere la povertà ed eliminare disuguaglianze eccessive e ingiustificate fornendo così a milioni di persone la prospettiva ragionevolmente certa di una vita dignitosa. Tuttavia, a conclusione di questo percorso, è doveroso concedersi lo spazio e il tempo per mettere in luce alcune delle criticità che le suddette proposte presentano.

Alla luce di quanto detto, la principale questione teorica che resta non dico inevasa ma quanto meno ancora incompiuta è quella che si interroga sulla possibilità che il dovere di aiuto materiale sia inscrivibile o meno nella sfera della giustizia. Detto altrimenti, l' aiuto materiale può dirsi giusto?

A ben vedere, infatti, si presentano degli snodi problematici tanto se si identifica il dovere di aiuto con l'atto caritatevole e se lo si inserisce nel contesto delle azioni di benevolenza, quanto se lo si equipara ad un obbligo di umanità[21].

Il primo caso sottende che anche se i poveri si trovassero in tale condizione per colpa propria, prevale la libera volontà solidale sulla doverosità che, invece, qualificherebbe la giustizia. Qui, la relazione che si andrebbe a promuovere sarebbe, sin dall'origine, diseguale, asimmetrica e di sudditanza da parte di coloro che appartengono alle nazioni "povere" nei confronti di chi ha il privilegio di risiedere in quelle più "ricche" alimentando una prospettiva che, di fatto, non può aprirsi alla reversibilità dei ruoli. Viene da chiedersi, a questo punto, se non solo il dovere di aiuto possa dirsi giusto ma anche se possa rappresentare un'azione moralmente *buona*. È Graham Hancock a far notare come l'aiuto non solo non possa dirsi *buono* ma, al contrario, internamente cattivo perché corrotto e abusato. In questo, Graham fa rientrare la considerazione della natura e delle modalità degli interventi di aiuto che talvolta, pur avendo nobili scopi, corrono il rischio di arrecare conseguenze ancora più gravose rispetto al rimedio che si prefiggono di apportare finendo con l'acuire a dismisura la dipendenza dei "beneficiati" dai "beneficiari" e con l'annullare la loro iniziativa, intraprendenza e creatività, non riconoscendone il valore delle loro capacità individuali e sociali.

Allo stesso modo, anche nel secondo caso, se il dovere di aiuto materiale venisse identificato come obbligo dell'umanità incapperemmo comunque in alcuni

[21] L'espressione "obbligo di umanità" coniata da Brian R. Opeskin concerne il riconoscimento di un generale obbligo morale a contribuire a ridurre la sofferenza umana. A tal propisto cfr. B. R. Opeskin, *The Moral Foundations of Foreign Aid,* in «World Development», 24, n. 1, 1996, pp. 24-44.

nodi problematici. Le teorie a supporto di questa idea, di matrice utilitarista come la versione di Singer sopra riportata, sostengono che il sacrificio verso l'altro è ragionevole perché calcolato nei suoi effetti positivi. Tuttavia, esse presentano

> una serie di difficoltà in merito alla praticabilità del calcolo utilitaristico e alla mancata attribuzione di un'adeguata rilevanza ai bisogni o ai diritti degli individui, che fanno si che in tale prospettiva il dovere di aiuto diviene plausibile più come atto di benevolenza che come atto di giustizia.[22]

In entrambi i casi, dunque, l'aiuto sembra rientrare nella categoria della benevolenza piuttosto che in quella della giustizia. Quella fra doveri di giustizia e doveri di aiuto materiale è, allora, una distinzione ancora sostenibile?

In una delle sue opere maggiori[23] Rawls osserva come, seppure il senso della giustizia e l'amore dell'umanità siano sentimenti distinti, i loro oggetti siano profondamente in relazione fra loro tanto che le offese e le deprivazioni che gli altri subiscono a causa nostra o a causa di terzi provocano in noi indignazione e senso di colpa e suscitano, allo stesso modo, riprovazione al nostro senso della giustizia. Rawls, tuttavia, circoscrive indignazione e senso di colpa entro i limiti della propria nazione come se i confini narcotizzassero quei sentimenti morali che guidano il senso della giustizia, pur non coincidendo con essa. Eppure il confine separa e divide ma mette anche in relazione.

È questa, forse, una possibile "corda da suonare": indagare il delicato tema del dovere di aiuto anche attraverso la prospettiva della giustizia spaziale poiché attraverso lo spazio si strutturano forme e modi della ricchezza, del benessere sociale e dell'inclusione; della povertà, del malessere sociale e dell'esclusione.

Non è certamente nelle potenzialità di chi scrive avanzare una ricetta che sappia essere risolutiva per questi ardui problemi anche perché, come fa notare Nussbaum, occorrerebbe elaborare teorie della responsabilità istituzionale oltre che individuale e teorie del giusto trasferimento fra le nazioni. L'intento è quello di "smuovere le acque" su un campo di ricerca ancora aperto e di far sì che la difficoltà di tali problematiche non sia il pretesto per ripiegare ancora sulla nostra indifferenza e sulla nostra incuria.

---

[22] A. Furia, *L'aiuto internazionale come pratica politica: alcune riflessioni preliminari* in «Scienza & Politica», XXVI, n. 50, 2014, pp. 181-197: 193.

[23] J. Rawls, *Una teoria della giustizia* (1971), tr. it. di U. Santini, Feltrinelli, Milano 2008.

La ripresa della filosofia pratica antica nel pensiero di Hans-Georg Gadamer. La razionalità ermeneutica come forma di responsabilità etica

Ilaria Nidasio

Il pensiero etico di Hans-Georg Gadamer si sviluppa intorno all'articolazione del concetto di "ragione ermeneutica": questo tipo di ragione, che non si presenta come una struttura normativa rigida o un complesso di regole sempre valide, si caratterizza come ragione storicamente determinata, linguistica e pratica, in grado di orientare le scelte individuali e collettive verso ciò che è ragionevolmente *fattibile*.

Si tratta, a nostro avviso, di una forma di razionalità che presenta molti punti in comune con l'etica antica, in particolare nelle formulazioni di Platone e di Aristotele.

Dopo aver condotto, nel primo paragrafo, una rapida analisi delle principali caratteristiche della razionalità ermeneutica, cercheremo, nella seconda sezione del presente scritto, di mettere in luce il duplice influsso (platonico ed aristotelico) che a nostro avviso si può ritrovare alla base della gadameriana razionalità ermeneutica.

Seguirà quindi, nel terzo paragrafo, una riflessione sulla *phronesis* e sulla responsabilità che sempre consegue alla possibilità di compiere una scelta consapevole; infine ci proponiamo di sottolineare l'importanza e l'attualità della proposta gadameriana nel contesto multiculturale contemporaneo.

1. La ragione ermeneutica di Hans-Georg Gadamer

La concezione della ragione ermeneutica, così come Hans-Georg Gadamer la presenta nella sua opera più nota[1], si delinea attraverso una critica all'ideale del sapere metodico di origine cartesiana e all'idea di una ragione avalutativa e descrittiva, quale quella proposta dalle scienze delle spirito tardo-ottocentesche.

Per Gadamer il compito della ragione non è limitato alla sola analisi dell'efficacia dei mezzi: il suo potere, piuttosto, consiste nel saper distinguere tra mezzi e fini, nel riflettere sul problema dell'individuazione dei fini ultimi e dei valori collettivi che orientano tanto l'agire dell'individuo, quanto il vivere sociale. La

[1] H.-G. Gadamer, *Verità e Metodo* (1960), tr. it. di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1983.

ragione, dunque, non può apparire come una struttura normativa rigida, una facoltà di principi a priori universali e necessari: ecco perché Gadamer preferisce sostituire il termine *ragione* con quello, assai più ricco di significati e sfumature, di *razionalità*, per indicare quella capacità tipicamente umana di sapere collegare l'esercizio dell'intelletto alla prassi concreta del vivere.

All'idea di una ragione universale Gadamer contrappone una razionalità che non è mai tabula rasa priva di contenuti e di pre-giudizi. La ragione non è mai ragione *pura*, ma è sempre *storica*: «essa non è padrona di se stessa, ma resta sempre subordinata alle situazioni date entro cui agisce»[2]; inoltre essa è anche sempre storicamente determinata, nel senso che a sua volta deve diventare consapevole della propria storicità, attraverso una presa di coscienza critica degli effetti storici.

A questo proposito Gadamer insiste sul carattere ermeneutico della ragione: finita e limitata, prodotta e condizionata dalla tradizione, essa deve essere in grado di *comprendere* la propria storicità, prendendone coscienza e producendo nuovi effetti sulla storia.

Un aspetto fondamentale per la definizione della ragione viene introdotto nella terza parte di *Verità e Metodo* e riguarda il carattere linguistico della ragione. Gadamer la definisce come *logos*, come pensiero che opera nel *medium* universale del linguaggio: essa è quindi riflessiva ed espressiva, interpretante e significante. Questa identificazione col linguaggio porta Gadamer ad accentuare il fatto che non si tratta di una ragione individuale, monologica o soggettocentrica: la razionalità ermeneutica è, al contrario, sempre dialogica o *ragione comune*.

Essa si trova sempre all'interno di comunità storiche concrete e si definisce come coscienza comune, come intesa sociale tra individui, che inevitabilmente appartengono ad una tradizione o ad un *ethos*. È indubbio, quindi, che la razionalità ermeneutica abbia una fondamentale portata pratica, che la rende adatta per risolvere, o quantomeno discutere, problematiche di carattere etico, politico e sociale.

Per definire questo particolare tipo di sapere Gadamer richiama esplicitamente il *sapere etico* che, come vedremo a breve, secondo il pensatore di Marburgo costituì il fulcro non solo della riflessione etica aristotelica ma anche, seppur in maniera meno evidente, di quella platonica.

2. L'etica platonico-aristotelica di Gadamer

Gadamer non nascose mai l'importanza dell'influsso della filosofia antica sul proprio pensiero: nella prefazione all'edizione italiana dei suoi *Studi Platonici* egli afferma: «considero i miei studi sulla filosofia greca come la parte più originale della mia attività filosofica»[3].

---

[2] Ivi, p. 324.

[3] H.-G. Gadamer, *L'etica dialettica di Platone* (1931), in *Studi Platonici*, tr. it. di G. Moretto, Marietti, Casale Monferrato 1983, vol. I, p. 71.

È interessante, dunque, domandarsi, insieme a Gadamer, quale sia il punto di incontro tra la riflessione etica platonica e quella aristotelica, sottolineando come entrambi i pensatori forniscano spunti importanti per la riflessione ermeneutica gadameriana[4].

Il pensatore di Marburgo si domanda se sia possibile, pur con tutte le differenze che intercorrono, riunire il platonismo e l'aristotelismo sotto l'unico segno della filosofia pratica, così come Socrate, per primo, l'aveva intesa[5]. Scrive Gadamer in *L'Idea del Bene tra Platone e Aristotele*:

> come Aristotele sa che la sua riflessione teoretica, da lui chiamata etica, deve servire alla vita realmente vissuta, così anche per Platone e per il lettore del *Filebo* è chiaro che questo risultato del dialogo, l'ideale di una vita bene armonizzata, è, in quanto tale, un *logos* che rimanda all'*ergon*: lo scegliere ciò che giusto nel momento della scelta[6].

Ciò significa che ogni agire, in quanto comporta una decisione, include sempre un momento di incertezza: deve infatti muoversi in un elemento che si sottrae da sé ad ogni determinatezza e limitatezza.

Nel suo sforzo di comprendere a fondo la filosofia greca, la tesi gadameriana riprende il progetto natorpiano, nel quale è inscritta in forma germinale l'idea dell'unità del momento platonico-aristotelico[7]. L'Aristotele che Heidegger aveva delineato nei primi anni Venti e il Platone di Natorp furono i due modelli che maggiormente indirizzarono l'interesse del giovane Gadamer verso una nuova visione di Platone e verso l'approfondimento del problema etico-pratico nella filosofia antica[8], conducendolo a rifiutare la semplicistica lettura che vede da un lato un Platone idealista e dall'altro un Aristotele realista, nella convinzione che tale interpretazione non tenga nella giusta considerazione la valenza pratica del pensiero del primo. Nel suo scritto di abilitazione *Platos dialektische Ethik*[9] Gadamer avanza l'ipotesi che la premessa alla scienza etica aristotelica vada rintracciata nel modo in cui Platone affronta il tema etico, con particolare riferimento al *Filebo*[10]: in questo dialogo, infatti, la questione del Bene nella vita umana è trattata attraverso l'analisi dialettica di *hedoné* ed *epistème*, e l'Idea ontologica universale del Bene non viene presentata come una *arkè*, ma nel suo effettivo e concreto darsi nella vita umana. In questo senso, secondo Gadamer, è possibile sottolineare la dimensione *pratica*

---

[4] A questo proposito si veda: R. Célis, *L'éethique platonico-aristotélicienne de Hans-Georg Gadamer*, in M. Esfeld, J.M. Tétaz, *Généalogie de la pensée moderne, Volume d'hommages à Ingebord Schüssler*, Ontos Verlag, Frankfurt am Main 2005, pp. 57-74.

[5] A questo proposito è utile consultare: P. Fruchon, *L'herméneutique de Gadamer. Platonisme et modernité. Tradition et interprétation*, Cerf, Paris 1994.

[6] H.-G. Gadamer, *L'idea del bene tra Platone e Aristotele* (1978), in Id., *Studi Platonici*, cit., p. 228.

[7] Si veda, a proposito: J.C. Gens, P. Kontos e P. Rodrigo, *Gadamer et les Grec*, Vrin, Paris 2005, p. 9.

[8] Su questo argomento, particolarmente interessanti sono le riflessioni di P. Della Pelle in *La dimensione ontologica dell'etica in Hans-Georg Gadamer*, Franco Angeli, Milano 2013.

[9] Qui consultata nell'edizione italiana presente in: H.-G. Gadamer, *Studi Platonici*, vol. 1, op. cit., pp 3-184.

[10] Platone, *Filebo*, a cura di M. Migliori, Rusconi Libri, Milano 1995.

dell'etica platonica, che avviene e si svolge all'interno di una comunità e che, lungi dal cercare la definizione teoretica pura, si concentra piuttosto sui problemi che effettivamente si presentano nell'agire pratico di un uomo che si trova immerso nella propria vita e nella propria comunità. «Infatti, neppure Platone nel *Filebo* tratta il Bene tout-court, bensì, espressamente, del bene nella vita umana»[11].

Nei due grandi pensatori greci Gadamer ritrova il comune obiettivo di formulare un'etica originaria fondata non su un'astratta legge superiore, ma su una effettiva aderenza allo stesso essere dell'uomo e alla sua vita concreta: ed è proprio questo obiettivo che Gadamer condivide e riprende, come dimostrano le riflessioni che conduce nello scritto *Sulla possibilità di un'etica filosofica*[12]. Mostrando questo aspetto peculiare dell'etica antica, e riprendendolo, a sua volta, nel proprio pensiero, Gadamer

> apre la possibilità di un'*ethica* lontana dal soggettivismo e dalle morale della filosofia moderna che, ricorrendo ad una normatività dell'agire, deprime il senso stesso di un *ethos* che deve essere inteso non come qualcosa che si possiede, quanto, piuttosto, come un qualcosa che *si è*[13].

