



Centro Studi sul Pensiero Contemporaneo

Lessico di etica pubblica

Lexicon of public ethics

Anno 12, numero 2, 2021

COMITATO SCIENTIFICO

Andrea Aguti (Università di Urbino “Carlo Bo” – Italia)
Paolo Heritier (Università del Piemonte Orientale – Italia)
Mark Hunyadi (Université Catholique de Louvain – Belgique)
Graziano Lingua (Università di Torino – Italia)
Nuria Sánchez Madrid (Universidad Complutense de Madrid – España)
Lukas H. Meyer (Universität Graz – Österreich)
Jelson Roberto de Oliveira (Pontificia Universidade Católica do Paraná – Brasil)
Jean-Christophe Merle (Universität Vechta – Deutschland)
Roberto Mordacci (Università Vita-Salute San Raffaele – Italia)
Alessandro Pinzani (Universidade Federal de Santa Catarina – Brazil)
Alberto Pirni (Scuola Superiore Sant’Anna – Italia)
Philippe Poirier (Université du Luxembourg – Luxembourg)
Iolanda Poma (Università del Piemonte Orientale – Italia)
Massimo Reichlin (Università Vita-Salute San Raffaele – Italia)
Roberta Sala (Università Vita-Salute San Raffaele – Italia)
Gemma Serrano (Collège des Bernardins – Paris)
Stefano Sicardi (Università di Torino – Italia)
Emidio Spinelli (Sapienza – Università di Roma – Italia)

REDAZIONE

Direttore responsabile: Alberto Pirni

Redazione: Marco Bernardi, Attilio Bruzzone, Fausto Corvino, Alessandro De Cesaris, Flora Geerts, Graziano Lingua, Angela Michelis, Paolo Monti, Andrea Osti, Roberto Franzini Tibaldeo, Giacomo Pezzano, Sergio Racca, Cristina Rebuffo, Marta Sghirinzetti, Davide Sisto, Nicolò Valenzano, Gabriele Vissio, Federico Zamengo

Rivista semestrale di proprietà del CeSPeC, registrata presso il Tribunale di Cuneo,
n. 621, in data 26/3/2010

Citabile come: «Lessico di etica pubblica», 2 (2021). ISSN 2039-2206

Cite this journal as: «Lexicon of public ethics», 2 (2021). ISSN 2039-2206

La rivista pubblica contributi selezionati tramite *referees* e apposite *call for paper*.

The journal publishes contributions selected through referees and special calls for papers.

Per sottoporre il proprio testo e per ogni altra informazione, contattare la redazione all'indirizzo:
redazione.eticapubblica@gmail.com

To submit your text and for any further information, please contact the editorial team at:
redazione.eticapubblica@gmail.com

Fiducia, corruzione, legalità.
Etica pubblica e logiche della convivenza democratica,
a cura di Alberto Pirni e Alessandro Chiessi

Fiducia, corruzione, legalità. Etica pubblica e logiche della convivenza democratica, a cura di Alberto Pirni e Alessandro Chiessi

Indice

INTRODUZIONE - (pp. iii-vii)

ABSTRACTS - (pp. ix-xv)

QUESTIONI

Luigi Alfieri, *Dovere e libertà* - (pp. 1-13)

Roberta Sala, *Doveri del cittadino tra ingiunzioni morali e obblighi politici. Il caso della pandemia da Covid-19* - (pp. 15-26)

Jean-Christophe Merle, *May there be irreparable or unforgivable breaches of trust?* - (pp. 27-44)

Alessandro Pinzani, *Liberté, inégalité, égoïsme. Distrust and lack of solidarity as threats to contemporary democracy* - (pp. 45-58)

Alessandro Chiessi, *Sulla deontologia: dal pluralismo morale a trasparenza e reputazione* - (pp. 59-70)

Marina Lalatta Costerbosa, *La corruzione come patologia sociale* - (pp. 71-82)

Gaetana Morgante, *Corruptissima res publica, plurimae leges: oltre l'approccio repressivo per contrastare la corruzione pubblica* - (pp. 83-95)

Francesco Merloni, *Etica pubblica e doveri di comportamento dei funzionari pubblici* - (pp. 97-107)

Enrico Carloni, *I codici di comportamento e la responsabilità disciplinare* - (pp. 109-122)

RECENSIONI

[Alessandro De Cesaris] Roberto Esposito, *Istituzione* - (pp. 123-126)

[Angela Michelis] Charles King, *La riscoperta dell'umanità. Come un gruppo di antropologi ribelli reinventò le idee di razza, sesso e genere nel XX secolo, traduzione italiana di Dario Ferrari e Sarah Malfatti* - (pp. 127-130)

[Stefano Sicardi] Marco Ventura, *Nelle mani di Dio. La super-religione nel mondo che verrà* - (pp. 131-133)

Fiducia, corruzione, legalità. Etica pubblica e logiche della convivenza democratica

Alberto Pirni¹ e Alessandro Chiessi²

I.

L'attuale dibattito pubblico sembra invitare, forse rendere indifferibile il ripensamento della relazione che intercorre tra cittadini e istituzioni. Ciò avviene sia per la pressione mediatica generata da eventi epocali – la pandemia, il generarsi o il perdurare di guerre alle porte dell'Europa, l'impatto delle migrazioni – sia per la più complessa e mutevole attenzione dedicata a quell'insieme di fenomeni che siamo soliti derubricare sotto l'etichetta di “malaffare”. Sembra che a dieci anni dalla promulgazione della legge Severino (190/2012) il focus principale del dibattito pubblico si stia orientando diversamente, che la sensibilità pubblica – pur sempre difficile da constatare – necessiti di essere rinvigorita, che lo “spazzare i corrotti” (così come è detta la legge 3/2019), ossia – non solo, ma anche – l'inasprimento delle pene giudiziarie, abbia, sotto qualche profilo, perso priorità nell'agenda politica nel nostro Paese. È però esattamente in frangenti come questi – ovvero quando il cono d'ombra dell'oblio mediatico o l'affievolirsi della discussione pubblica avanza e tende ad occultare la “normale amministrazione” – che le maglie della cultura della liceità possono iniziare ad allentarsi e lasciare spazio ad una qualche sottile, confusa, ma non per questo meno pericolosa forma di “tolleranza” nei confronti di quelli che appaiono illeciti minimali. Illeciti che certo devono attendere il giudizio di un verdetto per poter essere *giuridicamente* definiti come tali, ma che possono essere riconosciuti sotto questo profilo dal punto di vista *etico* – e forse necessitano di una preventiva o comunque efficace reazione *politica* al loro primo manifestarsi.

È con questa consapevolezza che abbiamo ritenuto opportuno rinnovare l'attenzione alla relazione tra cittadini/cittadine e Pubbliche Amministrazioni, e per questa ragione abbiamo invitato studiosi di ambiti disciplinari differenti a riflettere su antiche e nuove istanze strutturali che la attraversano. Sono qui dunque raccolti i contributi di esperti in grado non solo di problematizzare quella relazione, ma di rendere conto della natura multiforme che la caratterizza. Nel tentativo di dare corpo scientificamente a quella rinnovata attenzione pubblica, si è pertanto inteso co-

¹ E-mail: alberto.pirni@santannapisa.it.

² E-mail: alessandro.chiessi@santannapisa.it.

struire un insieme – confidiamo – virtuosamente interdisciplinare, che aggiornasse il dialogo tra profili filosofici e giuridici.

Certamente, sul piano effettuale, l'ambito giuridico è richiamato non appena siano acclarati illeciti legali o intraprese vie giudiziarie nei confronti di azioni che possono rientrare all'interno di quadri corruttivi; accanto a ciò, però, un contesto particolarmente interessante e al tempo stesso problematico riguarda la sfera dell'etica, ossia quello spazio dell'agire nel quale il riferimento all'universalità della legge lascia il campo all'inevitabile particolarità della scelta individuale o deve confrontarsi con essa. In entrambi gli ambiti, tuttavia, resta ineliminabile il riferimento a concetti quali libertà, dovere, fiducia, trasparenza, responsabilità, ovvero ad un insieme di concetti e valori che fondano e strutturano ogni possibile logica di convivenza democratica. Convivenza che l'immaginario occidentale ha saputo realizzare, non di rado tradire, ma certo, costantemente, reinventare.

II.

È proprio lungo questa linea di confine tra universale e particolare che la riflessione filosofica e l'analisi giuridica esplorano e propongono possibili soluzioni di fronte alle insorgenti istanze problematiche che riguardano gli ambiti richiamati sopra. Ma, intendendo mantenere alta la tensione verso la concretezza, nella sua duplice caratteristica di ideazione ed effettività, accanto agli ambiti giuridici ed etici non poteva non essere chiamato in causa quello politico, perché se sussiste una relazione tra cittadini e istituzioni, quella relazione è garantita dallo Stato inteso come luogo nel quale concetti e valori come libertà, dovere, fiducia, trasparenza e responsabilità sono soggetti ad interpretazione anche politica.

E se, riecheggiando Aristotele, con Stato si può pensare ad una comunità costituita in vista di un bene, è necessario riflettere su quel tipo di bene e su quali possano essere i pericoli che lo mettono a repentaglio o lo tramutano in male. Qui emerge con tutta la sua portata teorica la relazione che intercorre tra pubblico e privato; una relazione che si delinea decisamente più estesa, più evanescente, di quella tra cittadini e istituzioni, ma non per questo meno concreta e pervasiva per la quotidiana interazione civile che si svolge all'interno di ogni immaginabile logica democratica.