Secondo Gadamer tanto Platone quanto Aristotele riconoscono la caratteristica fondamentale del sapere etico, che si distingue sia dalla conoscenza tecnica (*téchne*) sia da quella teorica (*episteme*) perché realizza di volta in volta l'unione di universale e particolare. Questo sapere è, per Gadamer, in grado di superare la scissione tra teoria e prassi, dal momento che esso mantiene un doppio legame sia col *logos* sia con l'*ethos*. L'etica filosofica, secondo Gadamer, non può essere separata dall'etica pratica[14]: per questo motivo egli recupera, da Aristotele, l'autonomia e la peculiarità dell'agire pratico, il valore della *phronesis*, della ragionevolezza che guida il comportamento umano, sottolineando l'importanza dell'*ethos*, inteso come l'insieme dei rapporti etico-politici entro cui l'agire si orienta.

La razionalità pratica, che deriva da questo modello di sapere a sua volta fondato sulla *phronesis,* diventa dunque la base per sviluppare un'etica filosofica capace di far fronte alle esigenze di orientamento dell'agire morale, che sono presenti nell'epoca contemporanea.

Se da un lato Gadamer riprende, come approfondiremo a breve, il concetto aristotelico di *phronesis*, ponendolo a base della "razionalità ermeneutica", dall'altro lato egli ritrova in Platone, e soprattutto nel modo in cui costruisce la scena del dialogo, l'orizzonte umano e pratico dell'argomentazione, la quale, lungi dall'essere presentata come ricerca solitaria, riflette le contraddizioni e le difficoltà tipiche di

---

[11] H.-G. Gadamer, *Studi platonici*, vol. 1, cit., p. 182.

[12] H.-G. Gadamer, *Sulla possibilità di un'etica filosofica*, in *Ermeneutica e metodica universale* (1963), Marietti, Torino, 1973, p. 145. Si tratta della conferenza tenuta a Walberberg nel 1961, comparsa nel primo volume dei *Walberberg Studien*, dal titolo *Sein und Ethos*, Matthias- Grunewald-Verlag, Mainz 1963, pp. 11-24.

[13] P. Della Pelle, *La dimensione ontologica dell'etica in Hans-Georg Gadamer*, cit., p. 111.

[14] D. di Cesare, *Gadamer*, Il Mulino, Bologna 2007, p. 153.

ogni conversazione viva, in cui avviene l'incontro fra le capacità, i bisogni, le convinzioni di ogni partecipante al discorso. Quanto detto per il dialogo filosofico in generale, trova una sua concreta applicazione nel caso del dibattito etico: anche e soprattutto in questo caso è necessario un confronto tra i partners del discorso, affinché possano, insieme, trovare le linee guida dell'azione che si adattino alla particolare e contingente situazione in cui si trovano ad agire.

La capacità di *stare al dialogo*, che Gadamer ricava da Platone, deve essere intesa come forma di *responsabilità* che ogni dialogante sceglie di assumere: una responsabilità che non si limita alla propria azione ma che, al contrario, si estende a tutti i partecipanti al discorso. Ciò significa non solo che ogni singola posizione deve essere messa in discussione e confrontata con tutte le altre, ma anche che ogni soluzione raggiunta non può considerarsi come definitiva e accettata una volta per tutte. Al contrario, la soluzione ritrovata dialogicamente deve essere disponibile a sempre nuove e successive rivisitazioni, che si rendono necessarie ogni volta che nuovi interlocutori prendono parte al dialogo e, soprattutto, ogni volta in cui avviene il mutare della contingente situazione in cui il dialogo ha luogo. L'etica pratica gadameriana, così presentata, va ben oltre la dimensione soggettocentrica o individualistica, senza però scivolare nella pretesa di essere fondata su imperativi universali: non stupisce, dunque, che essa affondi le proprie radici nella concezione etica dell'antichità, che conferiva un ruolo fondamentale all'*ethos*, inteso come insieme dei costumi e dei caratteri di un popolo, di una comunità che li condivide. Costumi che, lungi dall'essere indifferenti al corso della storia, subiscono continue mutazioni pur mantenendo il proprio valore di modello nei confronti dei membri della comunità stessa.

Infatti, è a partire dagli ordinamenti etici della *polis* ciascuno agisce guidato dalla *phronesis*, dalla virtù di riarticolare l'*ethos* alla luce della situazione individuale e può, riconoscendo il fattibile, cioè ciò che è allo stesso tempo conveniente e giusto, mirare al centro, realizzare il bene, il *prakton agathon*. Il nostro agire, la scelta della *prohairesis*, quel proiettarsi nel futuro della possibilità che definisce il nostro essere, si dà perciò sempre nell'orizzonte della *polis*. Come il mio deliberare non è mai astratto e isolato, così la *phronesis* non è una saggezza individuale, ma è inseparabile dalla *synesis*, dalla comprensione che mi consente di seguire l'altro nel suo agire.

Prendendo le distanze dal formalismo etico kantiano, nella conferenza di Walberberg del 1961[15] Gadamer sottolinea la positiva convergenza, ancora presente nell'etica antica, tra l'*etica filosofica* (vale a dire una filosofia della morale) e l'*etica pratica*, intesa come «istituzione di una tavola di valori alla quale l'uomo possa riferirsi»[16]. Secondo il filosofo di Marburgo,

[15] Cfr. *supra*, nota 12.
[16] H.-G. Gadamer, *Sulla possibilità di un'etica filosofica*, cit., p. 145.

> Aristotele ha reso esplicito quello che era già presente nella dottrina socratico-platonica della conoscenza delle virtù, cioè che noi non vogliamo puramente sapere che cos'è la virtù; ma saperlo per diventare buoni[17].

3. La phronesis *e la responsabilità nella scelta*

Alla base di un tale sapere etico Gadamer pone, riprendendola da Aristotele, la *phronesis*, ovvero quella possibilità della razionalità umana capace di applicare l'universale nella particolarità delle situazioni. «La *phronesis* non è solo *sapere* del bene, bensì anche *comportamento* scelto ed attuato in una determinata vita buona»[18]

> E tale *phronesis*, così come la razionalità ermeneutica che su di essa si fonda, non si limita a individuare i mezzi adatti a raggiungere determinati scopi: invece è essa stessa che, attraverso la concrezione della riflessione morale, specifica il fine, e solo nella sua concrezione, cioè come fattibile (come *prakton agathon*)[19].

Il fattibile, inscindibilmente legato all'*hic et nunc*, diventa il fulcro del nostro agire: il suo stretto legame con la situazione particolare, inoltre, fa sì che ogni scelta che precede un'azione abbia conseguenze che si ripercuotono nell'orizzonte della *polis* e, in generale, nella comunità su cui l'azione avrà effetto. La nostra scelta del fattibile ci rende responsabili nei confronti del prossimo ed ha, pertanto, un valore sociale. È lo stesso Gadamer, nel suo commento all'*Etica Nicomachea*, a definire la *phronesis* come «un modo della responsabilità politica e sociale»[20]. Riprendendo e facendo propria l'etica aristotelica, Gadamer afferma:

> la concretizzazione di noi stessi […] si dilata dentro a quello che abbiamo in comune, ciò che i Greci chiamavano *polis* e della cui giusta strutturazione noi siamo sempre corresponsabili[21].

Per questo motivo la *phronesis* non si limita a fornire delle regole, ma valuta di volta in volta l'azione più conveniente, riflettendo sulla portata di ogni singola azione e sulle conseguenze nella vita del singolo e della comunità. Si tratta di un «sapere a misura d'uomo»[22]: in questo contesto diventa fondamentale anche la *synesis* che, permettendo un rapporto di scambio delle esperienze e delle informazioni in una dimensione intersoggettiva, si caratterizza come la virtù relazionale per eccellenza[23].

---

[17] *Ibidem*.

[18] F. Camera, *La riabilitazione della virtù in prospettiva ermeneutica*, in S. Langella, M.S. Vaccarezza, *Emozioni e Virtù. Percorsi e prospettive di un tema classico*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno 2014, p. 79.

[19] H.-G. Gadamer, *Sulla possibilità di un'etica filosofica*, cit., p. 159.

[20] Aristoteles, *Nicomachische Ethik VI,* hrsg. und übersetzt von H.-G. Gadamer, Klostermann, Frankfurt am Main, 1998, p. 14.

[21] H.-G. Gadamer, *Sulla possibilità di un'etica filosofica*, cit., p. 160.

[22] L'espressione, di Giovanni Reale, è contenuta nella *Presentazione* di: H.-G. Gadamer, *La responsabilità del pensare. Saggi ermeneutici*, a cura di R. Dottori, Vita e Pensiero, Milano 2002, p. XVII.

[23] F. Camera, *La riabilitazione della virtù in prospettiva ermeneutica*, cit., p. 86.

Aristotele ha, secondo Gadamer, il grande merito di essere riuscito a spiegare la natura del sapere etico, tenendo conto in egual misura sia della soggettività della coscienza morale chiamata a giudicare ogni singolo caso di conflitto, sia della «fondamentale sostanzialità del diritto e della morale, che determina il suo sapere etico e le scelte fatte di volta in volta»[24].

Dal momento che il nostro agire è sempre compiuto nell'orizzonte della *polis*, ne consegue che ogni volta che noi scegliamo il fattibile, *to prakton*, costruiamo il nostro essere esteriore sociale e agiamo in modo che le nostre scelte abbiano conseguenze concrete sugli altri.

> Mentre Kant ha frustrato il ragionamento filosofico-morale dell'illuminismo e il suo accecante orgoglio della ragione, liberando l'assolutezza della ragion pratica da tutti i condizionamenti della natura umana e rappresentandola nella sua purezza, Aristotele viceversa ha posto al centro la condizionalità delle situazioni di vita dell'uomo e ha indicato come compito centrale, sia dell'etica filosofica come del comportamento morale, la concretizzazione del generale e l'applicazione alle diverse situazioni che di volta in volta si presentano[25].

4. *Conclusioni. Attualità della proposta gadameriana*

Quanto detto finora ci conduce a riflettere sul legame che Gadamer mantenne sempre vivo con la filosofia greca. Rileggendo in maniera originale il pensiero platonico, Gadamer riuscì a recuperarne la portata pratica, che nel corso dei secoli era stata messa in ombra a favore dell'immagine di un Platone esclusivamente teoretico. Dall'altra parte vi è, in Gadamer, un'esplicita ripresa dell'aristotelica nozione di *phronesis*, che il pensatore di Marburgo pose a base della propria razionalità ermeneutica, e alla cui trattazione dedicò ampio spazio all'interno di *Verità e Metodo*.

Attraverso il suo approccio squisitamente ermeneutico al pensiero greco, Gadamer riesce a renderlo nuovamente attuale, reinserendolo nel concreto fluire degli eventi della realtà storica a lui contemporanea, di cui fu attento osservatore. Gadamer rimase particolarmente colpito, negli anni '60 e '70, dalle tensioni sociali e politiche che nel mondo, ma soprattutto nella Germania divisa, si andavano acuendo. In particolare il filosofo tedesco espresse il proprio rammarico per il fallimento delle intese cercate fra le varie nazioni e i blocchi contrapposti, considerando come

> i tentativi di accordo falliscano perché sembra mancare una lingua comune, e i concetti fondamentali comunemente usati hanno lo stesso effetto di parole provocatorie, che

[24] H.-G. Gadamer, *Sulla possibilità di un'etica filosofica*, cit., p. 156.
[25] Ivi, p. 162.

> rafforzano i contrasti e acuiscono le tensioni, per eliminare le quali ci si era invece incontrati[26].

La dimensione linguistica della comprensione, per il pensatore di Marburgo, si nutre di una profondità pratica per la quale, all'interno della questione teoretica del comprendere e del comprendersi, vi è sempre un ampio spazio dedicato al tema dell'intendere e soprattutto dell'intendersi gli uni con gli altri. Nel saggio del 1990 *La diversità delle lingue e la comprensione del mondo*[27], l'ormai novantenne Gadamer afferma che chi ascolta l'altro, ascolta sempre qualcuno che ha il proprio orizzonte e che tra l'io e il tu accade la stessa cosa che tra i popoli o tra le sfere culturali e le tradizioni religiose[28]. Ci troviamo ovunque di fronte allo stesso problema: dobbiamo imparare che nell'ascolto dell'altro si apre il vero cammino su cui si edifica la *solidarietà* e che, proprio attraverso il confronto con l'altro, può diventare chiara la nostra responsabilità nei confronti di quanti, storicamente, saranno coinvolti nelle conseguenze della nostra scelta di azione.

> Ci troviamo di fronte al compito […] di far sì che ciascuno impari a superare e colmare le distanze e i contrasti, ossia a rispettare l'altro, badare all'altro, averne riguardo, a darci insomma reciprocamente nuovo ascolto[29].

È in questa prospettiva che la razionalità ermeneutica di Gadamer continua a trovare un'attualità e un campo di applicazione nella nostra epoca. Il mondo pluralistico in cui ci troviamo è come la nuova Babele:

> questo mondo pluralistico pone compiti che consistono non tanto in una pianificazione o programmazione razionalizzatrice, quanto piuttosto nel percepire gli spazi liberi che si aprono all'essere-l'uno-con-l'altro, compreso soprattutto lo spazio dell'estraneo[30].

La proposta etica gadameriana (che, come abbiamo visto, affonda le proprie radici nel sapere pratico di derivazione platonico-aristotelica) è capace, a nostro avviso, di gettare le basi su cui condurre efficacemente un (sempre più necessario) confronto interreligioso e interculturale, ed è in grado, al tempo stesso, di permettere alle nuove generazioni di acquisire un'identità comunitaria flessibile e disponibile al cambiamento, capace di valorizzare, nel suo significato positivo, l'interculturalità.

---

[26] H.-G. Gadamer, *La diversità delle lingue e la comprensione del mondo*, in Id., *Linguaggio* (1990), Laterza, Roma-Bari 2005, p. 81.
[27] Ivi, pp. 73-84.
[28] Ivi, p. 83.
[29] Ivi, p. 82.
[30] Ivi, p. 83.

Spazio del dovere e luogo della responsabilità in Dietrich Bonhoeffer

Fabio Mancini

La nostra indagine intende richiamare l'attenzione sull'*Etica* (1949) di Dietrich Bonhoeffer e in particolare sul contributo da essa apportato al tema che stiamo approfondendo. Come vedremo, la cogenza è evidente a tal punto che non sorprenderebbe se Eberhard Betghe[1] avesse scelto come titolo dell'opera bonhoefferiana *Dovere e responsabilità, oltre l'individualismo*, al posto del più conciso *Ethik*.

Lo scopo del presente studio è pertanto quello di esplicitare, al di là dell'inevitabile schematicità, uno dei tratti essenziali dell'etica bonhoefferiana: l'intento di fondare un'etica concreta, non avulsa dalla realtà, ma neppure appiattita e relativizzata nella sua storicità. La tensione tra idea e realtà, tra la sfera dei principi etici e quella della vita e delle storia sussiste in Bonhoeffer sia nelle opere sistematiche – su tutte, *Sanctorum Communio* (1930) e *Akt und Sein* (1931) – sia nell'*Etica*: la fondazione del concetto di responsabilità è l'esito di questo tema conduttore che attraversa *in fieri* l'opera bonhoefferiana. Vedremo inoltre come la critica al concetto di dovere – accanto ai noti contributi di Schopenhauer, di Nietzsche e di Elizabeth Anscombe – trovi in Bonhoeffer una peculiare formulazione teologica.

1. Premessa

Per contestualizzare il discorso bonhoefferiano e per introdurre la nostra indagine è necessario partire da una notazione biografica, oltremodo significativa dal punto di vista teorico[2].

---

[1] Mi riferisco a Betghe in quanto i noti fatti biografici – la partecipazione alla cospirazione contro Hitler, il successivo arresto e l'esecuzione capitale – impedirono a Bonhoeffer di portare a compimento il progetto etico al quale lavorò alacremente tra il 1940 e il 1943 e che venne appunto edito postumo, nel 1949, dall'amico teologo.

[2] Per quanto riguarda la fonti biografiche, oltre alla principale biografia su Bonhoeffer di E. Betghe, *Dietrich Bonhoeffer, teologo cristiano contemporaneo* (1967), a cura di E. Demarchi, Morcelliana, Brescia,

Sebbene abbia studiato e si sia formato in un ambiente universitario dominato dalla teologia liberale, Bonhoeffer non può essere considerato un teologo liberale. Com'è noto, la teologia liberale – della quale ricordiamo due opere fondamentali, *L'essenza del cristianesimo* di A. von Harnack (1900) e *L'assolutezza del cristianesimo* di Ernst Troeltsch (1902) – era caratterizzata infatti, oltre che dall'utilizzo del metodo storico critico e dalla relativizzazione della dogmatica, da una lettura essenzialmente etica del cristianesimo. Come vedremo, l'*Etica* – che Bonhoeffer riteneva essere la sua opera fondamentale – non è espressione di questo modo di intendere la teologia, bensì una critica radicale del fenomeno etico.

Nonostante una maggiore affinità con il pensiero del padre della teologia dialettica Karl Barth – che della teologia liberale fu uno dei più strenui critici –, Bonhoeffer non può neppure essere considerato un teologo dialettico. Tuttavia, egli condivide almeno parzialmente l'idea barthiana che tra l'uomo e Dio sussista un limite invalicabile che non può essere superato se non a costo di una brusca rottura, di una *krisis*[3]. L'esperienza religiosa, e l'etica che su di essa si fonda, non possono quindi condurre a Dio. Solo l'atto di fede può farlo ed esso costituisce, per Barth come, almeno in parte, per Bonhoeffer, una radicale cesura con l'ordine mondano e naturale. La frequentazione tra Barth e Bonhoeffer è assidua e di essa è rimasta una fitta corrispondenza epistolare che costituisce una significativa testimonianza di una teologia *in fieri* non solo nella discussione di problemi teorici, ma anche nella presa d'atto della necessità, per il teologo, dell'impegno etico. Con una battuta si può affermare che, per comprendere la prospettiva etica di Bonhoeffer, è necessario con Barth, andare oltre Barth.

La notazione sulle fonti del pensiero bonhoefferiano ci permette di introdurre quello che a nostro parere costituisce il più significativo contributo di Bonhoeffer all'etica contemporanea[4]. Con una distinzione estranea alla tradizione teologica, nell'etica bonhoefferiana si intravedono due livelli: l'uno, quello dell'etica normativa; l'altro, quello della metaetica. Accostando il primo, intendiamo soffermarci sul secondo: la riflessione sullo statuto dell'etica costituisce infatti la chiave per comprendere il nesso tra il concetto di dovere e quello di responsabilità che abbiamo messo a tema.

In sintesi, intendiamo mostrare come nell'*Etica* si distingua un passaggio teorico degno di menzione: a partire dall'individuazione dei limiti dell'etica si accede alla definizione di uno spazio, astratto, del dovere e di un luogo, concreto, della responsabilità.

1975, si vedano almeno: A. Andreini, *D. Bonhoeffer, L'etica come confessione*, Paoline, Torino 2001; A. Gallas, *Bonhoeffer. L'uomo, Il teologo, il profeta*, Pazzini Editore, Firenze 2005.

[3] Cfr. K. Barth, *Lettera ai romani* (1919), tr. it. di G. Miegge, Feltrinelli, Milano 2002.

[4] Per un approfondimento delle fonti e dell'ambiente teologico nel quale il pensiero bonhoefferiano è maturato sono strumenti utili, e reperibili in lingua italiana, la raccolta di testi a cura di J. Moltmann, *Le origini della teologia dialettica*, Queriniana, Brescia 1976. Tra i numerosi studi segnalo anche, per chiarezza, sintesi ed efficacia, R. Gibellini, *Breve storia della teologia nel XX Secolo*, Morcelliana, Brescia 2008.

2. La critica all'etica

L'*Etica* di Bonhoeffer si distingue, sin dalle prime battute, per la sua critica radicale rivolta alla tradizione etica: obiettivo polemico sono sia l'etica filosofica, sia la morale della tradizione teologica[5]. Per quanto ciò possa apparire paradossale, il tratto che caratterizza l'etica bonhoefferiana è la sua pretesa di indicare nell'etica cristiana l'unica etica possibile:

> La conoscenza del bene e del male appare come il fine di ogni riflessione etica. L'etica cristiana ha in ciò il suo primo compito, nel superare [*aufheben*] questa conoscenza. In questo attacco ai presupposti di qualsiasi etica essa è così sola che viene da domandarsi se abbia senso parlare in linea generale di etica cristiana. Se questo accade, ciò può solo significare che l'etica cristiana pretende di mettere in discussione l'origine di ogni interrogare etico e di valere così, quale critica di ogni etica, come l'unica etica[6].

Il passo in questione individua l'errore dell'etica nella pretesa infondata di conoscere il bene e il male. Il compito dell'*Etica* risiede nel mettere in luce l'irrealizzabilità di un tale proponimento e in questo senso va intesa l'affermazione che l'etica cristiana sia l'unica possibile. Non intendiamo qui dimostrare l'adeguatezza in sede normativa di una tale etica, quanto soffermarci sull'operazione bonhoefferiana di delimitare, da un punto di vista metaetico, la pretesa dell'etica. Il limite è duplice: da un lato concerne l'impossibilità da parte dell'etica di discernere, mediante l'utilizzo di un apparato normativo, il bene dal male; dall'altro esso è inerente al problema della giustificazione morale. A conferma della pertinenza delle tesi bonhoefferiane, può essere utile notare quanto questi due aspetti siano stati al centro del dibattito etico della prima metà del Novecento, specie in ambito anglosassone.

Per quanto riguarda il primo aspetto, Bonhoeffer nega in particolare la possibilità di una normatività universale e astratta dalla situazione concreta. Più che all'"etica situazionista", la posizione bonhoefferiana parrebbe essere vicina a quella dei "deontologi dell'atto", oltre che a quella, evidentemente più complessa e articolata, proposta da W. D. Ross (*The Right and the Good*, 1930)[7]. In merito al secondo aspetto, quello della possibilità di giustificare l'obbligo morale nella situazione data, ci limitiamo a ricordare un discusso articolo di H. A. Prichard (*Does*

---

[5] Il referente immediato della critica bonhoefferiana è la tradizione evangelica. Tuttavia, il discorso è ascrivibile in senso lato anche alla teologia cattolica e, in generale, ad ogni morale fondata sulla distinzione tra il bene e il male.

[6] D. Bonhoeffer, *Etica* (1949), a cura di A. Gallas, Queriniana, Brescia 2005, p. 263.

[7] Per una rassegna e una critica magistrale delle teorie etiche novecentesche si raccomanda W. Frankena, *Etica. Una introduzione alla filosofia morale* (1963), tr. it. di M. Mori, Edizioni di Comunità, Segrate 1996.

Moral Philosophy Rest on a Mistake?, 1912), in cui si individua, appunto, l'errore della filosofia morale nella pretesa di addurre una giustificazione all'obbligo morale[8].

Il tentativo di ascrivere la riflessione bonhoefferiana all'interno di questo orizzonte teorico è funzionale al primo punto della nostra argomentazione: vi è un limite, quello dell'etica, che coincide con il limite costitutivo del dovere. Prendere atto della forma e della debolezza del dovere, e dell'etica tradizionale che su di esso si fonda, è del resto il passo teorico che Bonhoeffer compie per introdurre il concetto di responsabilità.

2. Lo spazio del dovere

In un saggio del 1940 dal titolo *Etica come conformazione* Bonhoeffer presenta una dettagliata rassegna di tipi etici che verrà riproposta, in maniera pressoché analoga, nello scritto *Dieci anni dopo* (inizio 1943)[9]. L'*etica della ragione* – dopo aver constatato l'impossibilità di far fronte all'abisso del malvagio e del santo con strumenti razionali – si vede costretta a rassegnarsi all'irrazionalità del mondo, mentre *l'etica dei principi* degenera nel fanatismo etico, il quale «pur ponendosi al servizio degli alti beni della verità o della giustizia, si perde prima o poi nell'inessenziale, nelle piccole cose»[10]. L'*etica della coscienza* predilige invece una «coscienza ingannata» [*betrogenes Gewissen*] ad una «coscienza cattiva» [*böses Gewissen*]: di fronte ai conflitti e ai dilemmi morali posti dalla situazione contingente, l'uomo della coscienza «si contenta di avere una coscienza salvata anziché una buona coscienza, sin che quindi mente alla propria coscienza per non cadere nella disperazione»[11]. L'*etica del dovere* [*Weg der Pflicht*] si fonda sulla sicurezza dell'esecuzione di un comando, ma si sottrae al rischio dell'azione libera riducendosi così a «compiere il proprio dovere anche nei confronti del diavolo»[12]. Nel fallimento sono comprese anche l'*etica della libertà personale* [*eigenste Freiheit*] e l'*etica della virtù privata* [*private Tugendhaftigkeit*]. La prima, pur sapendo scegliere il compromesso a dispetto di un principio astratto, «darà facilmente il suo assenso al male, pur sapendo che è male, per evitare il peggio, e così facendo non riuscirà più a riconoscere che proprio il peggio che vuole evitare, potrebbe essere il meglio»[13]. La seconda, volendo preservare la propria purezza, si rifugia nell'interiorità, rinunciando ad assumersi la responsabilità davanti all'ingiustizia. Ognuno di questi sei tentativi, nonostante la rispettabilità delle teorie etiche di cui è

---

[8] Un utile strumento per conoscere le fonti filosofiche del pensiero bonhoefferiano, e in particolar modo il ruolo che il dibattito etico-filosofico riveste per la sua formazione e l'elaborazione del suo pensiero, pressoché esauriente è F. Barth, *Die Wirklichkeit des Guten*, Mohr Siebeck, 2010, p. 8.

[9] Come notano i curatori dell'edizioni critica, Bonhoeffer non presenta uno sguardo teorico sulla tradizione etica, ma intende, più concretamente, riflettere sui motivi del fallimento di queste, per altri aspetti valide e nobili, posizioni etiche nei confronti del dramma nazista.

[10] D. Bonhoeffer, *Etica*, cit., p. 56.

[11] Ivi, p. 57.

[12] *Ibidem.*

[13] *Ibidem.*

espressione, si conclude nello scacco: «La ragione, il fanatismo etico, la coscienza, il dovere, la libera responsabilità, la virtù silenziosa sono beni ed atteggiamenti di una sublime umanità. E sono i migliori a perire così, con quanto possono e sono»[14].

Un'ulteriore considerazione sulla forma e sui limiti dell'etica è presente nel saggio *Il fenomeno etico e il fenomeno cristiano come tema* (1943), nel quale è richiamata l'integrità creaturale della vita che non può essere né rappresentata in concetti, né guidata da principi morali astratti. Secondo Bonhoeffer, ciò non significa di per sé delegittimare il fenomeno etico, bensì delimitarlo nel tempo e nello spazio, al fine di evitare

> quella invasione patologica dell'etica nella vita, quella fanatizzazione abnorme, quella moralizzazione della vita in ogni suo aspetto, che portano a intromettersi, a immischiarsi, giudicando ed esortando, a correggere continuamente i processi della vita concreta non regolata da principi[15].

Nello stesso saggio Bonhoeffer definisce il dovere come un evento limite, appartenente all'ambito del *non essere*; esso è esperito infatti come obbligo, come esigenza avvertita di apporre alla realtà presente un essere che ancora non è oppure che non è più. Due sono per il teologo le forme che il fenomeno del dovere assume: la prima, acuta, più concreta e stringente è avvertita come l'esigenza di ristabilire l'ordine e la comunione, laddove questi non sono più rispettati. La seconda si manifesta come «coscienza dei limiti» [*Bewusstsein der Grenze*], come consapevolezza della finitezza di qualsiasi comunione e di qualsiasi ordinamento, «analogia profana del peccato originale». Non è del resto chiaro che cosa Bonhoeffer intenda per questa seconda forma del dovere, se una sorta di intuizione etica oppure un sentimento latente del peccato originale.

Se questa esperienza straordinaria dell'etico si rivela essere positiva e talvolta indispensabile per la vita associata nella comunità umana, essa non deve tuttavia divenire la regola. L'eccezionalità del fenomeno etico come tema deve essere infatti preservata in quanto, in caso contrario, si assisterebbe ad una riduzione della vita a morale che condurrebbe ad «una fastidiosa monotonia in tutte le funzioni culturali, un livellamento spirituale e sociale coatto»[16]. In seguito ad una fase di eccezionalità etica, ne deve subentrare allora un'altra in cui la normalità è ristabilita.

Nonostante ribadisca il carattere eccezionale dell'etica, Bonhoeffer rileva come la moralizzazione della vita tenda a permanere sotto due profili, quello sociologico e quello della vita individuale, anche nei periodi non eccezionali, ovvero quei tempi in cui, dopo la crisi, la vita riacquista il suo carattere di normalità. In questo caso si verifica, da parte di coloro che il teologo definisce «inetti alla vita», la tendenza a voler mantenere il tema etico al centro della discussione, di rifiutare il

[14] Ivi, p. 58.
[15] Ivi, p. 323.
[16] Ivi, p. 325.

suo ritorno all'ovvietà e al contempo di volere imporre l'etica contro la complessità e la multiformità della vita:

> La spasmodica insistenza sul tema etico sotto forma di moralizzazione della vita è la conseguenza della paura di fronte alla ricchezza della vita quotidiana e della coscienza della propria incapacità, è la fuga in una posizione collaterale alla vita reale a cui si può guardare ad essa con un atteggiamento di superiorità ed invidia allo stesso tempo[17].

Il carattere nietzscheano del passo appena citato è evidente: la presenza di Nietzsche nel pensiero di Bonhoeffer emerge sotto più di un aspetto. In ogni caso, è centrale in Bonhoeffer il rifiuto di un'etica che si oppone alla vita, irrigidendone la multiformità in norme e principi morali:

> un'etica non è un libro in cui è scritto come il mondo dovrebbe propriamente essere ma purtroppo non è, e lo specialista di etica non può essere un uomo che sa sempre meglio degli altri che cosa bisogna fare e come bisogna farlo[18].

L'etica e i suoi specialisti non sono chiamati a definire e descrivere ciò che è buono in sé, ma ad individuare gli spazi e i limiti del fenomeno etico, ad indicare il dovere come un «evento limite» [*Grenzereignis*], aiutando peraltro gli uomini a convivere all'interno dei confini del dovere – «convivere all'interno dei confini – ma non a motivo – del dovere, nella pienezza dei compiti e dei processi concreti della vita con la sua multiformità infinita di motivi»[19] – stabiliti i quali la vita può manifestarsi in tutte le sue espressioni. L'etica non coincide con un insieme di norme e precetti che regolano minuziosamente la ricchezza dell'esistenza, in cui il naturale deve essere subordinato alla legge, il gratuito allo scopo, il particolare all'universale ma deve saper riconoscere, senza interferire, la spontaneità, lo *humour*, la libertà della vita.