Con la consapevolezza che il bene dello Stato si realizza con una buona amministrazione e che la corruzione si delinea come un male che si muove e si insinua nelle relazioni interpersonali, servendosi dei ruoli rivestiti sia in ambito pubblico, sia in ambito privato, questo numero monografico intende offrire una panoramica teorica che giunga alla definizione di (e perciò metta a disposizione) paradigmi adeguati per contribuire al contrasto teorico di quanto siamo purtroppo soliti rubricare sotto l'etichetta di "malaffare" e alla realizzazione di un'ancora più efficace "buona amministrazione".

Per questa ragione i saggi possono essere idealmente suddivisi in due partizioni principali (una filosofica e una giuridica), nonostante l'interdisciplinarietà dei contributi renda oggettivamente difficoltosa – né, crediamo, auspicabile – una rigida linea di confine tra le medesime. Si tratta di partizioni che, volendo ulteriormente precisare, possono a loro volta essere ripartite in due. Un primo ambito filosofico, qui rappresentato, delinea un approccio più eminentemente teoretico, incentrato sulla disamina di concetti fondativi rispetto al tema, un secondo più eminentemente pratico, invece, è focalizzato sulla possibile ricaduta di quegli stessi concetti. Una ricaduta che rinvia a quel contesto relazionale che si intende necessariamente coinvolto nella logica della convivenza democratica e nei diversi ruoli sociali che ognuno di noi è e può essere chiamato a rivestire in essa, con gli eventuali problemi legati alla corruzione. Similmente, l'ambito giuridico può essere suddiviso in due sezioni: una prima più prettamente legata alla disamina critica del corpus legislativo finalizzato alla lotta alla corruzione – principalmente sotto l'angolo visuale della sua prevenzione – ed un altro che prende spunto da ciò per stimolare una riflessione sugli strumenti messi a disposizione dalle cosiddette *soft laws*, ovvero, più specificatamente, dal ruolo che i codici di comportamento dei funzionari pubblici svolgono per la concreta realizzazione della buona amministrazione.

III.

Volendo ripercorrere più analiticamente il quadro complessivo ora evocato, il saggio in apertura di Luigi Alfieri fissa i punti di riferimento per comprendere sia la dimensione teorico-concettuale di concetti quali libertà e dovere, sia i loro risvolti legati alla dimensione pratica. Libertà e dovere si prospettano in una reciproca relazione di necessità che, pur storicamente condizionata o anche, per alcuni tratti, teoreticamente aporetica, non impedisce una loro possibile “cristallizzazione”, che porti poi ad una stabilizzazione dei doveri, da intendere come orizzonte di civiltà e cifra di ogni possibile convivenza tra esseri umani. Roberta Sala, prendendo spunto dalla contingenza generata dal contesto pandemico venutosi a delineare negli ultimi anni, propone una riflessione sul concetto di dovere e di come questo comporti per i cittadini che convivono nelle democrazie liberali alcuni (nuovi o rinnovati) obblighi di reciprocità, che non sminuiscono il principio di libertà individuale, ma che indubbiamente configurano orizzonti di responsabilità – individuale e collettiva – di chiaro e innovativo profilo.

Proseguendo nel percorso, il saggio di Jean-Christophe Merle analizza i risvolti della fiducia e le possibili risposte emozionali che occorrono in occasione di incrinature o lacerazioni nelle relazioni interpersonali. Incrinature che possono caratterizzare una sfiducia accompagnata da rabbia, oppure da una resistenza nel momento in cui è necessario compiere una scelta. Si tratta di linee problematiche che connotano le dinamiche interpersonali che è bene conoscere, per poter intervenire a livello sociale e, certamente, sistemico su effetti potenzialmente conflittuali. Posto

sulla stessa scia tematica, il saggio di Alessandro Pinzani considera i modelli interpretativi che cercano di illustrare le radici della sfiducia nelle istituzioni democratiche e – combinando paradigmi filosofici e sociologici, ma richiamando anche le posizioni hegeliane della *Filosofia del diritto* – propone una possibile soluzione che scaturisce dalla dialettica tra le istanze individuali e quelle più tipiche dell’articolazione di una comunità politica.

Se libertà, dovere e fiducia sono valori di riferimento per ogni contesto relazionale democratico (insieme, almeno a quello di uguaglianza), permane dal punto di vista pratico una chiara irriducibilità circa il loro contenuto, che costituisce la stessa condizione di possibilità del pluralismo morale. Muovendo da questa constatazione, il saggio di Alessandro Chiessi mostra come la trasparenza nell’operato delle Pubbliche Amministrazioni possa mitigare i problemi connaturati ad un pluralismo morale radicale. La trasparenza potrebbe quindi polarizzare il significato e il contenuto di alcuni valori condivisi e condivisibili tra i cittadini, da intendersi come destinatari o promotori dei servizi della Pubblica Amministrazione.

Come si è ormai reso evidente, il punto centrale qui affrontato, non solo nell’organizzazione dei contenuti, ma anche in prospettiva teorica, è il fenomeno della corruzione. Si tratta di uno snodo concettuale che, idealmente sancisce anche il passaggio dall’analisi filosofica a quella giuridica³. Di questo compito si incarica innanzitutto il saggio di Marina Lalatta Costerbosa, la cui indagine filosofico-giuridica propone una definizione di corruzione come patologia politica che si manifesta attraverso una natura intrinsecamente paradossale. Si tratta di una natura che però mostra tutta la sua pericolosità per le società democratiche complesse – come quella europea ed italiana – soprattutto per quel che riguarda la tenuta del sistema normativo, perché nel momento stesso in cui si antepone il vantaggio personale si reca danno a quello collettivo.

Da una prospettiva giuridico-penalistica, il saggio di Gaetana Morgante analizza le prospettive alternative messe a disposizione da un approccio repressivo nei confronti della corruzione e le opportunità offerte da una prevenzione attiva. Orientamento quest’ultimo volto ad anticipare gli strumenti messi a disposizione dal diritto penale, il quale per sua natura interviene successivamente al compimento di un’azione corruttiva, ma che può efficacemente contribuire, a monte, a ideare e a costruire le condizioni per un “contesto” sfavorevole alla realizzazione del reato di corruzione.

Sempre in ambito giuridico, Francesco Merloni presenta una prospettiva che, facendo riferimento al diritto amministrativo, intende rinnovare il discorso relativo ai doveri del funzionario pubblico nella loro fondatezza non solo giuridica, ma anche morale: doveri che sono desumibili da strumenti di *soft law* quali i codici etici e i codici di comportamento. In questo ampio e complesso contesto definitorio sorge

³ In merito, sia qui consentito il rinvio a F. Merloni, A. Pirni, *Etica per le istituzioni. Un lessico*, Pref. di R. Cantone, Roma, Donzelli 2021, spec. cap. II, “Corruzione” e cap. IX, “Anticorruzione”.

inoltre, in tutta la sua problematicità, la questione del conflitto di interessi all'interno della Pubblica Amministrazione: si tratta di un nodo cruciale che, se non adeguatamente gestito, può diventare il prodromo di una pervasiva serie di fenomeni corruttivi. Proseguendo idealmente sulla medesima linea, è proprio sul ruolo dei codici di comportamento dei funzionari pubblici che si focalizza il saggio di Enrico Carloni, il quale indaga le potenzialità ancora inesplorate dei doveri, coniugandoli con la possibilità (e utilità) di redigere un "decalogo" del buon funzionario pubblico.

Si affida quindi al lettore di queste pagine il compito di ripercorrere unitariamente le porzioni di un discorso che qui è ricostruito necessariamente per sommi capi. In altri termini, il percorso così raccolto può esprimere una sua pregnanza non solo teorica, ma anche pratica, all'interno del dibattito pubblico se questo è in grado di lambire le riforme che la Pubblica Amministrazione si trova ad attuare. Riforme connaturate ai compiti che, nel nostro Paese, il Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza (PNRR) si accinge ad affidare alla distribuzione, attuazione e verifica degli ingenti finanziamenti messi a disposizione per i soggetti pubblici e privati. In questo quadro, le parole evocate dal titolo – *fiducia, corruzione e legalità* – trovano la loro più compiuta e correlata qualificazione. La fiducia che, pensata nelle sue espressioni intersoggettive e sistemiche, rimane un termine imprescindibile del lessico politico democratico. La corruzione che, profilandosi come patologia diafana, necessita di una cura da somministrare non solo *ex post*, ma anche *ex ante*. Una cura che si serve degli strumenti messi a disposizione da un'etica che, interessata ad indagare le prerogative pubbliche (culturali e politiche), viene poi a tradursi in norma giuridica e da un diritto che continua ad innovarsi pensando alle proprie fondazioni etiche. La legalità è allora – e rimane – il punto di riferimento affinché non venga mai meno la fiducia nelle relazioni tra i cittadini e, in un senso più lato, si presenta non solo come farmaco, ovvero eccipiente curativo delle diverse patologie relazionali, ma anche come espressione di uno "stile di vita" sano, volto a configurare, appunto, un *ethos*, un'abitudine alla prevenzione di quell'insieme di pratiche, più o meno percepibili – ma certo rilevanti – che minano alle sue fondamenta ogni logica di convivenza democratica.