4. Il luogo della responsabilità: la sostituzione vicaria

Il concetto di responsabilità è rappresentato nell'*Etica* da due momenti: dal legame con Dio e con l'altro uomo e dalla libertà della vita personale. «Sostituzione vicaria» [*Stellvertretung*], «adeguatezza alla realtà», «rischio dell'azione concreta» sono ulteriori specificazioni della struttura della vita responsabile. In particolare, è la sostituzione vicaria ad assumere un significato comprensivo delle altre definizioni ed è su di essa che intendiamo richiamare l'attenzione.

In primo luogo, chiariamo che cosa si intende in questo caso con «sostituzione vicaria». Il termine, frequente nella tradizione evangelica, configura l'atto con cui l'uomo agisce al posto di altri uomini, assumendone su di sé le esigenze, le aspettative, gli errori, le promesse e le conseguenze delle azioni. Gli

---

[17] *Ibidem*.
[18] Ivi, p. 326.
[19] *Ibidem*.

esempi di sostituti vicari che Bonhoeffer adduce sono quelli del padre, dell'uomo di stato, del maestro, del pastore, la cui responsabilità si realizza nel momento in cui essi sostituiscono, come vicari, i figli, i cittadini, i discepoli, i fedeli.

La convinzione di fondo che muove Bonhoeffer è che il singolo isolato non esiste, è un'astrazione, una finzione e non può essere assunto ad oggetto della riflessione etica. A quelle che già Marx chiamava "robinsonate", e all'individualismo in generale, Bonhoeffer oppone il sostituto vicario come colui che riunisce in sé l'io di più persone. La sostituzione vicaria non è tuttavia da intendersi come una condizione eccezionale ma come quella propria di ogni uomo: «non esiste uomo che possa sfuggire alla responsabilità e alla sostituzione vicaria»[20]. Neppure colui che rivendica di essere responsabile solo nei confronti di se stesso può sottrarsi al vincolo della responsabilità vicaria:

> Anche il concetto di una responsabilità nei miei confronti è dotato di senso solo nella misura in cui esso indica la responsabilità che esercito nei miei confronti come uomo e, quindi, perché sono uomo. La responsabilità verso se stessi è in realtà responsabilità verso l'uomo e verso l'umanità[21].

Nondimeno Bonhoeffer mette in guardia dalla possibilità di abusare della *Stellvertretung*: una tale evenienza si realizza nel momento in cui il soggetto agente pone in maniera esclusiva se stesso, oppure – all'opposto – se assolutizza l'altro uomo. Infine, alla tradizionale destinazione del dovere[22] (in questo caso diremmo della responsabilità) verso se stessi, verso gli altri, verso Dio, Bonhoeffer affianca la responsabilità verso le cose, come nel caso di valori più alti che non devono né essere sfruttati in maniera utilitaristica, né tuttavia lasciare che siano essi a soggiogare l'uomo.

A partire da queste considerazioni è chiaro cosa Bonhoeffer intenda per «adeguatezza alla realtà»: non «atteggiamento servile nei confronti del fatto», né ribellione di principio, ma aderenza alla propria condizione creaturale. La responsabilità è pertanto una relazione che non si esime dal professare la propria «fedeltà alla terra», altro concetto fondamentale nel pensiero bonhoefferiano. Se l'etica del dovere corrisponde ad una fuga nell'astrattezza del principio, l'etica della responsabilità rappresenta una risposta alla situazione concreta. L'azione responsabile non si fonda sulla certezza del principio ma si assume, di volta in volta, il rischio dell'azione:

> Senza avere le spalle coperte da uomini, circostanze e principi, ma tenendo conto di tutte le situazioni umane, generali e di principio dati, la persona responsabile agisce nella libertà del

[20] Ivi, p. 224.
[21] *Ibidem*.
[22] Si rileva come la riflessione sui destinatari del dovere ha attraversato tutta la filosofia moderna e contemporanea. Due esempi su tutti: per Kant si danno doveri verso se stessi e verso gli altri ma non verso Dio; il filosofo analitico francese Ogien non si danno neppure doveri verso se stessi ma solo verso gli altri. Cfr. L. Fonnesu, *Dovere*, La Nuova Italia, Firenze 1997.

> proprio io. Il fatto che nulla può rispondere per lui o giustificarlo se non la sua azione e lui stesso, è la prova della sua libertà[23].

Il richiamo alla correlazione tra la libertà e le responsabilità richiederebbe una considerazione articolata. Ci limitiamo tuttavia a soffermarci brevemente sul luogo in cui tale correlazione è esercitata: la professione [*Beruf*]. Diversamente da Weber, Bonhoeffer intende la professione non come un campo circoscritto di prescrizioni ma come risposta totale dell'uomo al tutto della realtà, una risposta alla chiamata [*Ruf*] di Gesù Cristo, nella quale è compresa la distinzione tra lo spazio del dovere e quello della responsabilità (e della libertà). Pur non misconoscendo in generale l'importanza dei doveri nella professione, Bonhoeffer rileva come, per agire responsabilmente, non sia talvolta sufficiente adempiere il proprio dovere. Che l'essenza della libera responsabilità non possa essere tradotta in legge è oltremodo chiaro, nonostante un tale riconoscimento presupponga l'apertura alla sfera teologica, a partire dalla quale la trasgressione della legge – si pensi allo stadio religioso in Kierkegaard – può essere giustificabile. Per Bonhoeffer, il legame tra responsabilità e libertà permette il superamento del conflitto di doveri del quale la coscienza naturale non può venire a capo. In tal senso, la critica all'etica trova in quest'ultima affermazione una esplicita e, per il nostro discorso, conclusiva formulazione: «E poiché qui si tratta di un'azione che nasce dalla libertà, l'uomo non viene lacerato da un conflitto insanabile, ma può fare nella certezza e nell'unità con se stesso l'inaudito, cioè santificare la legge mediante la sua trasgressione»[24].

[23] D. Bonhoeffer, *Etica*, cit., p. 247.
[24] Ivi, p. 261.

Agire etico e Responsabilità davanti a Dio: lo Stato in Romano Guardini

Carlo Morganti

1. Introduzione

All'indomani della Grande Guerra, il vuoto politico lasciato dalla dissoluzione del secolare *Reich* germanico impone una generale revisione del rapporto tra i singoli tedeschi ed il loro nuovo Stato. Urge una riflessione sui rapporti interni alla comunità, tra i singoli e la comunità stessa, tra quest'ultima e le proprie istituzioni statali. La repubblica weimariana, con le sue derive parlamentariste, non sembra rispondere nell'immediato alle esigenze di ordine e stabilità di milioni di tedeschi usciti stremati dal recente conflitto. Le difficoltà del dopoguerra tedesco pongono la sfida, difficile da affrontare, di trovare un rinnovato senso alla vita comunitaria, alla politica e ad uno Stato ormai percepito più come un nemico che come la naturale esplicazione dell'agire politico di un popolo. Tra i pensatori che hanno colto questa sfida c'è Romano Guardini.

2. Romano Guardini: individuo, comunità, Stato

Di Romano Guardini[1], teologo e filosofo, e non pensatore politico propriamente detto[2], è soprattutto nota l'affermazione che apre *Il senso della Chiesa*: vi si legge che finalmente «un processo di incalcolabile portata è iniziato: il risveglio della Chiesa nelle anime»[3]. È uno scritto di carattere ecclesiologico, non un trattato politico, ma l'idea che, attraverso un processo definito di portata incommensurabile, la vita religiosa non venga più soltanto dall'io, ma nasca al tempo stesso nel polo opposto,

---

[1] Per le notizie biografiche cfr. H. B. Gerl, *Romano Guardini – La vita e l'opera* (1985), tr. it. di Benno Scharf, Morcelliana, Brescia 1988; H. KUHN, *Romano Guardini. L'uomo e l'opera* (1963), tr. it. di Luisa Formentini, Morcelliana, Brescia 1963.

[2] Cfr. R. Guardini, *Politici con rispetto. Una riflessione personale sulle elezioni* (1953), tr. it. di Maurizio Merlo *et al.*, in R. Guardini, *Opera Omnia*, VI, *Scritti politici*, a cura di Michele Nicoletti, Brescia, Morcelliana 2005, pp. 441-442; vedi anche R. Guardini, *Lettera a Joseph Müller-Marein*, in «Die Zeit» (23/9/57), cit in H.B. Gerl, *Romano Guardini. La vita e l'opera*, cit., p. 314.

[3] R. Guardini, *Il senso della Chiesa* (1922), tr. it. di Olga Gogala, assieme a *La Chiesa del Signore,* in *La realtà della Chiesa,* Morcelliana, Brescia 1967, 1979[3], p. 21.

nella collettività oggettiva e formata, lascia il suo segno. La vita torna così ad essere ciò che è per sua natura: «un fenomeno di tensione […] che sussiste libero ed integro solo quando s'innalza da ambedue le parti […] si libera della sua mortale autochiusura e attira in sé tutta la pienezza della realtà»[4]. Vita religiosa, certo, ma non solo. È l'individuo che esce da sé e si apre all'altro, alla comunità, supera l'individualismo razionalista e abbandona quel solipsismo ingiustificato, per cui «perfino il Sacramento della comunità, la "Comunione", veniva concepito individualisticamente»[5].

Il personalismo dialogico guardiniano pone il filosofo accanto a tradizioni dialogiche consolidate, da Buber a Ebner, a Mounier, a Scheler, ma Guardini va oltre[6]. Perché la persona esiste anche indipendentemente dalla relazione io-tu, ha carattere di originarietà ontologica. E accanto alla persona esiste la comunità, *imago Trinitatis*, che è qualcosa di più di una semplice somma di individui. E la comunità è destinata a divenire popolo e un popolo agisce con l'obiettivo della propria autorealizzazione storica attraverso il suo Stato. Guardini, in questo senso pensatore cattolico ortodosso[7], riconduce direttamente a Dio l'essenza dello Stato.

> Il senso propriamente politico dello Stato – scrive – mi sembra essere l'elevatezza (*Hoheit*) della sua autorità, elevatezza che è incarnazione della *majestas* non legata ad uno scopo preciso. Ma solo Dio ha, in senso essenziale, una tale elevatezza. Il senso politico dello Stato mi sembra allora consistere nel fatto che lo Stato, sottomesso a Dio stesso, rappresenta e fa valere la maestà di Dio nelle cose e nelle realtà naturali della vita[8]. Non negli elementi morali e religiosi; in questi non è competente lo Stato, ma la Chiesa. Lo Stato deve rappresentare la maestà di Dio nelle cose della vita naturale[9].

Uno Stato, dunque, pienamente politico, che possiede maestà [*Hoheit*], legittimità e autorità; uno Stato in cui un popolo diviene capace di azione, di storia e in cui può sostenere la propria esistenza nell'onore e nella libertà – e questo è ciò che Guardini

---

[4] Ivi, p. 33.

[5] Ivi, p. 25 e pp. 23-24. Cfr. anche R. Guardini, *I fondamenti della coscienza della sicurezza nelle relazioni sociali* (1913) e Id., *Il significato del dogma del Dio trinitario per la vita etica della comunità* (1916), tr. it. di Maurizio Merlo *et al.,* in Id., *Opera Omnia*, VI, cit., rispettivamente pp. 75-88 e pp. 89-98.

[6] Cfr. R. Guardini *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente* (1925) tr. it. di Giulio Colombi in R. Guardini, *Opera Omnia*, I, *Scritti di metodologia filosofica*, a cura di H. B. Gerl, Morcelliana, Brescia 2007. Cfr. anche M. Borghesi, *Romano Guardini. Dialettica e antropologia*, Studium, Roma 1990 e S. Zucal, *Lineamenti di pensiero dialogico*, Morcelliana, Brescia 2004.

[7] In questo senso cfr. L. Watzal, *Das Politische bei Romano Guardini*, R.S. Schultz, Percha am Starnberger See 1987, p. 127.

[8] A questo punto Guardini inserisce una nota: «Si potrebbe dire: perchè risalire subito a Dio? Certamente, vi sono elementi intermedi. Si potrebbe cercare di fondare l' "elevatezza dell'autorità" [*Hoheit*] in se stessi e legarla così all'immediato bisogno di "elevatezza" nel singolo; oppure al suo significato sociologico. Ma alla fin fine si dovrebbe risalire a Dio; altrimenti l' "elevatezza" resterebbe un abito vuoto, una finzione», cfr. R. Guardini, *Salvare il politico* (1924), tr. it. di Maurizio Merlo *et al.*, in Id., *Opera Omnia*, VI, cit., pp. 129-143: 132.

[9] *Ibidem.*

pensa essere veramente "essenza" del politico[10] – uno Stato in cui «il popolo […] può oggi vivere, agire, manifestarsi […] uno Stato che fa emergere le sue forze, le filtra, le raccoglie, dà loro forma e le porta all'agire»[11]. Questo, quindi, il compito etico assegnato da Dio allo Stato: garantire al popolo capacità d'azione nella storia. E garantire all'uomo la libertà propria della sua natura di persona e figlio di Dio.

Dio, dunque, è il punto fermo della riflessione guardiniana, che per il filosofo diviene "grandezza politica" [*Gott ist ein Politikum*], anzi, «l'elemento politico fondante e decisivo»[12].

Nel 1924 Guardini pubblica *Lo Stato in noi*[13], entrando così nel dibattito sollevato dalla caduta del secolare *Reich* germanico. Come molti, anche Guardini denuncia la mancanza di senso politico della classe dirigente weimariana, esasperata nelle sue derive parlamentariste, ma, lamentando la distanza di uno Stato percepito dai più come estraneo, se non nemico, va controcorrente dichiarando pubblicamente la necessità di salvare quel "politico" autentico che si sta perdendo a tutto vantaggio di una riduzione della politica a mero interesse economico di questa o di quella fazione – ricordiamo qui il suo *Salvare il politico*[14], del 1924 – e, precedendo di qualche anno lo Schmitt de *Il concetto del politico* e prendendo una strada opposta a quella giuridicista intrapresa da Kelsen nella sua *Teoria pura del diritto*, identifica la politica con l'attività statale. Perché lo Stato non è una costruzione artificiale, un insieme di norme, ma qualcosa che nasce all'interno di ciascun uomo. E se pure tenta di costruire la propria sovranità a partire da se stesso, Guardini lo vede come una forma naturale di comunità organizzata, né estranea, né nemica dell'uomo, non un insieme di funzionari, né un'entità già costituita, ma «qualche cosa che si fa continuamente; non da sé, come una pianta: deve essere prodotto. E chi lo produce? Non un qualche misterioso soggetto indeterminato, ma

---

[10] Cfr. Ivi, p. 133.

[11] Ivi, p. 134.

[12] R. Guardini, *Etica. Lezioni all'Università di Monaco (1950-1962)*, tr. it. di Marcella Goldin *et al.*, Morcelliana, Brescia 2001, p. 833. Cfr. anche M. Nicoletti, *Gott ist ein Politikum: Dio, il potere e la coscienza in Romano Guardini*, in «Rivista della Scuola superiore dell'economia e delle finanze», 2005, 6-7, pp. 346-357. Circa il pensiero politico di Guardini cfr. A. Babolin, *Religione e politica in Romano Guardini*, in «Archivio di filosofia»", 1978, pp. 329-354; R. Esposito, *Teologia politica. Modernità e decisione in Schmitt e Guardini*, in «Il Centauro», 6 (1986), 16, pp. 103-139, poi anche in Id., *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna 1988, pp. 27-72; M. Nicoletti, *La politica tra autorità e coscienza in Romano Guardini*, in *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini* (a cura di S. Zucal), EDB, Bologna 1988, pp. 209-227; L. Bezzini, *Tecnica e potere nella riflessione di Romano Guardini sulla fine dell'epoca moderna*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia. Università di Siena», 12 (1991), pp. 173-198; S. Zucal, *Romano Guardini pensatore europeo e pensatore dell'Europa*, in R. Guardini, *Europa. Compito e destino*, Morcelliana, Brescia 2004, pp. 77-112 e Id., *Romano Guardini, una cristologia politica*?, in «Theologica & Historica. Annali della Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna», 2006, 15, pp. 191-207.

[13] R. Guardini, *Lo Stato in noi* (1924), tr. it. di Elisa Oberti, in Id., *Opera Omnia*, VI, cit., pp. 161-187.

[14] R. Guardini, *Salvare il politico*, cit., pp.129-143. Come ben evidenziato nelle note ai testi dell'*Opera Omnia* (cit., p. 618), il saggio è presentato all'interno di un convegno tenutosi alla fine del 1923 al castello di Rothenfels.

tu stesso!»[15], in una collaborazione ordinata che vede la partecipazione di personalità libere, governanti consapevoli del loro ruolo di rappresentanza «dell'ordine statale di fronte a uomini liberi»[16] e governati che non siano «massa di servi, ma un *complesso* di personalità responsabili davanti a Dio»[17]. Questo l'ordine stabilito all'interno della vita statale, nella dialettica governante-governato.

Lo Stato stesso è «nella sua essenza più schietta, un compito che Dio ci ha affidato»[18], che può diventare realtà vivente solo «se noi stessi lo costruiamo […] se lo Stato è "Stato in te"»[19]. Etico è il comportamento dell'uomo che dà vita quotidianamente allo Stato, disposto a riconoscerne la maestà; ed etico è l'agire dello Stato [*sittliches Handeln*], che mantiene fermo il richiamo alla norma superiore, cui la politica non è sovraordinata, e delimita una serie di spazi di fronte ai quali la propria potestà è costretta a fermarsi: «la sfera interiore della persona, la cerchia interna della famiglia con le relazioni essenziali tra i suoi membri, la Chiesa. Qui lo Stato – prosegue nel ragionamento – deve fermarsi; ed è paganesimo lasciarlo andare oltre»[20].

Riferire lo Stato a Dio implica poi che l'autorità statale si giustifichi solo alla luce di tale rapporto[21]. Solo l'autorità di Dio vincola in coscienza. Non v'è indulgenza verso l'equivoco della sovranità popolare, che per il filosofo italo-tedesco risulta un nonsenso, poiché rivendica prerogative sovrane per chi sovrano non è.

Il riferimento responsabile a Dio comporta dunque che lo Stato tragga da Lui ogni sua autorità e, di conseguenza, che il suo potere non sia illimitato. Alcuni vedono in questo riferimento a Dio la giustificazione delle pretese d'onnipotenza dello Stato, mentre è proprio grazie a questo riferimento che lo Stato non può perseguire velleità di potenza divina. Lo "stare di fronte a" Dio, la responsabilità che ha nei Suoi confronti, lo costringono nel suo giusto ruolo di Stato soggetto alla norma morale, morale cristiana, s'intende, senza che possa divenire esso stesso, nella sua produzione normativa, criterio morale.

Guardini mette in evidenza questo limite quando afferma, dopo averne esaltato il ruolo fondamentale nella vita di ciascun individuo, che, comunque, «l'essere dello Stato non è il più alto dei valori [giacchè] ogni esigenza della coscienza, ogni autentica chiamata religiosa di Dio rivolta alla mia anima, sta sopra di essa. Mai mi è permesso di dire sì allo Stato ed alla volontà politica, se dovessi per questo passar sopra alla giustizia, al sacro, al Regno di Dio»[22].

---

[15] R. Guardini, *Lo Stato in* noi, cit., p. 162.
[16] *Ibidem*.
[17] *Ibidem*.
[18] *Ibidem*.
[19] Ivi, p. 163.
[20] R. Guardini, *Salvare il politico*, cit., pp. 135-136.
[21] R. Guardini, *Etica*, cit., pp. 830-831.
[22] R. Guardini, *Salvare il politico*, cit., p. 135.

3. Lo Stato e le sue possibili degenerazioni: la Stato totalitario

Lo Stato, è costretto ad ammettere però Guardini, con un po' di rammarico, cerca sempre di trasformare la propria maestà [*Hoheit*] soltanto mutuata da Dio in maestà divina, originaria e assoluta, o, in altre parole, di "essere Dio", il "Dio presente", come lo ha chiamato Hegel[23]. Il rammarico più grosso, poi, è che questo è reso possibile se e nella misura in cui l'uomo dimentica Dio, allontanandolo dalla vita pubblica e relegandolo al più nella sfera dell'intimità personale quando non lo si voglia eliminare definitivamente dalla vita reale e arrivare al concetto blasfemo racchiuso nel nietzscheano "Dio è morto", rivendicando per di più all'uomo la colpa, intesa qui come merito, dell'assassinio.

Lo Stato preconcettamente scettico, e poi anche ateistico, vive infatti di un rapporto "parassitario"[24] con quel nesso che nega in via di principio: il sentimento di obbligazione che i cittadini sentono nei confronti delle leggi emanate dallo Stato si basa in via esclusiva sul senso di obbedienza che lega i singoli e i popoli all'autorità legittima che, in ultima analisi, è quella di Dio e in subordine quella dello Stato che di quel Dio che rifiuta è pur sempre rappresentante nell'ambito delle cose terrene. Venendo meno questo nesso essenziale tra Dio e Stato, vengono necessariamente meno anche il fondamento dell'autorità statale e la sua forza obbligante in coscienza. Donde la crisi dello Stato moderno, racchiusa tutta nell'equivoco di fondo di una libertà da Dio intesa come la massima forma di libertà e di autorealizzazione possibile per un ente costretto sempre più spesso all'utilizzo della forza per imporre decisioni che non vengono più sentite come emanate da un'autorità efficace, bensì mera imposizione, senza più alcuna percezione di un'autorità vincolante.

Un tale Stato mina l'essenza stessa dell'uomo, rendendolo un ingranaggio tra i tanti, un atomo tra milioni di atomi. Viene meno la libertà, così che non ha senso parlarne, scrive Guardini,

> se allo stesso tempo si nega il presupposto che solo [la] rende possibile […], cioè la personalità spirituale, a sua volta fondata in Dio. Non c'è persona senza Dio; poiché la natura ontologica della persona consiste nel fatto che l'uomo è chiamato da Dio, che Dio si è posto in relazione con l'uomo dandogli del Tu. A partire da Dio l'uomo è persona – e a partire da Dio egli è libero. Non c'è libertà senza Dio. Di qui il rifiuto istintivo di Dio ovunque non si vuole la persona e la sua libertà[25].

---

[23] Ivi, p. 136. Michele Nicoletti evidenzia il riferimento guardiniano ad Hegel come riferibile, probabilmente, ad un passo tratto dalle lezioni orali del pensatore, in cui l'idea dello Stato è definita "*wirchlicher Gott*", Dio reale. Cfr. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto* (1833), tr. it. a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 358.

[24] Cfr. R. Guardini, *Etica*, cit., pp. 831-835.

[25] *Ibidem*.

Espliciti riferimenti al regime nazista appaiono solo nel 1946, con la pubblicazione de *Il Salvatore. Nel mito, nella Rivelazione, nella politica*[26], in cui Guardini enuclea il pericolo profondo dei salvatori mitici, portatori di una salvezza fittizia, che allontanano dal vero Salvatore, ma che rappresentano anche una costante della vita dell'umanità, proponendosi come *Führer* e *Verführer*, guide e seduttori, fascinatori mitici di una società disposta a cedere alla seduzione di un nuovo, mitico, portatore di salvezza con lo stesso abbandono e lo stesso trasporto con cui gli antichi ebrei si erano abbandonati al falso, ma concreto e rassicurante culto del vitello d'oro.

Con il Nazismo lo Stato si è fatto Dio e l'uomo non conta più nulla[27]. Lo Stato è venuto meno al suo compito, ha sconfinato nella sfera delle coscienze individuali, annichilendole ed orientandole secondo la propria volontà. L'uomo dimentica di essere figlio di Dio, con il carico di responsabilità che ciò comporta, per abbandonarsi alla guida del nuovo salvatore di turno. Perché questa guida, pur con la dittatura che si porta inevitabilmente dietro, solleva dal peso della decisione e della responsabilità il singolo, che si sente finalmente e veramente libero. Si determina così anche l'indebito passaggio dal singolo al popolo, che, solo, diviene titolare di sovranità e di libertà, mentre il singolo rimane confuso in esso. L'uomo «prende parte alla libertà [solo] in quanto si risolve nella volontà del popolo»[28], inteso peraltro come «un'entità sovraindividuale che nasce dalla coazione esercitata dai movimenti storici e che genera la propria forma politica secondo necessità intrinseche»[29], passando sopra ogni libertà individuale. In questi casi la forma di Stato, scrive Guardini, viene imposta e mantenuta col puro potere: nasce la dittatura, il cui primo passo è l'eliminazione del carattere personale dell'individuo.

Quanto successo in Germania non è stato solo un esercizio violento del potere statale, ma è stato consentito e voluto, per Guardini, anche dal basso, da quel popolo che ha visto nella guida hitleriana e nella dittatura nazionalsocialista la

---

[26] R. Guardini, *Il Salvatore. Nel mito, nella Rivelazione, nella politica. Una riflessione politico-teologica* (1946), tr. it. di Omar Brino, in Id., *Opera Omnia*, VI, cit., pp. 293-345. Cfr. anche G. Campanini, *Romano Guardini e il nazionalsocialismo. L'atteggiamento pratico, la riflessione teoretica*, in «Humanitas» 47 (1992), pp.666-689; M. Nicoletti, *La democrazia e i suoi presupposti in Romano Guardini*, in «Communio» 22 (1993), pp. 109-122; U. Bröckling, *Katholische Intellektuelle in der Weimarer Republik. Zeitkritik und Gesellschaftstheorie bei Walter Dirks, Romano Guardini, Carl Schmitt, Ernst Michel und Heinrich Mertens*, München, 1993.

[27] Circa l'antropologia guardiniana cfr. R. Guardini, *Mondo e Persona* (1939), tr. it. di Giulio Colombi, Morcelliana, Brescia 2000 e Id. *L'uomo. Fondamenti di un'antropologia cristiana*, tr. it. di Carlo Brentari, Morcelliana, Brescia, 2009, scritto negli anni '30, ma pubblicato solo nel 2009. Relativamente alla questione si possono ricordare ancora *Spirito vivente*, del 1927, e *La libertà vivente*, anch'esso del 1927, apparsi in traduzione italiana nella raccolta *Natura, cultura, cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1983, rispettivamente pp. 93-117 e 55-74. Cfr. anche M. Acquaviva, *Il concreto vivente. L'antropologia filosofica e religiosa di Romano Guardini*, Città Nuova, Roma 2007, pp. 27-29; è recente la traduzione italiana di *Antropologia cristiana*, Morcelliana, Brescia, 2013.

[28] R. Guardini, *Etica*, cit., p. 351.

[29] Ivi, p. 352, «Sviluppi di pensiero di questo tipo si possono già rintracciare in Rousseau; essi vengono poi imposti dai giacobini durante la seconda fase della rivoluzione francese: vi si scorge l'abbozzo preliminare di tutto ciò che avverrà più tardi nel totalitarismo».

liberazione dai gravami di una democrazia per la quale non era, evidentemente, ancora pronto[30]. Certo, se quel popolo avesse mantenuto il corretto rapporto con Dio non sarebbe successo nulla di quanto accaduto, ritiene Guardini. Dio è però accantonato nel cuore dei suoi fedeli, confinato nella «sfera soggettiva dell'esperienza e del giudizio personali»[31], non ha più un ruolo pubblico e ogni autorità è trasferita al popolo[32].

Anche Angelo Brucculeri, insigne studioso cattolico, ritrova il fondamento del fenomeno totalitario, come Guardini, e nelle tendenze neopagane resuscitate già in età rinascimentale e nelle visioni più inclini a concedere allo Stato un ruolo divino che non gli appartiene, non ultima quella di Hegel, il quale, continua il padre gesuita, ha oltrepassato la stessa concezione pagana della divinità statale sostenendo che «lo Stato è addirittura Dio stesso, e come tale non ha né può avere alcun limite al suo potere»[33].

Luigi Sturzo disprezza uno Stato in cui «non [v'è] più posto per l'uomo [e in cui è] invece lo Stato il fine dell'uomo»[34]. Più recentemente Emilio Gentile parla di "religioni della politica" laddove credenze, miti, riti, e simboli si concretano in uno Stato che «ispira fede, prescrive un codice di comportamenti e uno spirito di dedizione per la sua difesa e il suo trionfo»[35]. Nel caso del Nazismo questa presenza del religioso si documenta nell'alone mistico che circonda il nucleo della sua ideologia imperniata sul binomio «sangue e suolo»[36]. Riti, cerimonie, preghiere certificano la deriva statolatrica. La funzione politica dello Stato si trasforma in funzione morale, rendendo lo Stato «nel più esoso e disumano *Leviathan* che sia apparso nella storia[37], e dotandolo della facoltà di penetrare nell'intimo delle coscienze e guidarne gli atteggiamenti[38].

Nella seconda commemorazione della Rosa Bianca, che Guardini tiene nel 1958, il filosofo denuncia l'uso che si è fatto della libertà. La colpa sta nella superbia umana, che ha voluto far dell'uomo un dio, perdendo così ogni contatto con la realtà. Solo di fronte al Dio vero, infatti, l'uomo si coglie nella sua piena essenza e solo nell'insegnamento di Cristo ha il metro corretto per valutare la realtà.

---

[30] Cfr. R. Guardini, *Viva la libertà* (1958), tr. it di Michele Nicoletti *et al.*, in *Opera Omnia*, VI, cit., pp. 503-515: 510 e M. Nicoletti, *Romano Guardini: la fatica della libertà*, in «Il margine», 1995, 1. Cfr. anche R. Guardini, *La fine dell'epoca moderna* (1950), tr. it. di Marisetta Paronetto Valier, Morcelliana, Brescia 1954.

[31] R. Guardini, *Etica*, cit., p. 350.

[32] Cfr. *ibidem*.

[33] A. Brucculeri, *Il concetto cristiano dello Stato*, in «La civiltà cattolica», III, 1938, p. 22.

[34] L. Sturzo, *Italia e fascismo* (1926), Zanichelli, Bologna 1965, p. 258. Cfr. anche Id., *Federico secondo*, in «Res Publica», 1932, in *Miscellanea londinese*, II, Zanichelli, Bologna 1967, p. 339.

[35] Cfr. E. Gentile, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Roma-Bari 2001, pp. 206-207. Cfr. anche dello stesso autore *Il mito dello Stato nuovo* 1999, *Il culto del littorio* 2001[8], *La via italiana al totalitarismo* 2001; cfr. anche R. Aron, *La mentalità totalitaria*, Roma 1955.

[36] Cfr. M. Borghesi, *Crisi del moderno. Nichilismo e totalitarismo in Guardini*, in «Il nuovo Areopago», IV, 1985, 2, pp. 65-88.

[37] A. Brucculeri, *Fra le vittime della guerra*, in «La civiltà cattolica», IV, 1940, p. 176.

[38] Cfr. per questo M. Borghesi, *Crisi del moderno. Nichilismo e totalitarismo in Guardini*, cit., p. 68.

Solo trovando o, meglio, ritrovando il giusto riferimento religioso, che qui è Dio, l'uomo spezza l'incantesimo totalitario. Dio è il fulcro su cui far leva per sconfiggere ogni totalitarismo. Egli, sostiene Guardini, è il sabotatore originario di ogni totalitarismo[39].