Abstracts

Luigi Alfieri, *Dovere e libertà | Duty and Freedom*

Italiano

Il saggio propone una versione “moderata” del relativismo etico, in quanto *relazionalità* del dovere e della libertà, sia nel senso che dovere e libertà sono, ciascuno di essi, interni a una relazione, sia nel senso che sono in relazione necessaria tra di loro. Tale relazionalità è storicamente mutevole, e ciò esclude in radice la possibilità di configurare valori etici assoluti, ma tale mutevolezza non è arbitraria e capricciosa e non esclude la possibilità di individuare un senso “relativamente assoluto” del divenire storico e una stabilità storica dei valori come orizzonti di civiltà.

English

This essay proposes a “moderate” version of ethical relativism, as *relationality* of duty and freedom, both in the sense that duty and freedom are, each of them, internal to a relationship, and in the sense that they are in a necessary relationship between them. This relationality is historically changeable, and this radically excludes the possibility of absolute ethical values, but the mutability of values is not arbitrary and volatile and does not exclude a “relatively absolute” sense of the historical becoming and the historical stability of values as horizons of civilization.

Roberta Sala, *Doveri del cittadino tra ingiunzioni morali e obblighi politici. Il caso della pandemia da Covid-19 | Citizen's duties between moral injunctions and political obligations. The Covid-19 pandemic case*

Italiano

Nel presente contributo cercherò di discutere degli obblighi che l'essere cittadini di democrazie liberali comporta. Il principio di reciprocità sta alla base dei doveri di cittadinanza. Questi sono stati ribaditi durante il periodo pandemico, specie a fronte della reiterata rivendicazione dei diritti individuali che le restrizioni imposte ai cittadini avrebbero – secondo varie voci – messo a repentaglio, quando non espressamente calpestato. La tesi qui sostenuta è che le restrizioni, dal *lockdown* ai vincoli di accesso a luoghi e attività per i non vaccinati, non abbiano comportato primariamente la violazione di tali diritti ma, al contrario, una loro maggior tutela, specie nei soggetti più vulnerabili. Il contributo è articolato come segue: 1) breve rimando all'idea dei doveri di cittadinanza in un'ottica democratico-liberale; 2) controversia sulle restrizioni in tempo di pandemia; 3) *green pass* e obbligo vaccinale; 4) conclusione.

English

In this contribution, I will try to discuss the obligations that being a citizen of liberal democracies entails. The principle of reciprocity underlies the duties of citizenship. These have been reaffirmed during the pandemic, especially in the face of the repeated assertion of individual rights that the restrictions imposed on citizens would have jeopardized, if not explicitly denied. The thesis here is that the restrictions, from lockdowns to restrictions on access to places and activities for the unvaccinated people, did not primarily result in the violation of these rights but, on the contrary, in their greater protection, especially in the most vulnerable. The contribution is articulated as follows: 1) a recall of the idea of citizenship in a liberal democracy; 2) controversy over restrictions in times of pandemic; 3) green pass and vaccination obligation; 4) conclusion.

Jean-Christophe Merle, *May there be irreparable or unforgivable breaches of trust?***Italiano**

Le lacerazioni della fiducia provocano diverse reazioni emotive, che vanno dalla rabbia alla resistenza, fino ad arrivare ad azioni violente. Tuttavia, nonostante queste reazioni e questa rabbia, si può continuare a cooperare con persone di cui non si nutre fiducia, o addirittura si diffida e che probabilmente non si perdona. Si può essere tentati di supporre che la persistenza della rabbia e la ripresa della cooperazione siano incompatibili e di concludere da questa supposizione che la continua cooperazione sia ipocrita o irrazionale. Entrambe le conclusioni sono fallaci. Emozioni, decisioni e razionalità sono tre sistemi separati. Il primo compito di questo articolo è (i) dissipare le confusioni concettuali tra cooperazione continuata, ripristino della fiducia, riconciliazione e perdono dopo la lacerazione della fiducia sulla base di un'analisi concettuale. Sostiene inoltre che (ii), al di là delle lacerazioni della fiducia, è possibile una riparazione, quali condizioni sussistono secondo il tipo di lacerazione e (iii) che non bisogna confondere il superamento del risentimento e della rabbia con la loro soppressione. Sostiene poi (iv) che non c'è nulla di fondamentalmente imperdonabile. Indaga sull'origine della tesi errata secondo la quale alcuni misfatti sono fondamentalmente imperdonabili. (v) Una ragione di questa convinzione consiste nell'assegnare alla vittima – anziché alle norme etiche – il ruolo chiave nel processo di perdono. (vi) Tenta di confutare gli argomenti a favore di questa convinzione e infine (vii) di individuare l'interesse alla base dell'affermazione dell'esistenza di misfatti fondamentalmente imperdonabili.

English

Breaches of trust cause diverse emotional reactions, ranging from anger to resistance, and even to violent actions. Yet, despite these reactions and this anger, one may keep cooperating with persons whom one no longer trusts, or even distrusts, and whom one likely does not forgive. One may be tempted to assume that continuance of anger and resumed cooperation are incompatible, and to conclude from this assumption that one's continued cooperation is either hypocritical or irrational. Both conclusions are fallacies. Emotions, decisions, and rationality are three separate issues. The first task of this paper is (i) to dispel conceptual confusions between continued cooperation, resumed trust, reconciliation, and forgiveness after breaches of trust on the basis of a conceptual analysis. It argues (ii) that whether a breach of trust is repairable and, whenever it is, under what conditions depends on the kinds of breaches of trust, and (iii) that one should not confuse overcoming resentment and anger with suppressing them. It then argues (iv) that there is nothing fundamentally unforgivable. It enquires into the source of the erroneous thesis according to which some misdeeds are fundamentally unforgivable. (v) A reason for this belief consists in assigning the victim – instead of ethical norms – the key role in the process of forgiveness. (vi) It attempts to refute arguments in favor of this belief, and finally (vii) to locate the interest underlying the assertion of the existence of misdeeds that were fundamentally unforgivable.

Alessandro Pinzani, Liberté, inégalité, égoïsme. *Distrust and lack of solidarity as threats to contemporary democracy*

Italiano

La perdita di fiducia nelle istituzioni politiche in generale e in quelle democratiche in particolare è da tempo oggetto di studio. Le teorie che cercano di spiegare questo fenomeno possono essere suddivise in due grandi categorie, a seconda della prospettiva adottata: possono essere storiche o sistemiche. L'articolo esamina brevemente questi due approcci prima di proporre una strategia esplicativa che cerca di combinarli e, allo stesso tempo, di unire filosofia e sociologia. Nel farlo, si farà riferimento alla *Filosofia del diritto* di Hegel e alla concezione della relazione tra individuo e comunità politica difesa dal filosofo tedesco.

English

The loss of trust in political institutions in general and in democratic institutions in particular has long been an object of study. Theories that seek to explain this phenomenon can be divided into two broad categories, depending on the perspective they take: historical or systemic. The paper briefly examines these two approaches before proposing an explanatory strategy that seeks to combine them and, at the same time, to combine philosophy and sociology. In doing so, it will recur to Hegel's *Philosophy of Right* and to the conception of the relation between individual and political community defended by the German philosopher.

Alessandro Chiessi, *Sulla deontologia: dal pluralismo morale alla trasparenza e la reputazione* | *About Deontology: from Moral Pluralism to Transparency and Reputation*

Italiano

Il saggio analizza la condizione del pluralismo morale per cercare di individuare possibili ideali e valori che possano essere assunti come punto di partenza per azioni che si muovono sulla linea di confine tra pubblico e privato. Con riferimento alle principali teorie morali contemporanee che cercano di ovviare ai limiti del pluralismo morale, l'analisi propone una problematizzazione degli ideali di libertà e uguaglianza in riferimento al conflitto di interessi come delineato dalla legge 190/2012 e il "set" valoriale desumibile dal d.P.R. 62/2013. Questo confronto mostra come la trasparenza possa essere assunta come cornice concettuale e condizione operativa dove le azioni degli individui possono essere esercitate a favore dell'interesse generale. Interesse che, se attuato e tutelato, risulta nella buona reputazione di chi agisce e delle amministrazioni pubbliche.

English

The paper analyzes the condition of moral pluralism, trying to distinguish possible ideals and values that can be taken as a starting point for actions moving on the borderline between the public and the private sphere. By referring to the main contemporary moral theories that seek to remedy the limits of moral pluralism, the analysis proposes a problematization of the ideals of freedom and equality with reference to the conflict of interests as outlined by Law 190/2012 and to the value "set" derived from Italian Presidential Decree 62/2013. This assessment shows how transparency can be considered a conceptual framework and operational condition where the actions of individuals can be exercised in favor of the general interest. Interest that, if realized and protected, can lead to good reputation for those who act and for the public administrations.

Marina Lalatta Costerbosa, *La corruzione come patologia sociale* | *Corruption as Social Pathology*

Italiano

Il saggio intende offrire una definizione di corruzione come patologia politica e sociale, attraverso l'analisi delle sue dinamiche interne di funzionamento e del paradosso sul quale si regge. Esso propone inoltre una ricostruzione dei profili di pericolosità, connessi alla sua diffusione e alla sua radicalizzazione, per la tenuta del sistema normativo di società democratiche complesse.