4. Conclusioni

Romano Guardini, molto influenzato dalla concezione tradizionale dell'antico *Reich* germanico ormai defunto, si è fatto portatore di una particolare visione di Stato, la cui autorità egli lega direttamente alla maestà di Dio, che le istituzioni statali rappresentano nelle cose terrene. Il rapporto diretto con Dio non costituisce tuttavia una giustificazione alle pretese di onnipotenza dello Stato, mentre ne rappresenta un limite. Lo Stato è infatti duplicemente vincolato da un rapporto di responsabilità tanto nei confronti di Dio, quanto nei confronti dei singoli, figli di Dio, a loro volta chiamati a erigere e vivere lo Stato quale compito etico affidato loro da Dio stesso. È l'allontanamento di Dio dalla sfera pubblica che ha causato la degenerazione delle istituzioni statali in regimi totalitari – e il Nazismo combattuto da Guardini è in questo senso paradigmatico – che hanno fatto di sé delle vere e proprie religioni politiche e hanno reso i singoli non persone dotate di dignità individuale ma atomi indistinti. Per Guardini, dunque, solo il riconoscimento a Dio del ruolo di "grandezza politica" che Gli spetta impedisce la degenerazione totalitaria dello Stato e l'eliminazione del carattere personale dei singoli.

[39] R. Guardini, *Etica*, cit., p. 1106.

L'etica del positivismo giuridico Dovere e responsabilità nella *Dottrina pura del diritto* di Hans Kelsen

Matteo Bonomi

In un breve passo della *Dottrina pura del diritto*, Hans Kelsen svolgeva alcune importanti riflessioni sulla libertà, capovolgendo tanto il senso comune quanto una consolidata tradizione filosofica:

> Da quanto si è detto risulta che l'imputazione è resa possibile non dalla libertà, cioè dall'indeterminatezza causale del volere, ma, proprio al contrario, dalla determinabilità causale del volere. Non si effettua un'imputazione nei riguardi di un uomo perché egli è libero, ma l'uomo è libero perché nei suoi riguardi si effettua un'imputazione. L'imputazione e la libertà sono di fatto strettamente collegate l'una con l'altra. Ma questa libertà non può escludere la causalità e di fatto non la esclude. L'uomo è libero […] non perché questo comportamento sia causalmente indeterminato, bensì nonostante che esso sia causalmente determinato; anzi, proprio perché è causalmente determinato[1].

In questo passo emerge come il pensiero di Kelsen, lontano dall'essere quello che Carl Schmitt riteneva un mero esercizio di burocrazia giuridica[2], abbia invece notevoli risvolti nell'ambito della filosofia morale[3]. Generalmente infatti si usa

---

[1] H. Kelsen, *La dottrina pura del diritto* (1960), tr. it. di M. G. Losano, Einaudi Editore, Torino 1966 (1990[2]), p. 118.

[2] C. Schmitt, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità* (1922), in C. Schmitt, *Le categorie del politico*, tr. it di P. Schiera, il Mulino, Bologna 1972, p. 68.

[3] Il pensiero di Kelsen è stato interpretato in modi molto diversi. Il mio approccio in questo articolo è guidato principalmente da due letture che di esso sono state date. Per quel riguarda l'interpretazione del testo kelesnano, seguo la lettura, in chiave empiristico trascendentale, sviluppata da Vincenzo Vitiello, alla cui base sta l'idea che il pensiero kelseniano non è riducibile all'ambito di un positivismo giuridico che non medita sui suoi presupposti, ma nasce piuttosto da un confronto radicale con il nichilismo giuridico (V. Vitiello, *Ripensare il Cristianesimo. De Europa*, Ananke, Torino 2008, pp. 209-28; V. Vitiello, *La spada, l'amore e la nuda esistenza, ovvero: cristianesimo e nichilismo*, in R. Esposito R., C. Galli, V. Vitiello (a cura di), *Nichilismo e politica*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 240-242). Per quel che riguarda l'impatto storico-politico dal pensiero di Kelsen mi rifaccio invece all'interpretazione fornita da Hasso Hofmann, che mette in luce l'assoluta predominanza del pensiero kelseniano, rispetto alle teorie politico-giuridiche concorrenti, nell'ambito della ricostruzione degli Stati europei a partire dal secondo dopoguerra (H. Hofmann, *Introduzione alla filosofia del diritto e della politica* (2000), tr. it. di G. Duso, Laterza, Roma-Bari 2003; H.

contrapporre libertà e necessità per poi cercare nell'emancipazione della volontà dell'uomo dalla legge di causalità la possibilità di affermare che l'uomo è libero. Su questa libertà dell'uomo è quindi fondata la sua responsabilità ed, infine, la sua imputabilità rispetto a un ordinamento normativo che prescrive doveri.

Guardando a questo problema dalla prospettiva della dottrina pura del diritto, Kelsen ci invita a procedere in senso inverso. All'interno della dottrina pura del diritto, l'uomo non appare imputabile perché libero, ma, piuttosto, libero perché imputabile. Solo in quanto l'uomo è punto finale di imputazione in un ordinamento prescrittivo egli è considerato libero. Solo in quanto la norma prescrive un dovere di cui l'uomo deve rispondere, quest'uomo è ritenuto responsabile. In altri termini, all'interno della prospettiva offerta da Kelsen, non è perché sei libero che hai delle responsabilità e, infine, dei doveri, ma accade piuttosto il contrario: tu devi, quindi sei responsabile e quindi libero.

Emblematica, da questo punto di vista, è la rottura kelseniana con la tradizione del kantismo morale che aveva costituito il circolo tra libertà e legge morale. Kant infatti aveva fatto della libertà condizione sostanziale (*ratio essendi*) della morale, e della legge morale condizione di conoscibilità (*ratio conoscendi*) della libertà[4]. Attraverso l'imperativo morale si rivelava all'uomo la propria essenza noumenica in quanto non condizionata dalla natura e la legge morale si poteva perciò presentare come categorica, ossia assoluta.

La dottrina kelseniana nasce invece non semplicemente dalla costatazione del pluralismo dei valori ma da una precisa lettura sotrico-politica che vede nel richiamo di valori morali assoluti uno strumento di prevaricazione politica. L'assoluta distinzione tra *essere* e *dover essere*, punto di partenza della riflessione di Kelsen[5], non solo rende logicamente non correlabili descrizione e normazione, ma identifica la confusione tra questi due ambiti come un'operazione che distorce l'applicazione uniforme dell'ordinamento giuridico in favore dell'esercizio di poteri politici di parte.

Contro il personalismo schmittiano, che aveva inteso rispondere alla crisi di una verità sostanziale da porre alla base del diritto con una volontà sovrana ancora

---

Hofmann, *La libertà nello Stato moderno*, Alfredo Guida Editore, Napoli 2009). Di fondamentale importanza per la recezione del pensiero di Kelsen in Italia sono state le interpretazioni fornite da Mario Giuseppe Losano e da Norberto Bobbio, delle quali non ci occuperemo qui, anche per la brevità dell'intervento (M.G. Losano, *Forma e realtà in Kelsen*, Comunità, Milano 1981; N. Bobbio, *Diritto e potere. Saggi su Kelsen*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1992). Un buon esempio della eterogeneità delle interpretazioni e degli usi che del pensiero di Kelsen sono state fatte è dato, nell'ambito del diritto internazionale, dalle diverse letture di Luigi Ferrajoli e Danilo Zolo (L. Ferrajoli, *La sovranità nel mondo moderno. Nascita e crisi dello Stato nazionale*, Laterza, Roma-Bari 1998; D. Zolo, *La guerra il diritto e la pace in Hans Kelsen*, in «Filosofia Politica», XII, n. 1, 1998, pp. 187-208).

[4] I. Kant, *Critica della ragion pratica* (1788), tr. it. di F. Capra, Laterza, Roma-Bari 1983, p. 4, n.1.

[5] «Dal fatto che qualcosa esiste non può derivare che qualcosa debba essere, così dal fatto che qualcosa deve essere non può derivare che qualcosa è». Questa distinzione tra *essere* e *dover essere* è indicata da Kelsen come un dato immediato della coscienza, non ulteriormente esplicabile (H. Kelsen, *La dottrina pura del diritto*, cit., p. 14).

concepita come sostanza, Kelsen non si limita a constatare la natura relativa di ogni ordinamento morale, ma elevava il lavoro epistemologico a compito etico-politico.

Da questo punto di vista è fondamentale la sua critica nei confronti delle teorie che ponevano un presunto dualismo tra potere statuale e ordinamento giuridico. Tali teorie non coglievano infatti come nella natura formale del diritto moderno si desse un legame intrinseco tra razionalizzazione giuridica della realtà sociale e la giuridificazione dello stesso potere politico:

> Allora il dualismo fra persona dello stato e ordinamento giuridico – considerato da un punto di vista della teoria della conoscenza – si rivela parallelo al dualismo (egualmente contraddittorio) fra Dio e il mondo. Come la teologia ritiene che potenza e volontà siano l'essenza di Dio, così la teoria del diritto e dello stato considera potere (*Macht*) e volontà come l'essenza dello stato. Come la teologia afferma la trascendenza di Dio di fronte al mondo, ribadendone però l'immanenza nel mondo, così la teoria dualistica del diritto e dello stato afferma la trascendenza dello stato di fronte al diritto, la sua esistenza metagiuridica, ribadendone però contemporaneamente l'immanenza nel diritto. Come il Dio creatore del mondo – nel mito della sua incarnazione – deve scendere sulla terra, sottomettersi alle leggi terrene (cioè all'ordinamento naturale), nascere, soffrire e morire, così lo stato, nella dottrina dell'auto-obbligazione, deve assoggettarsi al diritto che esso stesso ha creato. E come si deve innanzitutto raggiungere, per mezzo del panteismo, la via che conduce a un'autentica scienza della natura (identificando cioè Dio col mondo ovvero con l'ordinamento naturale), così l'identificazione dello stato col diritto, il riconoscere che lo stato è ordinamento giuridico, è la premessa per un'autentica scienza del diritto[6].

Il senso etico dell'operazione kelseniana può quindi essere visto come una rottura del circolo kantiano tra libertà e legge a favore di un approccio che sacrifica l'ontologia – rifiutando ogni pretesa metafisica – in favore dell'epistemologia e che riproduce, per le scienze normative, quella stessa operazione che Kant aveva svolto per la teoria della conoscenza e che tuttavia non era giunto ad applicare pienamente alla propria filosofia pratica.

L'operazione portata avanti da Kelsen consiste infatti nella trasformazione della logica del pensiero giuridico da una logica dell'inerenza a una logica della sussunzione con l'intento di ripetere, per le scienze normative, l'operazione che caratterizza la nascita della scienza moderna della natura, e che è stata esplicitata da Kant. Se il giudizio di inerenza fa inerire il predicato al soggetto, il giudizio di sussunzione, invece, fa inerire il soggetto al predicato. In questo modo l'oggetto non ha più un valore in sé, ma è tale solo perché viene catturato da determinate categorie. Come, per la scienza della natura, l'assunzione dell'assoluta indifferenza degli oggetti dell'intero universo permette l'elaborazione di una *mathesis universalis* come schema per catturare i fenomeni, così, per la scienza giuridica, l'assunzione della assoluta mancanza di un valore giuridico intrinseco nei fatti naturali, permette l'elaborazione di una dottrina pura del diritto. I fatti sono quindi assolutamente indifferenziati e costituiscono solo i referenti, mentre sono le categorie a costituire l'in sé del fatto. Un medesimo atto quindi, non presentando alcun valore giuridico

[6] Ivi, pp. 350-351.

intrinseco, rispetto al modo in cui certe categorie lo sussumono, può essere considerato come omicidio o come atto dovuto.

> Ma questo evento come tale, come elemento cioè del sistema della natura, non è specificamente oggetto di conoscenza giuridica e non è quindi nulla di giuridico. Ciò che trasforma questo fatto in atto giuridico o antigiuridico non è la sua concreta esistenza, la sua esistenza naturale (cioè causalmente determinata), racchiusa nel sistema della natura, bensì il senso oggettivo che si ricollega a questo atto, cioè il suo significato. Il fatto in questione ottiene infatti il suo senso specificamente giuridico, il suo particolare significato giuridico, per mezzo di una norma il cui contenuto si riferisce a tale fatto attribuendogli un significato giuridico, cosicché l'atto può essere qualificato in base alla norma. *La norma funge da schema qualificativo*[7].

L'epistemologia kelseniana, piuttosto che riflettere un mero convenzionalismo, si presenta quindi come un *empirismo trascendentale applicato al mondo giuridico*. Kelsen parifica il mondo dell'essere e del dover essere riconducendo anche quest'ultimo all'interno di una prospettiva fenomenica, per attenersi rigorosamente ai limiti della ragione.

Le norme giuridiche sono descrivibili dalla scienza giuridica attraverso giudizi ipotetici di *Sollen* ("se è A, deve essere B"), che si contrappongono ai giudizi della scienza della natura ("se è A, è B"). Il diritto non è altro che un sistema di prescrizioni, un ordinamento normativo. Esso designa il mondo del dover essere (*Sollen*) e si contrappone al mondo dell'essere (*Sein*). Mentre le scienze naturali descrivono il proprio oggetto attraverso il principio di causalità, le scienze normative utilizzano come criterio ordinatore il principio di imputazione. Nell'ambito dell'ordinamento giuridico, che è un ordinamento normativo caratterizzato dal fatto di essere un ordinamento sociale (ossia che regola in maniera diretta e indiretta il comportamento di uomini) e di essere coercitivo, la formulazione generale di questo principio è: «in presenza di determinate condizioni (e precisamente delle condizioni stabilite dall'ordinamento giuridico) deve aver luogo un certo atto coercitivo (e precisamente l'atto coercitivo previsto dall'ordinamento giuridico)»[8].

La scienza giuridica quindi può solo descrivere il fatto della norma e cogliere i rapporti che si danno tra le norme all'interno di un sistema giuridico, ma non può spiegare il perché di questo fatto. Come Kant nella *Critica della ragion pura* afferma che possiamo spiegare i fenomeni attraverso il principio di causalità, ma non possiamo spiegare perché la nostra ragione utilizzi questo principio e non un altro[9], così Kelsen sostiene che è possibile spiegare le norme attraverso il principio di

[7] Ivi, p. 12 (corsivo mio).
[8] Ivi, p. 94.
[9] I. Kant, *Critica della ragion pura* (1781), tr. it. a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano 2004, pp. 815-817, A 556, B 584.

imputazione, ma che non possiamo spiegare perché la vita sociale sia regolata da un tale principio[10].

Il dover essere si configura quindi come limite logico-trascendentale della stessa normatività, non ulteriormente spiegabile, pena un regresso all'infinito[11]. Nel diritto tutto dipende dal dovere-essere. Diritti soggettivi, potere, responsabilità, interesse, personalità[12], non hanno un valore intrinseco, ma dipendono interamente dal dover-essere, in quanto possibilità istituite dalla norma che le prescrive. Tutte queste possibilità non esistono prima dell'ordinamento giuridico, che le istituisce nella misura in cui le legittima e le protegge. La stessa libertà degli individui dipende da questo dovere.

Tutto ciò, per altro, non significa per Kelsen che il diritto positivo possa essere «conforme a un concreto sistema morale, fra i molti possibili»[13]. Anzi esso rifletterà le credenze morali di quello specifico orizzonte storico-normativo in cui sorge[14]. Tuttavia, tale morale non può fornire una unità di misura per il diritto e, tanto meno, quegli specifici valori che esso tutela dovranno essere posti a fondamento della vigenza dell'ordinamento giuridico:

> La tesi che il diritto sia per sua natura morale […] è respinta dalla dottrina pura del diritto *non soltanto perché* presuppone una morale assoluta, *ma anche perché* dalla sua effettiva applicazione, ad opera della giurisprudenza dominante sottoposta al medesimo diritto,

---

[10] Particolarmente efficaci per indicare l'impossibilità di un approccio genealogico che voglia spiegare il perché del fatto normativo sono le riflessioni di Kelsen sulle società degli uomini primitivi. Secondo Kelsen alla base dell'animismo dei primitivi, non vi è una visione antropomorfa della natura ma vi è una visione sociomorfa, in quanto nell'opinione che tutte le cose siano animate ed interagiscano con gli uomini è racchiusa l'idea che gli oggetti agiscano secondo le stesse norme sociali che regolano la vita del gruppo, ossia attraverso il principio di retribuzione. Originariamente non c'è alcuno spazio naturale nel quale si forma la società, ma avviene piuttosto il contrario. Infatti Kelsen ci spiega che il dualismo tra società e natura viene istituito solo successivamente attraverso la scoperta della differenza tra uomini e cose. È solo grazie alla scoperta che le cose non rispondono alle norme della società umana, che si attua la trasformazione, per l'ambito della natura, del principio di imputazione in principio di causalità. H. Kelsen, *La dottrina pura del diritto*, cit., pp. 101-103. Questo tema si trova sviluppato più ampiamente in: H. Kelsen, *Società e natura* (1943), tr. it. di L. Fuà, Einaudi, Torino 1953.

[11] Questo il grande tema kelseniano della norma fondamentale, nel qual viene distinto nettamente tra la norma fondamentale intesa come una certa costituzione in senso positivo e la norma fondamentale come presupposto logico-trascendentale, del quale non abbiamo lo spazio di trattare adeguatamente in questo breve intervento: «Poiché soltanto presupponendo la norma fondamentale è possibile interpretare il senso soggettivo dell'atto costituente e degli atti costituiti conformemente alla costituzione come loro senso oggettivo, cioè come norme giuridiche oggettivamente valide, la norma fondamentale (così come la definisce la scienza giuridica) può essere definita la condizione logico-trascendentale di questa interpretazione, se è lecito applicare per analogia un concetto della teoria kantiana della conoscenza» (H. Kelsen, *La dottrina pura del diritto*, cit., p. 227).

[12] Questi sono alcuni dei principali temi che Kelsen eredita dalla tradizione e che rilegge nell'ambito della statica del diritto.

[13] H. Kelsen, *La dottrina pura del diritto*, cit., p. 82.

[14] Ivi, p. 83.

scaturisce una giustificazione acritica dell'ordinamento coercitivo statale su cui si fonda tale comunità[15].

Il relativismo dei valori impone quindi al giurista di muoversi nell'ambito del solo diritto positivo, unico diritto in senso proprio, per svolgere un'importante funzione etico-politica di "critica della ragione giuridica". Il continuo mutamento delle comunità umane e, con esse, dei loro relativi sistemi morali, non permette infatti di porre alcun contenuto morale positivo a fondamento del diritto. In questo modo, infatti, si subordinerebbe l'ordinamento giuridico come organismo dinamico ad elementi statici, che verrebbero così ipostatizzati. L'empirismo trascendentale kelesniano si propone invece di guardare al diritto come ad un organismo fenomenico in continuo divenire, rifiutando per il diritto un ruolo ancillare al potere politico e anzi favorendo, attraverso il suo lavoro di critica, un continuo cambiamento degli stessi ordinamenti positivi il linea con il continuo mutamento delle stesse esigenze e bisogni delle comunità umane.

Per di più, uno degli elementi che maggiormente colpisce della dottrina kelseniana è come questa si sia prestata a svolgere questo ruolo critico in un preciso contesto storico, dimostrandosi, se vogliamo in maniera quasi sorprendente, dotato di un'eccezionale efficacia pratica. Lo Stato costituzionale europeo della seconda metà del Novecento, nel quale il concetto di costituzione come legge fondamentale ha assunto un assoluto primato sul concetto di Stato, sembra aver presentato un significativa corrispondenza proprio con la dottrina kelseniana, portando a compimento quel processo storico di identificazione – e dissoluzione – dello Stato con il suo ordinamento giuridico. Come scrive Hasso Hofmann proprio a proposito dello Stato costituzionale affermatosi nel secondo dopoguerra – e con in mente la lezione kelseniana – «questo successo del concetto di Costituzione, molto superiore alle teorie politiche concorrenti, portava a conclusione il processo specificamente europeo durato secoli, in cui […] l'ordinamento giuridico ha conquistato in questa, e solamente in questa, cultura occidentale una relativa autonomia dinnanzi a tutte le rivendicazioni politiche e ideologiche. Nel moderno concetto di Costituzione si realizza il pensiero dell'autodeterminazione del diritto, della garantita unità, stabilità e giuridicità dell'ordinamento giuridico e della sua positiva libertà per principio dall'arbitrio politico»[16].

Eppure, il mondo contemporaneo sembra porre nuove sfide alla dottrina di Kelsen. Anche se limitiamo il nostro sguardo a quelle che è avvenuto in Europa, con l'avanzamento del processo di integrazione europea, la perdita di autonomia degli ordinamenti nazionali non sembra essere avvenuta in favore di un nuovo monismo, e l'autonomia del giuridico sembra oggi essere minacciata su nuovi fronti. L'odierno pluralismo delle fonti del diritto, che ha portato tanti giuristi a parlare di "pluralismo

[15] Ivi, p. 85 (corsivo mio).
[16] H. Hofmann, *La libertà nello Stato moderno*, cit., pp. 20-21.

costituzionale"[17], se dà ragione alla distinzione kelseniana tra la norma fondamentale intesa come una certa costituzione in senso positivo e la norma fondamentale come presupposto logico-trascendentale, mette tuttavia in crisi profonda la capacità della nomodinamica di Kelsen di descrivere la concreta evoluzione degli ordinamenti.

Da una parte infatti, l'emergere di un ordinamento europeo come ordinamento composto di diritto nazionale e sovranazionale toglie – in linea con la lezione di Kelsen – ogni possibilità di equivoco tra la norma fondamentale come presupposto logico trascendentale e un diritto costituzionale positivo – la norma fondamentale in senso logico trascendentale infatti non viene oggi più a coincidere, nemmeno in senso pratico, con le costituzioni nazionali senza per questo poter essere identificata con i trattati europei. D'altra parte però, il venire meno di una chiara gerarchia delle fonti mette in crisi la capacità del diritto di indicarci con sicurezza quale sia la legge da applicare in caso di conflitto e a chi spetti l'autorità di dare un giudizio di ultima istanza – facendo così saltare la kelseniana struttura a piramide del diritto quale metodo di risoluzione su base giuridica del conflitto tra norme.

Tra le conseguenze più evidenti di tutto ciò vi è stata una chiara politicizzazione dell'attività delle corti di giustizia[18], tanto nazionali quanto europee, dando conferma in negativo, ossia nel momento in cui questo principio viene contraddetto, di come l'autonomia del giuridico in senso epistemico-scientifico fosse condizione, anche, della sua autonomia in senso pratico.

Di fronte a questo stato di cose, mi sembra allora importante distinguere, nella dottrina kelseniana, tra la sua capacità descrittiva e il ruolo critico, di valore etico-politico, che egli affidava alla teoria del diritto. Se quelle costituzioni democratiche, affermatesi in Europa nel secondo dopoguerra, hanno realizzato, in un preciso momento storico, l'autonomia del giuridico secondo i dettami della dottrina kelseniana, ciò non significa che queste possano continuare a svolgere questa funzione acriticamente e indipendentemente da un contesto storico-sociale profondamente mutato. Oggi il compito del teorico del diritto di difendere l'autonomia del giuridico, portandone avanti la funzione di razionalizzazione della

---

[17] Per una buona panoramica sull'odierno dibattito sul pluralismo costituzionale si veda: M. Avbelj, J. Komarek, (a cura di), *Constitutional Pluralism in European Union and Beyond*, Hart Publishing, Oxford 2012.

[18] Il ruolo politico svolto dalla Corte di giustizia europea e dalle Corti costituzionali nazionali, specialmente rispetto al processo costituzionalizzazione dei Trattati delle Comunità, è stato da lungo riconosciuto da molti accademici. Si veda a tale proposito gli ormai "classici" studi di Joseph H.H. Weiler raccolti in: *The Constitution of Europe: 'Do the New Clothes Have an Emperor?' and Other Essays on European Integration*, Cambridge University Press, Cambridge 1999. Molto interessanti a tale proposito sono anche quegli studi, ispirati all'approccio politologico al diritto di Martin Shapiro, che tendono a mettere in luce il ruolo politico delle corti di giustizia nell'ambito del processo di integrazione, come quello di Alec Stone Sweet, *The Judicial Construction of Europe,* Oxford University Press, Oxford 2004. L'intensificazione del ruolo politico delle Corti costituzionali nazionali dopo l'adozione del Trattato di Maastricht è ben mostrato da J. Baquero Cruz: *The Legacy of Maastricht-Urteil and the Pluralist Movement*, in «European Law Journal», XIV, n. 4, 2008, pp. 389-342.

realtà sociale, si configura su rotte estremamente più complesse, abbracciando una pluralità di piani che erano sconosciuti alla riflessione kelseniana.

Eppure, nonostante la complessità di questo compito, mi sembra si possa trovare proprio nel valore etico-politico del pensiero di Kelsen una spinta per procedere in questa direzione. L'etica del positivismo giuridico di Hans Kelsen mi sembra infatti ci inviti a non fare neppure di quelle costituzioni, e dei valori da esse tutelati, dei nuovi idoli. Essa infatti ci ricorda come nell'ipostatizzazione dei valori, ossia nella subordinazione della vigenza dell'ordinamento a una specifica morale, si celi spesso la tutela di interessi di parte che cercano di resistere all'evoluzione degli ordinamenti. Il compito critico del teorico del diritto si configura allora come lotta contro questi idoli per facilitare il cambiamento dello stesso ordinamento positivo di fronte all'inevitabile mutamento della realtà storica e sociale e ai nuovi bisogni e esigenze che in essa si manifestano.

Responsabilità e dignità umana: per un'etica giuridica? Un dialogo tra Ronald Dworkin e Paul Ricoeur

Andrea Racca

Se si vuole condurre un'analisi filosofica in ordine ai concetti di *dovere* e *responsabilità*, non ci si può astenere dal percorrere anche la lunga via della giuridicità, che conduce dal dovere etico e morale al vincolo legalistico della norma. Tuttavia, questa prospettiva implica un innegabile profilo garantistico, ovvero l'imprescindibile e improrogabile *tutela dei diritti fondamentali*, che se tralasciata può condurre a quelle nefaste esperienze a cui abbiamo assistito con i totalitarismi. Orbene, la proposta di ricerca sembra così qualificarsi per il tentativo di speculazione congiunta dei riferimenti *Responsabilità* e *Dignità umana*. Entrambi i concetti rimandano, tuttavia, ad un ampio lessico filosofico e giuridico, radicando una profonda importanza all'interno della cultura umanistica, per cui diventerebbe retorica qualsiasi analisi che non delimiti la sua portata. Pertanto, la proposta di confrontare due tra i più importanti pensatori e filosofi del Novecento, Ronald Dworkin, padre del neo-costituzionalismo liberal-democratico statunitense e Paul Ricoeur, filosofo ed epistemologo francese, fondatore della filosofia riflessiva del Sé, profondamente differenti per formazione, storia intellettuale e percorso scientifico, si basa su una scelta metodologica, che ritengo sarebbe condivisa anche da entrambi gli autori: risalire dal piano delle convinzioni e delle scelte morali, per condurre le riflessioni sul piano delle concezioni condivise, ambito in cui il dialogo preclude a conflitti ideologici[1].

La ricerca si rivela così funzionale a due finalità distinte: da un lato coniuga la prospettiva giuridica retribuzionistica della responsabilità anche in ambito etico, che come sottolinea Ricoeur, attraverso i criteri dell'*imputazione* e dell'*attestazione*

[1] Dworkin sembra esplicitare proprio questa metodologia in particolare nel testo *La democrazia possibile. Principi per un nuovo dibattito politico* (2006), tr. it. di L. Cornalba, Feltrinelli, Milano 2007), ove ricerca la possibilità di affrontare le cd. *questioni rilevanti*, lo stesso dibattito sui diritti fondamentali, nonché la funzione della religione nella contemporaneità, la giustizia sociale e l'evoluzione della forma democratica, ricercando il più ampio consenso possibile. D'altro canto, Paul Ricoeur fonda l'intera sua teoria su uno stile dialettico capace di mettere a confronto prospettive differenti. Per comprendere il concetto di *dialettica* in Paul Ricoeur, rimando a due sue opere miliari: *Dal testo all'azione: saggi di ermeneutica* (1986), tr. it. di ,G. Grampa, Jaca Book, Milano 1989; *Tempo e racconto* (1985-1988), vol.1-2-3, tr. it. di G. Grampa, Jaca Book, Milano 1986-1989.

permette al soggetto di rispondere di sé, preliminariamente della propria esistenza e della propria identità e in seguito della propria azione[2]. D'altro lato, propone una qualificazione maggiormente precisa allo stesso principio di dignità umana, quale tutela concreta alla soggettività, avverso una indeterminatezza contenutistica troppe volte ravvisabile nelle fonti legali.

1. Dworkin: la dignità a due dimensioni

Il filosofo americano nel saggio *La democrazia possibile,* per arginare una certa deriva retorico-relativista del concetto di dignità umana e ricercare un sostrato valoriale comune per la costruzione di un dibattito sulle cosiddette *questioni rilevanti*, che esuli da contrapposizioni fazionistiche, ne configura una nozione concepita come l'unione di due concetti, *«uno l'aspetto dell'altro»*[3], che permettono a suo parere un sano rapporto dialogico tra opinioni differenti.

La prima dimensione individuata dal filosofo americano, definita "*principio del valore intrinseco*", costituisce l'idea che ogni vita umana abbia un suo particolare significato in sé e che chiunque sia tenuto a riconoscerlo in quanto potenzialità con valore oggettivo. Dal momento, pertanto, che essa inizia, diventa rilevante, sia socialmente, sia individualmente, il modo in cui essa si sviluppa. Il fatto, che sia portata a compimento raggiungendo i fini individuali che si propone o, invece, fallisca sprecando il suo potenziale, diviene un elemento di interesse oggettivo e non solo strettamente inerente al soggetto protagonista[4]. Il contributo, infatti che il soggetto riesce a dare alla società si basa fortemente sulla capacità del singolo di realizzarsi personalmente. Questa prima accezione parifica la portata esistenziale di tutti gli uomini, riconoscendo ad ognuno lo stesso potenziale, proprio a partire dalla considerazione di non attribuire alla propria vita maggiore importanza rispetto a quella degli altri[5]. Lo stesso Dworkin ammette che tale formulazione sembra avvicinarsi, se non ricalcare, il valore politico dell'uguaglianza, ma offre la possibilità di uscire da un'impostazione ideologica che ne comprometterebbe l'affiancamento al principio di libertà. Il criterio del valore intrinseco permette, infatti, la sostituzione di qualsiasi parametro di valutazione di tipo morale (*la vita buona*) con uno ritenuto oggettivo (*la vita realizzata*) e attraverso il corollario della pari potenzialità di ogni esistenza, riconosce ad ogni individuo le stesse possibilità potenziali per realizzare, seppur ognuno a proprio modo, la propria esistenza.