English

The essay intends to offer a definition of corruption as a political and social pathology through the analysis of its internal dynamics of functioning and of the paradox on which the corruption is based. Moreover, it reconstructs the risks of its diffusion from the point of view of the stability and even the survival of the system of norms of complex democratic societies.

Gaetana Morgante, *Corruptissima res publica, plurimae leges: oltre l'approccio repressivo per contrastare la corruzione pubblica* | *Corruptissima res publica, plurimae leges: beyond the Repressive Approach to oppose Public Corruption*

Italiano

Il contributo si concentra sul binomio tra il tradizionale approccio repressivo alla lotta alla corruzione e la nuova frontiera della prevenzione attiva del fenomeno criminale. L'esperienza domestica, europea ed internazionale hanno dimostrato che una politica criminale meramente repressiva non consente di intervenire efficacemente sulle cause profonde della criminalità del malaffare. L'aumento indiscriminato della risposta punitiva attraverso sempre più elevate pene edittali, rigide misure di prevenzione ed esecuzione non può risultare utile al contrasto di un fenomeno ampiamente caratterizzato da un'amplissima cifra oscura. Piuttosto, parrebbe opportuno sondare percorsi alternativi ove il diritto penale si apra a paradigmi e categorie proiettate verso la prevenzione del reato e lo stimolo all'impegno attivo del reo nell'affermazione *ante delictum* o nel ripristino *post delictum* dei valori di legalità, trasparenza, fedeltà e fiducia offesi dal fatto corruttivo.

English

The paper analyses the combination of the traditional repressive approach to the fight against corruption and the new frontier of active prevention of this criminal phenomenon. Domestic, European and international experience showed that a merely repressive criminal policy does not allow to effectively address the root causes of bribery. The indiscriminate increase of the punitive response through higher penalties, rigid measures of prevention and enforcement cannot be useful in combating a phenomenon that is mainly characterized by a very large dark shade. Rather, it would seem opportune to find out alternative paths where the criminal law opens to paradigms and categories oriented towards the prevention of the crime and the stimulus to the active commitment of the offender in *ante delictum* affirmation or in *post delictum* restoration of values like legality, transparency, loyalty and trust offended by the corruption.

Francesco Merloni, *Etica pubblica e doveri di comportamento dei funzionari pubblici* | *Public Ethics and Public Officials' Duties of conduct*

Italiano

Dalla nozione di etica pubblica, intesa come complesso di regole, morali e giuridiche, sui comportamenti dei funzionari pubblici e delle pubbliche amministrazioni, volte a garantire l'imparzialità delle istituzioni pubbliche, si passa considerare gli strumenti posti dall'ordinamento giuridico per prevenire il conflitto tra gli interessi privati in giuoco e l'interesse pubblico curato dall'amministrazione. Particolare attenzione è dedicata ai doveri di comportamento dei funzionari pubblici, tra doveri a rilevanza giuridica (raccolti in codici di comportamento), assistiti da sanzioni disciplinari, e doveri solo etico-morali stabiliti dai singoli ovvero da formazioni sociali (i gruppi professionali) di appartenenza, spesso raccolti in codici etici.

English

Starting from the idea of public ethics, the complex of rules, ethical e juridical, adopted in order to assure the impartial behavior of civil servants and of the public administration as an organization, the essay focalizes on the principal juridical instruments utilized to prevent conflicts of interest. Specific attention is dedicated to the imposition, via law or moral suasion, of specific duties on civil servants: the role of codes of conduct.

Enrico Carloni, *I codici di comportamento e la responsabilità disciplinare* | *Codes of Conduct and Disciplinary Responsibility*

Italiano

A dieci anni dalla riforma “anticorruzione”, che ne ha rilanciato il valore, il tema dei “codici di comportamento” non perde attualità e continua a presentare versanti inesplorati e potenzialità inesprese. È ora in particolare la nuova stagione di codici, che le amministrazioni stanno sviluppando in attuazione delle nuove Linee guida dell’ANAC, del 2020, a suggerire di approfondire alcune questioni rilevanti per l’efficace e innovativo sviluppo di “doveri” dei dipendenti pubblici: il ruolo e la funzione dei codici decentrati, la ratio di fondo dello strumento, la valenza disciplinare dei codici di comportamento, in ultima istanza la stessa possibilità (e utilità) di redigere un “decalogo” del buon funzionario pubblico.

English

Ten years after the “anti-corruption” reform, that provides for them, the issue of “codes of conduct” does not lose its relevance and continues to present unexplored aspects and unexpressed potential. The new season of codes, which the administrations are developing in implementation of the new ANAC Guidelines, of 2020, is now in particular, to suggest to investigate some relevant issues for the effective and innovative development of “duties” of public employees: the role and function of decentralized codes, the underlying rationale of the instrument, the disciplinary value of the codes of conduct, ultimately the very possibility (and usefulness) of drawing up a “decatalogue” for a good public official.

Dovere e libertà¹

Luigi Alfieri²

Abstract

Il saggio propone una versione “moderata” del relativismo etico, in quanto *relazionalità* del dovere e della libertà, sia nel senso che dovere e libertà sono, ciascuno di essi, interni a una relazione, sia nel senso che sono in relazione necessaria tra di loro. Tale relazionalità è storicamente mutevole, e ciò esclude in radice la possibilità di configurare valori etici assoluti, ma tale mutevolezza non è arbitraria e capricciosa e non esclude la possibilità di individuare un senso “relativamente assoluto” del divenire storico e una stabilità storica dei valori come orizzonti di civiltà.

Parole chiave: relazionalità, appartenenza, dovere come debito, libertà come cambiamento, storicità dell'etica.

This essay proposes a “moderate” version of ethical relativism, as *relationality* of duty and freedom, both in the sense that duty and freedom are, each of them, internal to a relationship, and in the sense that they are in a necessary relationship between them. This relationality is historically changeable, and this radically excludes the possibility of absolute ethical values, but the mutability of values is not arbitrary and volatile and does not exclude a “relatively absolute” sense of the historical becoming and the historical stability of values as horizons of civilization.

Keywords: Relationality, Belongingness, Duty like Debt, Freedom like Change, Historicity of Ethic.

1. Intento di questo lavoro è una riflessione teoretica (non storico-ricostruttiva) sul dovere nel suo rapporto con la libertà, in un’ottica non kantiana. Nel senso che il concetto di dovere non si ritiene costruibile *a priori*, sulla base di una visione trascendentale del soggetto, ma solo *a posteriori*, in rapporto a una relazione intersoggettiva senza la quale risulterebbe privo di senso. Le diverse modalità e i diversi gradi di

¹ Saggio ricevuto in data 07/03/2022 e pubblicato in data 25/05/2022.

² E-mail: luigi.alfieri@uniurb.it.

intensità della relazione danno luogo a diverse forme e gradi del dovere e a diverse modulazioni del suo rapporto con la libertà.

2. Due sono le questioni preliminari da trattare. Se si sostiene che il dovere sia relazionale, e perciò verso altri, ne discende l'assenza di doveri verso sé stessi. Inoltre, se si sostiene che il dovere ha un rapporto positivo con la libertà, e quindi ne è una declinazione e non un'antitesi, bisognerà appunto fornire argomenti contro la posizione, di apparente buon senso, che vedrebbe il dovere come mancanza o limitazione di libertà.

3. Riguardo al primo punto, il dovere è qualcosa che si deve. Implica quindi un soggetto debitore nei confronti di qualcuno che ha titolo per avanzare pretese, oppure le cui esigenze vengono comunque assunte come obbligatorie anche indipendentemente da un vero e proprio titolo a pretendere. Un dovere assoluto, irrelato, non riferito a qualcosa o qualcuno cui si deve, sarebbe privo di senso, appunto come lo sarebbe essere debitori, e perciò contemporaneamente creditori, di sé stessi. Un soggetto irrelato può volere qualsiasi cosa possa essere ottenuta senza il concorso di altri, e questa (assai impropriamente, come vedremo) potrebbe essere chiamata libertà. Non può esistere però una forma irrelata di dovere. La volontà libera di un soggetto irrelato non potrebbe imporre a questo stesso soggetto alcun dovere verso di sé, neppure quello di continuare a volere. È chiaro che una volontà capricciosa e incoerente non conseguirà alcun risultato, ma nella libertà di volere del soggetto è insito il poter non volere più o l'essere poco interessati alla conseguibilità del risultato, e non si vede perché una volontà libera e irrelata non dovrebbe poter essere capricciosa, incoerente e inefficace. Il mancato conseguimento di un risultato non perseguito con coerenza non sarebbe inadempienza verso nessuno e l'insuccesso potrebbe essere un danno ma non una sanzione. Il volere non obbliga a sé stesso, non è mai propriamente regola.

Certamente, chiunque voglia costruire un progetto di azione coerente e suscettibile di avere successo sceglierà delle modalità di azione efficaci e conformi a regole di esperienza, di buon senso, di fattibilità tecnica. Potrà proporsi di seguirle con scrupolo e sentirsi frustrato se non ci riesce, ma sarebbe insensato definire questa frustrazione in termini di violazione di un dovere. E se di violazione di un dovere vogliamo parlare, non sarà verso sé stessi, ma verso aspetti relazionali del proprio essere, e quindi in definitiva verso altri soggetti, determinati o indeterminati, con cui si è o si potrebbe entrare in relazione. Se compio qualcosa di inadeguato a ciò che sono e ne ricavo insoddisfazione, vergogna, senso di colpa, paura, non è perché ciò mette in questione me stesso in rapporto a me, ma perché mette in questione me stesso in rapporto ad altri, reali o potenziali. Se compio qualcosa che avverto come disonorevole e di cui mi vergogno non è perché ho violato un dovere verso di me, ma perché ho violato i miei obblighi verso la mia cerchia di appartenenza sociale, appartenenza che mi impone un certo stile di vita, determinati criteri di azione, valori di riferimento. Posso vergognarmi o temere solo riguardo a ciò che sarebbe ver-

gognoso o temibile agli occhi di altri, e mi vergogno o temo perché altri sanno ciò che ho fatto, o potrebbero venire a saperlo, e da loro sono o sarei ritenuto inadempiente nei loro confronti. Se compio qualcosa che sarebbe disonorevole agli occhi dei miei pari, è verso i miei pari che ho violato un dovere, anche se i miei pari ancora non lo sanno e potrebbero non saperlo mai. Se ciò che ho fatto non è degno di un buon padre di famiglia, ho violato un dovere verso la famiglia. Se mi sono comportato in maniera inappropriata verso la mia professione, ho violato un dovere verso la cerchia di professionisti cui appartengo. E se penso che ci sia un Dio che conosce tutte le mie azioni e i miei pensieri, è verso di lui e non verso di me che manco se indulgo ad azioni o pensieri non appropriati a questa forma suprema di relazionalità.

Tutte queste violazioni mi fanno sentire inadeguato a una relazione, che dunque presuppongo come criterio di valutazione del mio agire. La sanzione principale che potrei subire, non di rado l'unica sanzione, è appunto la perdita della relazione.

Del resto – e questo punto qui può essere solo accennato – non posso neppure pensare a me stesso se non in rapporto a ciò che sono con altri e per altri. Se non fossi con altri e per altri, non saprei neppure di essere, non avrei un linguaggio per dirmi a me stesso. E in definitiva, se non esistono doveri verso di sé, è precisamente perché non esiste un vissuto che non sia relazionale, anche nella più stretta intimità, anche nella dimensione dell'inconscio.

4. Riguardo al secondo punto, l'apparente antitesi di senso comune tra dovere e libertà, il legame con quanto si è appena detto è strettissimo. Se volessimo considerare libero solo quell'atto che non è vincolato da nulla e dunque non è dovuto, allora dovremmo necessariamente pensare a un atto non relazionale. In questo senso, solo se si è soli con sé stessi si è liberi, proprio perché non si hanno doveri verso di sé. Ma a rigore, non si è mai veramente soli con sé stessi. La solitudine stessa può essere percepita come tale solo nel ricordo di relazioni passate e nell'avvertire l'assenza – o piuttosto la debolezza – di relazioni presenti. È memoria o nostalgia o speranza di relazione, è relazione nella modalità dell'assenza. E dunque non possiamo ritenerla la dimensione specifica della libertà. Non si ha libertà nell'assenza di altri verso cui o con cui essere liberi, per la fondamentale ragione che non si è mai propriamente nell'assenza di altri. Come non c'è dovere verso di sé, non c'è neanche libertà che non sia condivisa. La rappresentazione di una volontà non vincolata, di cui pure più sopra ci siamo serviti, è una pura astrazione.

Restano due possibilità: che ci sia dovere (verso altri) ma non ci sia *mai* libertà, oppure che la libertà si dia nel dovere o col dovere. In altri termini, o la libertà non esiste perché si è sempre in relazione con altri, oppure la libertà consiste nell'essere in relazione con altri, o meglio in talune modalità di questo essere in relazione.

5. Non è evidentemente il caso di affrontare qui la questione metafisica della libertà del volere umano, della possibilità di un *arbitrium indifferentiae*. Tale questione non è rilevante ai fini del chiarimento concettuale che qui si sta tentando. Possiamo am-

mettere o non ammettere l'esistenza della libertà in quanto capacità di produrre un inizio assoluto, un agire non condizionato, in definitiva un effetto senza causa. È difficile pensare una simile libertà se non come prerogativa divina, trattandosi evidentemente di una manifestazione di onnipotenza, di un vero e proprio atto di creazione. Ma questo livello del discorso è astratto, anzi irrealista, perché tenta di pensare un soggetto non in relazione, e questo non sarebbe pensabile, a rigore, neppure di Dio. Reale è il soggetto in relazione, e questo evidentemente è condizionato appunto dalla relazione, e quindi impensabile come *assolutamente* libero, ma non per questo impensabile come libero. Fino a che punto nella relazione ci sia libertà, dipende dalla qualità della relazione, così come dalla qualità della relazione dipende fino a che punto ci sia dovere. Il rapporto tra i due termini è direttamente – e non inversamente – proporzionale. Al crescere della libertà cresce il dovere, e senza libertà non si può parlare di dovere.

6. Immaginiamo una relazione priva di libertà, o in cui la libertà sia al grado minimo. Più precisamente, cerchiamo di prospettare, come in una sorta di esperimento mentale, una relazione in cui la libertà stessa non sia relazionale, cioè non sia condivisa. Potrebbe essere quella tra servo e padrone. Il padrone appare libero (assumiamolo per il momento come tale) nei confronti del servo: è cosa sua, può farne quello che vuole. Diciamo la stessa cosa se affermiamo che il padrone non ha doveri verso il servo. Il che non significa che il comportamento del padrone verso il servo non abbia numerose possibili varianti e che non sia suscettibile di valutazione etica. Un padrone potrà essere generoso o crudele, ragionevole o insensibile, ma non sarà il servo a valutarne il comportamento, o se lo farà questa valutazione sarà perfettamente irrilevante, perché il servo non ha comunque rivendicazioni da fare, diritti da vantare, limiti da far valere nei confronti del padrone. Sarà il complesso delle relazioni sociali del padrone a produrre una valutazione, che non sarà affatto ovvia e univoca. Agli occhi degli altri padroni, il comportamento di chi tratta bene il proprio servo potrebbe apparire una deplorabile debolezza, e soltanto in un contesto storico-sociale in cui la conformità a giustizia della schiavitù cominci ad apparire dubbia potrebbe apparire “buono” il comportamento del padrone generoso, perché è un comportamento che alleggerisce il problema. In tutti i casi, l'essere buono o no del padrone non si configura come un dovere verso il servo, ma semmai come un dovere verso il contesto sociale, verso i pari del padrone. Nei loro confronti sussiste l'obbligo di conformarsi a uno schema medio di “buon” comportamento in quanto padrone, che potrebbe secondo i casi sostanzialmente in un apprezzamento della durezza o in un apprezzamento della mitezza.

Da parte sua, il servo non ha evidentemente, per definizione, libertà verso il padrone. È vero che la condizione del servo è assai più complessa di quanto non appaia a prima vista: il servo non è un oggetto passivo, non è una semplice cosa da muovere a piacere, ma ha un suo spazio che può in qualche modo gestire. Può rendersi utile, può farsi addirittura amare, potrebbe persino riuscire a farsi temere, e da tutto ciò ricavare dei vantaggi. Ma sono vantaggi precari, perché la volontà del pa-

drone può in qualsiasi momento revocarli senza che lo schiavo possa opporsi. Potremmo dire che lo schiavo ha uno spazio di manovra che, se è abile, può ampliare, ma che non è comunque uno spazio di libertà. E non lo è precisamente perché lo schiavo non può rivendicarlo come proprio, non può vantarlo come diritto, non può far valere un dovere del padrone verso di esso. Lo schiavo non è libero esattamente perché il padrone non ha doveri. Lo schiavo non è libero perché non ha diritti che il padrone *debba* riconoscere. Non è libero perché non ha crediti verso il padrone, il quale non ha debiti verso di lui.

Non si potrebbe però affermare che lo schiavo non sia libero perché ha *doveri* verso il padrone. Gli appartiene, ne dipende, ma appartenenza e dipendenza non presentano quel margine di autonomia che consentirebbe di soppesarle e di valutarle come dovute. Il servo non ha il dovere di darsi al padrone perché non ha la scelta se darsi o no, è già da sempre – da quando è schiavo – proprietà del padrone. Se dicessimo che ha il dovere di essere un buono schiavo, gli attribuiremmo contraddittoriamente uno spazio di libertà, gli chiederemmo per così dire una libera adesione alla sua condizione di schiavo. Certamente lo schiavo è soggetto a regole, ma non è soggetto a doveri. Le regole che il padrone gli impone sono semplicemente le condizioni d'uso che ha scelto per lui, i modi in cui ha deliberato di utilizzarlo. Sono regole tecniche, non regole etiche, e lo schiavo che non le rispetti non sarebbe un soggetto inadempiente, sarebbe un meccanismo che non funziona. Un meccanismo che non funziona non deve spiare colpe: deve essere aggiustato – la “punizione” dello schiavo è un modo per aggiustarlo, eliminando l'attrito interno della disobbedienza – oppure rivenduto ad altri che ritengano di poterlo utilizzare nonostante i difetti, oppure, semplicemente, buttato via. Neanche uccidere lo schiavo è propriamente un punirlo, è un modo di trattare un meccanismo inutile. Lo schiavo non deve sé stesso al padrone, esattamente come nulla deve al proprietario un meccanismo che funzioni più o meno bene. Non c'è dovere, c'è semplicemente proprietà. Dunque, il padrone ha tutta la libertà (si direbbe), e nessun dovere, e pure lo schiavo non ha nessun dovere, però non ha nessuna libertà.