La seconda dimensione viene, invece, denominata *"principio della responsabilità personale"* e afferma che *«ogni persona è responsabile del successo della propria vita,*

---

[2] P. Ricoeur, *Il giusto, Chi è il soggetto del diritto?* (1995), tr. it. a cura di D. Iannotta, Effatà edizioni, Torino 1998.
[3] R. Dworkin, *La democrazia possibile,* cit., p. 29.
[4] Ivi, p. 28.
[5] P. Heritier, *Dono Scambio Dignità*, in «Iustum Aequum Salutare», VI, n. 4, 2010, pp. 111-125: 113.

responsabilità che include il giudicare e scegliere che tipo di vita condurre»[6]. Questa seconda dimensione apre a due importanti corollari tipici della teoretica della dignità: la capacità del soggetto di porre in essere azioni che impegnino la sua vita e il divieto d'ingerenza nelle scelte dell'individuo. Se il primo criterio apre alla necessaria relazione tra *responsabilità* e *imputazione*, presupponendo che l'*uomo degno* sia colui che ha scelto di vivere e di agire, il secondo implica, più semplicemente, che non vi sia alcuno che abbia il diritto di sostituirsi al soggetto nella definizione e nella valutazione della propria condotta futura, considerazione «*che riflette il proprio giudizio di fondo su come gestire la responsabilità per la propria vita*»[7].

La responsabilità assume in questa prospettiva una duplice valenza, denota a livello personale il limite della sfera delle libertà dell'individuo, ma si consolida anche come un principio di etica pubblica per cui l'inviolabilità dei diritti umani, che acquistano connotati morali, impedisce di affrontare i problemi di ordine sociale sulla base di una mera analisi costi-benefici, implicando la necessità di fare scelte «*di tipo etico, anche a spese dei nostri interessi*»[8]. L'autore recupera e approfondisce poi tale tesi, nell'ultima sua opera, esplicitando come «*la verità sul vivere bene e sul vivere una buona vita non sono solo coerenti, ma anche reciprocamente corroboranti*» a dimostrazione del fatto che non si possa mai mantenere separati i vari criteri, in quanto facenti parte di un unico Valore che deve provare la consistenza morale del singolo, come della collettività istituita[9].

2. Ricouer: la persona a tre dimensioni

Anche il filosofo di Valence, nella sua estesa bibliografia, si occupa più volte della sottile distinzione tra vita *buona* e vita *giusta,* ritenendo come le due categorie possano collimare soltanto se supportate da una garanzia giudica che tenga conto delle rilevanze esistenziali del vivere concreto. Sebbene l'autore di *Sé come un altro* non si sia mai cimentato nell'analisi specifica del concetto di dignità umana, si possono mutuare alcune sue riflessioni in ordine al concetto di *persona*[10]. Ricoeur riconosce espressamente che il problema del concetto di *persona* attiene strettamente

---

[6] R. Dworkin, *La democrazia possibile,* cit., p. 28.
[7] *Ibidem*.
[8] Ivi, p. 50.
[9] R. Dworkin, *Giustizia per ricci* (2011), tr. it. di V. Ottonelli, Feltrinelli, Milano 2013. Quest'argomentazione assume secondo Dworkin la forma dell'interpretazione nel senso che l'unico modo per giustificare un principio morale è fare ricorso ad un altro principio morale: si ripudia la tortura perché viola la dignità umana (giustificazione kantiana), oppure perché si ritiene che minacci al benessere complessivo della società (giustificazione utilitaristica), oppure perché attraverso di essa si calpesta la libertà individuale del soggetto (giustificazione libertaria). In ogni caso per difendere il principio di riferimento, occorre inserire in campo altri valori, per cui la moralità dipende dall'interpretazione e l'interpretazione dipende dal Valore a cui si rimanda.
[10] P. Ricoeur, *La persona* (1990), tr. it. di I. Bertoletti, Morcelliana, Brescia 1998.

alla difesa dei diritti dell'uomo[11], non rappresentando un concetto facilmente oggettivabile con una definizione dell'essere umano ben circoscritta, bensì costituendone una dimensione propulsiva alla sua tutela. La persona è, infatti, qualificata come «*il supporto di un'attitudine, di una prospettiva, di un'aspirazione: un concetto nuovo e diverso rispetto a termini come coscienza, soggetto, individuo, io*»[12]. La nozione acquista, così, una rilevanza particolare, in quanto salda la libertà del soggetto umano esistente e la responsabilità derivante dal vincolo giuridico, sostanziando una qualità ontologica nell'essere umano. Il filosofo ritiene, infatti, che il soggetto si fa persona quando è colto nella sua potenza d'agire, tanto sul piano individuale, quanto su quello sociale, ambiti in cui il riconoscimento si fa testimonianza del proprio divenire e del proprio essere. In questa prospettiva lo stesso concetto di *persona* ricoeuriano, supera la duplicità dei termini mounieriani[13] di «persona e comunità», per radicarsi su una formula a tre termini «*stima di sé, sollecitudine e istituzioni giuste*» che sembrano maggiormente riassuntivi del quadro di riferimento prima delineato.

In tal modo si specifica anche dal punto di vista dello Stato la connessione tra *valore intrinseco* e *responsabilità personale,* che a livello individuale si attesta come rispetto dell'*alterità* che partecipa alla stessa umanità, mentre a livello istituzionale si consolida come obbligazione di osservare i «diritti umani *di base*»[14], cioè quelli che ci si sforza di fissare nei trattati e nelle dichiarazioni dei diritti, tali per cui uno Stato contraddirebbe se stesso, e quindi la propria valenza *istituzionale*[15], nel momento in cui viola questi *human rigths.* I diritti fondamentali acquistano, così, un'ulteriore funzione: promuovere politiche social-egualitarie, la cui pari dignità può essere usata per sostenere misure volte a promuovere un minimo di uguaglianza sostanziale tramite una redistribuzione *soft*, da realizzare con adeguati meccanismi redistributivi o retributivi.

3. Il tripode etico: dignità, libertà e responsabilità.

Entrambi gli autori riconoscono di ragionare per principi generali, ma proprio tale generalità permette di costituire un terreno comune ove valutare i criteri di legittimazione istituzionale, esulando da conflitti di matrice ideologica. In tal guisa, lo stesso principio maggioritario democratico, sotto tale angolatura acquista una particolare accezione: esso non rappresenta più la garanzia di decisioni giuste e può,

---

[11] Ivi, p. 26.

[12] Ivi, p. 22.

[13] Ricoeur scrive che le teorie personaliste di Emmanuel Mounier segnarono il suo pensiero e nel saggio *"Lectures 2. La contrée des philosophes sez. La personne (Meur le personnalisme, revient la personne,* Ed. du Seuil, Paris 1992) si confronta direttamente con queste tematiche. Cfr.. E. Mounier, *Il personalismo* (1949), Edizioni Ave, Roma 2004.

[14] R. Dworkin, *La democrazia possibile,* cit., p. 50.

[15] Mi riferisco in tal senso all'accezione che Ricouer attribuisce al termine, cioè nel senso di istituire, costruire e definire i modi del legame sociale. P. Ricoeur, *Percorsi per il riconoscimento* (2004), tr. it. a cura di F. Polidori, Raffaello Cortina, Milano 2005, pp. 211-247.

in alcuni casi, scontrarsi anche con le garanzie fondamentali dei diritti umani. La costruzione complessiva sconfessa la visione meramente «maggioritaria» della democrazia, visto che la legge dei numeri non è sintomo di adesione valoriale. Dworkin afferisce, infatti, ad un modello partecipativo, per cui *«una comunità che ignora costantemente gli interessi di una minoranza o di un altro gruppo non è democratica, anche se elegge i suoi rappresentanti con impeccabili metodi maggioritari»*[16]. La dignità umana, in tal luce, acquista un pragmatico ruolo promozionale, che passa attraverso l'istruzione, l'informazione e sistemi elettorali idonei, affinché tutti possano prendere parte ai processi decisionali ed assumersene conseguentemente una quota di responsabilità[17].

In questa rete dei principi, Dworkin delinea, quindi, un triangolo al cui vertice è posta la dignità, che si articola poi in uguaglianza e libertà/responsabilità. Anche in questo caso le analogie del pensiero portano al raffronto con quanto Paul Ricoeur afferma in *Giustizia e verità*[18]. Il filosofo francese nell'analisi della relazione tra *Giusto* e *Vero,* prende in analisi le implicazioni del Giusto come regolatore dell'ordine pratico, chiedendo di riprendere il tripode etico che segna la «struttura della moralità» della piccola etica[19]: *viver bene con e per l'altro in istituzioni giuste*[20]. Ricoeur questiona tale tripode su due diversi piani: quello orizzontale proprio del tripode, che dal vivere bene conduce alla giustizia delle istituzioni nelle quali si dice la relazione intersoggettiva dei soggetti, e quello verticale che dall'approccio teleologico del vivere bene conduce a quello deontologico della norma. Allo stesso modo nell'impostazione dworkiniana il piano orizzontale costituito dall'uguaglianza e dalla libertà-responsabilità definisce i modi della giustizia delle istituzioni, la quale tuttavia non riproduce la verità del Giusto se non si fonda su un piano deontologico condiviso in cui risieda la centralità della persona con il suo valore intrinseco.

La rilevanza teorica di un tale approccio è pertanto quella di offrire un accostamento alle problematiche opportunamente relazionale e dialogico, che tuttavia tende a passare da una grande genericità e astrattezza nella formulazione dei principi a un forte pragmatismo quando si occupa di problematiche concrete. Tuttavia, l'aspetto innovativo della prospettiva risulta essere lo stesso tentativo di ricercare una flessibilità dialogica, per cui all'interno dello stesso dibattito giuridico sui diritti fondamentali acquistano peso anche dati fortemente extragiuridici. Questa dignità, del resto, può intendersi sia come manifestazione della libertà/responsabilità

---

16 R. Dworkin, *La democrazia possibile*, cit. p. 134.

17 Il punto di crisi della teoria, riconosciuto dallo stesso autore, subentra nelle situazioni di grave emergenza. Dworkin fa il caso della cattura del terrorista a conoscenza del luogo di collocazione di una bomba a orologeria, destinata a esplodere poche ore dopo ed a fare un gran numero di vittime. In situazioni limite come questa si potrebbe ammettere da parte del governo la violazione dei diritti umani, ma a condizione di situare «molto in alto la soglia dell'emergenza» e di non considerare giustificato qualsiasi atto in grado di accrescere, anche in misura marginale, la sicurezza.

18 P. Ricoeur, *Il Giusto* vol. 2, (2001) tr. it. a cura di D. Iannotta, Effatà Edizioni, Torino 2007, pp. 78-93.

19 In tal senso intendo il percorso che il filoso francese costituisce intorno al concetto di identità in *Sé come un altro*. Cfr. P. Ricoeur, *Sé come un'altro* (1990), tr. it. di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993.

20 *Ibidem*, p. 82.

di chi è capace di autodeterminarsi e prendere parte ai processi deliberativi, sia come limite all'incidenza della decisione finale nella sfera di soggetti capaci o incapaci, ma pur sempre titolari dei diritti umani inviolabili. Questo tipo di saldatura tra la sfera dei principi ed i meccanismi della deliberazione politica risulta, a livello teorico, il percorso migliore per subordinare al pieno rispetto per l'individuo il riconoscimento e la conferma del marchio di legittimità democratica cui un ordinamento possa aspirare. Questa impostazione se da una lato qualifica e garantisce il soggetto, mediante il riconoscimento delle sue peculiarità fondamentali, dall'altro gli tributa gli oneri che gli derivano dal suo ruolo di primario soggetto sociale e giuridico. Come dimostra anche la filosofia ricoeriana del Sé[21], questo implica inevitabilmente di riflettere sui modi di pensare la stessa soggettività (anche giuridica) nella strutturazione essenziale costituita da *libertà* e *responsabilità*. La nozione di dignità diventa, pertanto, la via per ricomporre quel processo di polarizzazione che aveva progressivamente contrapposto i due termini, portando ad intendere la prima come libertà da ogni conseguenza[22] e la seconda come il semplice risarcimento di un debito monetizzabile.

In tal senso il recupero di parte della *fenomenologia*[23] ricoeuriana consente di implementare impostazioni troppo deduttivistiche in seno alla dualità libertà e responsabilità. Nei termini di Paul Ricoeur si deve, così, intendere, da un lato *libertà* e *imputazione*, ove il soggetto scegliendo liberamente di agire e di esistere socialmente, deve vedersi imputata ogni sua azione a titolo di attribuzione personale, dall'altra di *responsabilità* e *attestazione,* cioè di costanza temporale della personalità, cioè la qualificazione soggettiva che le proprie azioni tributano mediante il riconoscimento (inteso in questo caso come *riconoscenza*) nella relazione con l'alterità, che diventa pertanto in termini stretti socialità. Questa scomposizione rappresenta a mio avviso lo stesso profilo interno ed esterno del principio di dignità umana, che estende così la responsabilità giuridica ad una portata più ampia e si caratterizza come la costante volontà dell'uomo di rispondere di se stesso e più precisamente di tutto ciò che egli è. Questa prospettiva apre, pertanto, uno scenario del tutto nuovo,

---

[21] P. Ricoeur, *Il Giusto. Chi è il soggetto del diritto?,* cit., pp. 53-75.

[22] B. Montanari, *Libertà, responsabilità, legge*, in Id. (a cura di), *Luoghi della filosofia del diritto. Idee, strutture, mutamenti*, Giappichelli, Torino 2012, pp. 171-207. «Corre l'idea, nel pensiero comune, che essere liberi significhi "fare ciò che si vuole"; ed il medesimo pensiero comune ritiene, ma non sempre né univocamente per la verità, che occorra porre limiti alla libertà di ciascuno; che occorra porre cioè delle "norme", per renderla compatibile con quella di ciascun altro» (Ivi, p. 175).

[23] Ricoeur parla espressamente di fenomenologia dell'uomo capace in cui diventa fondamentale la risposta alla domanda del *Chi?,* in termini di individuazione del soggetto all'interno delle relazioni in cui egli è immerso. Ricoeur esprime infatti che: «Posso parlare, agire raccontarmi, riconoscermi in grado di dare conto degli effetti delle azioni di cui mi riconosco autore» dato che «il tema esistenziale correlativo dell'auspicio di vivere bene è l'auto-affermazione dell'uomo capace. Siffatta idea di capacità è, dunque, la prima figura dell'imputabilità in quanto proposizione esistenziale del soggetto» (P. Ricoeur, *Il Giusto vol.* 2, cit., p. 86). In tal senso vedi anche l'analisi di D. Cananzi, *Interpretazione, alterità, Giustizia. Il diritto e la questione del fondamento. Saggio sul pensiero di Paul Ricoeur*, Giappichelli editore, Torino 2008 ("*Il posizionamento del giusto nell'ambito del diritto*", pp. 337-367).

che coinvolge più campi del sapere e permette -forse- nel giuridico il superamento di quei dogmatismi di derivazione kantiana che identificano la *dignità umana* quale unico attributo dell'essere razional-morale, in cui l'istanza del rispetto sembra limitatamente fondarsi sulla validità di una norma fondamentale positiva (l'imperativo categorico), impostazione a cui la prassi giuridico-costituzionale europea sembra ancora fortemente radicata.