Tuttavia questo è vero solo a un livello superficiale. Se analizziamo meglio la “libertà” del padrone, la vedremo dissolversi e trasformarsi in qualcos'altro, cioè in *potere*. Certamente il padrone è libero, nel senso che non è schiavo, ma non è libero verso lo schiavo, in rapporto con lui. Non si è liberi verso un oggetto: semplicemente, lo si possiede e lo si usa. La libertà implicherebbe l'incontro e la possibilità di scelte diverse riguardo alla gestione dell'incontro. Richiederebbe l'assunzione dell'altro come altro. In termini più classici, il riconoscimento. Ma se ho a che fare con una cosa, e la cosa è mia, c'è solo proprietà, e quindi il potere di determinare arbitrariamente le condizioni d'uso della cosa propria. Vi rientra certamente anche il potere di distruggere la cosa, senza che la cosa stessa, essendo cosa, possa lamentarsene.

Dunque, il padrone ha potere, non ha dovere, ma non ha neppure libertà. Lo schiavo non ha potere, ma ugualmente non ha dovere, e ugualmente non ha libertà.

Non solo il dovere è al suo grado zero nel rapporto tra schiavo e padrone, ma è al suo grado zero, e da entrambe le parti, pure la libertà.

Certo, il padrone è pur sempre un uomo e anche lo schiavo, per quanto la sua umanità sia negata, priva di riconoscimento, è pur sempre un uomo, e l'umanità di entrambi introdurrà una complicazione imprevedibile nel rapporto. Non è una struttura asettica, retta solo da meccanismi giuridico-economici. È una struttura profondamente “infettata” dall'emotività. Potranno esserci odio, paura, crudeltà compiaciuta e superba, desiderio, pietà. Potrà insinuarsi nel rapporto l'amicizia. Potrà, addirittura, profondamente alterarlo l'amore. Alla fine, proprio questo autorizza a considerare “oggettivamente” ingiusta la schiavitù: la dimensione umana del rapporto può apparirvi soltanto come disfunzionale, come atipica, come deviazione rispetto alla sua regola. La schiavitù vuole che il padrone sia disumano e che lo schiavo sia subumano: impedisce a entrambi di essere umani. Cioè li costringe a reprimersi, a fingere, a recitare un ruolo, a nascondere sé stessi dietro una maschera. Li costringe a non incontrarsi, o a nascondere a sé stessi il proprio incontro. La schiavitù è ingiusta, alla fine, perché è una costrizione a mentire. È un rapporto costitutivamente privo di verità. Proprio perché privo di libertà, e *insieme* di dovere.

7. Perché vi siano libertà, e insieme dovere, dobbiamo dunque considerare altri tipi di relazione. Tenendo presente che la relazione non è automaticamente libera, nel senso che non necessariamente può essere scelta. Proprio le relazioni fondamentali della vita non le abbiamo scelte. Nascere significa appartenere a una famiglia (o a un'istituzione che ne prende il posto, nel caso ad esempio di orfani o trovatelli). Non si sceglie la propria famiglia. Così come non si sceglie, almeno generalmente, la propria cittadinanza. Così come non si sceglie la propria condizione economica e sociale di partenza e non si sceglie, almeno nella maggior parte dei casi, la propria religione. Moltissime cose, e di sicuro l'indirizzo fondamentale della propria esistenza, dipendono da queste non scelte. Chi nasce ricco, in una famiglia colta e aperta, in una società non oppressiva, in un'epoca storica pacifica, avrà, del tutto indipendentemente dalla sua psicologia, dal suo carattere, dai suoi meriti, dalla sua specifica individualità, una vita completamente diversa da chi nasce povero in una famiglia analfabeta in una società crudelmente gerarchica in un'epoca di guerre. Sicuramente, da queste non scelte derivano dei doveri ugualmente non scelti. Ciascuna di queste appartenenze, nonostante la sua casualità, si porrà come doverosa. La famiglia è un'istituzione pesantemente carica di doveri, non tanto giuridici – ben vedeva Hegel che nella famiglia il diritto appare solo quando la famiglia muore – quanto legati alla struttura emozionale, alla complessa rete di affetti che le dà sostanza e crea un sistema di aspettative reciproche di protezione, sostegno e cura. Del tutto ovvio è che l'appartenenza a una nazione dà luogo a un ampio sistema di doveri: vi può essere compreso il dovere di morire per la Patria. Non occorre spendere molte parole per la religione, che può legare l'adempimento del dovere alla salvezza eterna, o per il rango sociale: i doveri d'onore, quelli cioè verso i propri pari, sono tra i più duri e stringenti che esistano. La lingua stessa è un sistema complesso di doveri, che non

sono imposti dalla grammatica, ma dalla relazionalità della comunicazione. Le regole della lingua sono regole sociali. Chi commette errori o cade in improprietà di linguaggio si qualifica come privo di adeguate competenze sociali e perciò inadatto a ruoli di rilievo, oppure si manifesta incapace di entrare in una relazione corretta con l'interlocutore. È ignorante, o volgare, o maleducato: cioè ha violato doveri, non ha detto quel che il rapporto con l'interlocutore esige che fosse detto, è rimasto in debito delle giuste parole. È un debitore insolvente.

Non sembra necessario aggiungere altro su questo. È in definitiva tautologico che le relazioni obbligate, non scelte, siano sostanziate di doveri. Ma non è per nulla escluso che in queste relazioni ci sia comunque spazio per la libertà.

8. Molte altre relazioni sono invece in sé stesse libere, nel senso che non è doveroso entrarvi. Non posso scegliere in quale famiglia nascere, ma posso scegliere – beninteso se la mia società lo permette, e non tutte lo fanno – se fondare o no una famiglia a mia volta, e con chi. Se lo faccio, avrò dei doveri, ma non ho il dovere di assumermi quei doveri. Se la posizione socioeconomica in cui sono nato non è eccezionalmente favorevole, dovrò guadagnarmi da vivere – oppure rassegnarmi a condizioni di esistenza precarie – e avrò in questo numerosissimi condizionamenti e ostacoli, ma certamente anche un ventaglio più o meno ampio di possibilità tra cui potrò scegliere non costrittivamente. Non avrò scelto di essere cittadino, ma il mio essere cittadino – se sono fortunato e sono nato nel posto giusto nell'epoca giusta – non solo mi imporrà dei doveri ma anche mi garantirà dei diritti e tra questi diritti potrebbe anche esserci quello di contribuire a scegliere liberamente chi mi governerà. Ci sarà sempre una certa pressione sociale su tutto ciò che faccio, persino sul mio modo di mangiare o di vestire, ma questa pressione mi lascerà spazi anche molto ampi in cui muovermi a mio piacimento. In questo spazio di movimento incontrerò moltissime occasioni di entrare in relazione cui potrò aderire oppure no, mantenendo una possibilità più o meno ampia di abbandonare queste relazioni dopo averle intraprese, a volte pagando dei prezzi, ma senza comunque esservi vincolato coercitivamente. È piuttosto evidente che in queste relazioni che potremmo definire volontarie la dimensione del dovere assume un profilo più basso. Non la potremo considerare del tutto assente, ma la sua cogenza sarà limitata. Il dovere si presenterà spesso come conseguenza di una scelta che potevo non compiere e che una volta compiuta può non essere irrevocabile. Qui senza dubbio è facile constatare la compresenza, con intensità molto variabili, di dovere e libertà.

Riassumendo, possiamo dunque parlare di relazioni (relativamente) non libere in cui il dovere è presente con particolare intensità e di relazioni libere in cui il dovere sussiste in quanto portato secondario di un atto di volontà.

Non possiamo più esimerci, a questo punto del discorso, di proporre una definizione di dovere e una definizione di libertà, che in quanto finora detto sono state lasciate volutamente implicite.

9. Definisco il dovere come *debito di appartenenza*. Nei due sensi del genitivo: debito di entrare nell'appartenenza, o debito conseguente all'essere entrato in un'appartenenza. Si può dover appartenere, o dovere in quanto si è scelto di appartenere. La nozione è completamente diversa da quella del debito in senso giuridico-economico. Questo è *intersoggettivo*, mentre il debito di appartenenza è *relazionale*. Il primo lega due individui, seppure all'interno di un sistema di regole che li trascende; il secondo lega ogni individuo a ogni individuo in quanto lega ciascuno di essi al sistema. Avrà innumerevoli specificazioni concrete che riguardano individui e situazioni determinate, ma di per sé è un rapporto col sistema e non con le sue singole componenti. Il debito di appartenenza è un dovere che sussiste verso l'appartenenza stessa, verso la relazionalità. È dovere di entrare in relazione o dovere di mantenersi in relazione una volta entrati. Ma più precisamente e a un livello fondamentale, è dovere di essere debitori, è dovere di apertura alla relazione in generale.

La base di tale dovere di dovere, debito di avere debiti, è fattuale: è l'incapacità di sussistenza dell'essere umano in un contesto di non relazionalità. Lo abbiamo già visto, ed è cosa del tutto evidente. Ma è da capire che il dovere si fonda sul fatto del bisogno, ma non si identifica con esso. La carenza esistenziale di ogni singolo richiede la *costruzione* della relazione, che a tale carenza si sovrappone e la nasconde, quasi come un segreto vergognoso che è pericolosissimo svelare. Da soli non vivremo, da soli non parleremo, da soli non ce la faremo neppure a pensare a noi stessi. Ognuno senza gli altri è nulla. E questo si può dire di ciascuno, quindi la totalità degli umani è una somma di nulla. Ma la somma non è nulla, è qualcosa, anzi appunto è la totalità dell'umano: la capacità che tutti danno a ciascuno di vivere, di parlare, di pensare, di valere. È l'umanità che fa l'uomo, traendolo dal suo nulla, che pure resta sempre in agguato e si presenta alla fine, come morte, a reclamare la sua verità. Che però non è tutta la verità, perché altrettanto vera è l'umanità, come relazione generale di tutti i possibili modi di essere uomo, che non muore col morire di ciascun uomo. Giacché l'umanità non è eterna, anche in questo caso c'è un nulla più grande e più fondamentale che si presenterà alla fine, ma lo sforzo continuo, lo sforzo di ogni uomo e di tutta l'umanità in ogni minuto di respingere nel nulla questo nulla è la continua vittoria e la continua gloria di ogni uomo e di tutta l'umanità in ogni minuto.

Per questo non abbiamo solo il fatto della carenza d'essere, ma, costruito al di sopra di esso, il dovere di darsi reciprocamente essere e di viverlo insieme. Il debito di appartenersi, il dovere di relazionalità in generale in cui si inscrivono tutte le possibili forme di relazione. Detto altrimenti, il dovere di reciprocità che ognuno ha verso tutti, il dovere *comune* di essere altro per l'altro. Detto ancora altrimenti, il debito di senso che l'uomo deve all'umanità e che l'umanità deve all'uomo, che è altrettanto forte del nulla e cesserà solo con l'emergere del nulla finale – se veramente sarà un nulla.

10. Definisco la libertà come possibilità intersoggettiva di modificare i termini o il senso della relazione, e quindi come possibilità di alterare la doverosità della relazio-

ne producendo doveri nuovi o modificati, e quindi anche nuove o modificate aspettative. Il che certamente implica la conquista di *diritti*. Detto altrimenti, libertà è la mobilità del diritto e del dovere. Non certamente l'assenza del dovere, che comporterebbe l'assenza del diritto ed è d'altra parte, come si è visto, una mera astrazione senza contenuti pensabili, perché l'assenza del dovere sarebbe assenza di relazionalità e l'assenza di relazionalità sarebbe assenza di esistenza *umana*.

Ma anche l'assolutezza del dovere, la sua fissità, avrebbe analoghe conseguenze. Perché priverebbe di autenticità umana la relazione. Ciascuno avrebbe rapporto solo col sistema in quanto tale, non con gli altri attraverso il sistema. Nessuno potrebbe portare al sistema l'imprevedibilità del suo essere sé, del suo plasmare sé stesso mediante la continua apertura agli incontri. Non sarebbe mai altro per l'altro, ma schema di regole per lo schema di regole. L'astratto della costruzione relazionale distruggerebbe il concreto di chi è in relazione con chi. Avremmo la ripetizione perpetua dell'identico, cioè la relazione *vuota*, che per fortuna è altrettanto impossibile dell'assenza di relazione. Di fatto, la relazione vincola attraverso le trasgressioni, che dunque, lungi dal negarla, la mantengono viva.

La trasgressione ha un duplice aspetto. Apre una lacerazione nel tessuto relazionale, creando una situazione incerta, imprevedibile, sregolata, pericolosa. Il sistema ferito, il sistema di cui la ferita rivela la fragilità, l'impermanenza, facendo intravedere attraverso la lacerazione il nulla che sta sullo sfondo, cerca di riequilibrarsi, di cicatrizzarsi, di tornare alla situazione precedente riassorbendo la trasgressione e perciò punendo, eliminando, espiellendo o rieducando il trasgressore. Ma il ritorno al punto di partenza non riesce mai veramente. Il fatto stesso che la trasgressione sia avvenuta è di per sé rivelativo di verità profonde.

Il sistema non assomiglia a ciascuna delle sue singole componenti, non è composto da elementi identici che lo replicano. Cioè non è semplicemente applicazione di regole che si estendono concentricamente dal centro ordinatore ai più lontani elementi della periferia. La forza attrattiva e normalizzante del centro è discontinua, ha i suoi punti di affievolimento in cui emerge la possibilità del diverso, in cui emergono bisogni esistenziali, possibilità vitali che il sistema non prevede, eppure ci sono. Non necessariamente commendevoli, non necessariamente utili e opportuni, non necessariamente migliori della regola di sistema. Ammettiamo pure che una trasgressione sia cattiva, pessima, del tutto degna di essere soppressa. Ma porta comunque con sé una verità insopprimibile: può esistere il nuovo, il diverso. C'è stato, proprio lì, dove il rammendo cerca di nascondere la lacerazione e dove si cerca di far credere che non sia successo nulla, qualcuno che, senza uscire dalla relazione (cosa impossibile in generale) le ha impresso una torsione particolare, l'ha tirata per così dire in una direzione non lecita, sino a farle male, sino a farle danno. Ma quella torsione c'è stata, il sistema ne conserva memoria intrinseca, è stato comunque deformato, ha acquisito una nuova possibilità di espressione. E può essere deformato ancora e ancora, in molti modi, sempre e dovunque. Crede di essere fisso, ma questa fissità è un continuo tessere e ritessere, un continuo lacerare e rammendare, tanto che il sistema, anche quando afferma di non cambiare mai, di non poter cambiare e

di dover non cambiare, di fatto è in continuo cambiamento. Può darsi poi che il cambiamento non sia solo espressione di tensioni e deviazioni di singoli o pochi, ma venga avvertito come esigenza di molti e porti non solo a piccole lacerazioni nel sistema di regole esistente, ma alla sua completa o almeno vasta dissoluzione, con la produzione di un nuovo sistema, ampiamente e radicalmente (anche se mai proprio totalmente) differente da prima. Con una nuova complessiva relazionalità che emerge da una trasgressività creatrice, fondativa. Che dà al sistema morte e rinascita, mobilità, vita. Libertà.

La trasgressione non è bene in sé. Può benissimo essere male. Giacché all'inizio, quando emerge, non può essere giudicata che in base al sistema vigente, per cui è male, possiamo senz'altro affermare che la trasgressione comincia come male. Dipende dalla sua capacità di consolidarsi, allargarsi, creare appartenenza, se resta male e come tale viene soppressa, o diventa *il* bene per una nuova comunità o per una comunità rinnovata. Il male è la libertà al suo inizio. La libertà compiuta è il male che si dispiega in bene nuovo, cioè in nuovo dovere. La libertà è il percorso *comune*, anzi il percorso *accomunante*, che porta dalla trasgressione al dovere.

11. Dunque il dovere è relativo? Sì, è in relazione con la libertà. Ne viene alimentato, ne viene rinnovato. Dunque non è sempre lo stesso, non ci sono un bene eterno e un male universale? No, non ci sono. Lo decidiamo noi di volta in volta nella nostra relazionalità, nelle comunità che costruiamo, che cos'è bene e che cos'è male. Dunque ci può essere un bene che per alcuni è male e un male che per alcuni è bene? Esattamente questo. Dunque ci può essere un bene che nel tempo diventa male e un male che nel tempo diventa bene? Esattamente questo. Ma allora, cosa decide del bene e del male? *Noi* decidiamo. Ci mettiamo d'accordo. Conflighiamo fino a essere d'accordo. O fino a togliere di mezzo chi non è d'accordo. Non c'è la lotta del bene con il male, c'è la lotta per il bene e per il male. Ma allora, il bene lo decide chi vince? Se non riusciamo a essere tutti d'accordo su qual è il bene, sì, non c'è altro modo. Ma, alla fine, questo non significa che il bene è un atto di forza e che il vincitore impone agli altri la sua libertà come dovere? La domanda è seria, e richiede un tentativo serio di risposta.

12. Naturalmente, possiamo affermare all'infinito che esistono un bene e un male eterni e proporre minuziose definizioni. Non potremo però superare il dato di fatto che molti altri propongono sempre nuove e diverse definizioni di beni e mali unici ed eterni. Naturalmente, potremo ribadire all'infinito che non è vero, le uniche definizioni eternamente giuste sono quelle che diamo noi e tutte le altre, di cui non potremo comunque negare che esistono, sono errori. Ma non potremo negare il dato di fatto che questo ciascuno lo afferma, lo ha sempre affermato, delle proprie definizioni, e che ci sono sempre alcuni, magari molti, che dicono che in errore siamo noi. Potremmo sfuggire al relativismo etico soltanto sfuggendo alla relazione etica, al continuo incontro-scontro di beni e mali diversi; soltanto rifiutando la relazione con chi professa beni e mali diversi dai nostri, cioè convincendoli (il che equivale a *scon-*

figgerli tutti insieme) o sottomettendoli o eliminandoli. Cioè con un atto di forza che ponga come eternamente doverosi il nostro bene e il nostro male negando con ciò la nostra e l'altrui libertà. Se non mi piace l'idea che il bene e il male, in quanto sintesi di dovere e libertà, siano relativi, perché questo implica che bene e male siano atti di forza, la sola cosa che potrei fare sarebbe imporre le mie idee ai relativisti con un atto di forza, e così sarei il relativista peggiore di tutti, perché sarei il meno relazionale. Posso tentare mille confutazioni solo per incontrare mille contro-confutazioni, e alla fine potrei cavarmela solo dicendo che la realtà ha torto, quindi ponendomi fuori della realtà. Un pensiero non relativistico è un pensiero assolutistico, e un pensiero assolutistico cerca di fare argine alla molteplicità e mutevolezza storica, finendo sempre per essere antistorico. Cioè per negare la libertà, per negare la pluralità, per negare il cambiamento, per negare, in definitiva, la realtà. È una posizione intrinsecamente perdente, per quanto nobili possano essere le motivazioni che la ispirano e antichi, solenni, maestosi i valori che sostiene.

Ma allora non c'è un criterio di scelta, c'è solo la corrente che ci trascina? La corrente ci trascina, ma non senza criteri, non senza la possibilità di indirizzarla. Perché la corrente siamo noi.

In ciascun momento del nostro fluire conviviamo all'interno di una relazione specifica. Non abbiamo mai di fronte l'assolutezza del dovere o l'assolutezza della libertà. Non siamo mai totalmente costretti, né siamo mai in grado di abbandonarci all'arbitrio di infinite possibilità. Siamo all'interno di ciò che in un certo contesto *possiamo* dovere e all'interno di specifiche e condizionate *possibilità* di essere liberi. Quindi la nostra costruzione di un dovere e di una libertà, proprio perché è relativa, cioè relazionale, cioè condivisa in uno spazio di convivenza determinato in un tempo storico determinato, incontra per così dire degli *assoluti relativi*. Non tutto è dovuto da tutti e per sempre, non ogni cosa è libera a piacere. Quindi la relatività del dovere e della libertà non è arbitrio, indifferentismo. Possiamo dovere solo ciò che è dovuto in un contesto storico, possiamo essere liberi solo in ciò che il nostro contesto storico concepisce come libertà. Non siamo mai in uno spazio infinito e incondizionato in cui qualsiasi cosa può essere dovuta o non dovuta, libera o non libera.

Esemplifichiamo per maggior chiarezza. Si potrebbe sostenere che è giusta la schiavitù, si potrebbe sostenere che è doveroso l'odio razziale? Dobbiamo fare i conti col fatto assai sgradevole che queste cose sono state di fatto sostenute e hanno ispirato, anche per secoli, comportamenti istituzionalmente accettati se non imposti. Che la schiavitù sia giusta è sostenibile perché è stato sostenuto, quindi è *possibile* sostenerlo. È purtroppo *possibile* sostenere che è giusto e doveroso l'odio razziale, perché per lunghi periodi appunto ciò è stato sostenuto con ampio consenso e piena ufficialità istituzionale. Ma questa possibilità è circoscritta a epoche e contesti esistenziali determinati, non c'è sempre e dovunque. Chi oggi sostenesse che la schiavitù è giusta, sarebbe poco più che una curiosa stranezza patologica. Non ci sarebbe neanche un particolare motivo per reprimerlo o per combatterlo: semplicemente non sarebbe preso sul serio. Il suo pensiero, in altre epoche dominante, nella nostra scivolerebbe via senza far presa. Ci rendiamo subito conto, ed è inquietante, che

non possiamo dire lo stesso dell'odio razziale. Ancor oggi molti sostengono l'odio razziale: non sono più dominanti, non dirigono le nostre istituzioni, però sono parte del nostro contesto comunicativo e possono farvi presa. Per questo, se accettiamo la concezione di uomo oggi predominante, che esclude la possibilità di caratterizzazioni razziali dell'umano, *dobbiamo* (abbiamo un *debito di appartenenza* verso ciò che *qui e oggi* siamo) combatterli e se necessario reprimerli. Nel nostro orizzonte storico, non tutto è indecidibile, molto è stato già deciso, e mettere in questione tali decisioni apparirebbe come un tornare indietro rispetto alle lotte che sono state vinte, rinnegare i valori che sono stati faticosamente affermati: apparirebbe un tradimento del nostro livello di civiltà, una violazione del nostro dovere di appartenenza civile. No, nel nostro orizzonte di civiltà, che necessariamente dobbiamo interpretare come frutto di conquiste e progressi, tutto non è uguale a tutto, non tutto è sostenibile, non tutto è accettabile, ci sono un bene e un male non assoluti, ma molto precisi e degli spazi di libertà non illimitati, ma molto condivisi e garantiti.

Esiste la possibilità che in epoche future tutto cambi e ciò che oggi è impensabile accada e progressi e conquiste vengano rinnegati? Non possiamo saperlo, quindi non possiamo escluderlo. Non è un problema nostro, ora. Certo, è un problema dell'umanità in generale, pensata nella totalità finita del suo cammino, e in questo senso sì, anche nostro, quindi non possiamo ignorarlo. Neppure possiamo risolverlo, ora, in una maniera che valga per sempre. Ci saranno lotte future, sconfitte e vittorie future, sconfitte che oggi ci sembrerebbero vittorie e vittorie che oggi ci sembrerebbero sconfitte. Ma ci sono però dei punti fermi, delle invarianti, o dobbiamo lasciarci andare alla corrente della storia, senza sapere dove porta, pronti a finire dovunque?

13. Bene, se parliamo di corrente della storia, cioè se metaforicamente diciamo che la storia è un fiume e non un mare, abbiamo già indicato un'invariante. *La direzione.* Il flusso temporale è unidirezionale, il tempo non torna indietro. C'è una concatenazione. Ogni possibilità nasce da possibilità precedenti, ogni dovere è la modificazione di un dovere passato e non una costruzione arbitraria, ogni libertà è l'ampliamento o la restrizione di una libertà precedente e non una scelta assoluta. E mentre ci muoviamo nell'unica direzione del futuro, portiamo comunque con noi qualcosa che non cambia. Portiamo con noi il nostro essere uomini, che è il nostro essere relazionali. E questo ci dà un criterio di scelta, sarei tentato di dire, relativamente assoluto. Se siamo uomini, l'atto che riconosce l'umanità dell'altro non è equivalente all'atto che la nega. Negare che l'altro sia umano, o che la sua umanità valga quanto la nostra, significa restringere e indebolire lo spazio dell'umano: questo confligge col nostro debito di appartenenza all'umanità. È male. Qualcuno potrà sostenerlo e crederlo bene e anche vincere, ma è male e resta male. Perché l'umanità ne resta indebolita, ammalata, e il nulla finale arriva prima, già lo spazio dell'umanità viene abitato da ciò che nega l'umano, dal nulla dell'umano. È contraddittorio volere questo nulla da uomini. È disumano. È malattia. Potrà anche essere forza e avere vittoria, ma questa vittoria sarà spazzata via dal suo essere malata. E altra invariante,

o meglio la stessa, perché è una specificazione analitica del concetto di umanità, è la relazionalità. Non tutte le relazioni valgono allo stesso modo. Alcune vogliono mantenersi, ampliarsi, accogliere. Altre vogliono cessare, chiudersi, escludere. Quella col mio nemico è relazione, ma è una relazione di morte. Potrò non riuscire a evitarla, ma non potrò dire che vale quanto la relazione col mio amico. La relazione tra padrone e schiavo, lo abbiamo già visto, non è vera relazione e non accade tra veri esseri umani. Potrò esserci, affermarsi, persino diventare la relazione più frequente e normale, ma mai potrà valere quanto una relazione tra liberi. È possibile che la sottomissione a un tiranno dia forza e sicurezza, ma mai potrà valere quanto la libera scelta di un governante che deve stare nei limiti e rispondere di ciò che fa. La negazione dell'altro, la chiusura della relazione, potrà avere il grande vantaggio di essere una semplificazione del nostro campo di scelte, ma ridurrà il nostro campo di scelte, quindi è una perdita di libertà, e mai potrà valere come l'incontro e l'accoglienza, che creano libertà nuove.

Anche il dovere e la libertà sono rapportabili a queste invarianti, e anche qui potremmo dire che si tratta solo di specificazioni analitiche di un unico concetto. C'è un dovere di dovere, che può avere innumerevoli esplicazioni diverse, ma è da escludere in radice la possibilità che *nulla* sia dovuto, che non ci sia dovere, cioè appartenenza, cioè riconoscimento, cioè condivisione. E anche la libertà può assumere innumerevoli contenuti e non è fissata a nessuno di essi, ma è da escludere la possibilità che lo spazio delle scelte si chiuda, che in *nulla* si sia liberi, e quindi che non ci sia più appartenenza, cioè riconoscimento, cioè condivisione. Ce lo garantisce il fiume della storia.

Poi ci sarà il nulla, alla fine. Ma forse non è il nulla, e forse non è la fine.

Doveri del cittadino tra ingiunzioni morali e obblighi politici. Il caso della pandemia da Covid-19¹

Roberta Sala²

Abstract

Nel presente contributo cercherò di discutere degli obblighi che l'essere cittadini di democrazie liberali comporta. Il principio di reciprocità sta alla base dei doveri di cittadinanza. Questi sono stati ribaditi durante il periodo pandemico, specie a fronte della reiterata rivendicazione dei diritti individuali che le restrizioni imposte ai cittadini avrebbero – secondo varie voci – messo a repentaglio, quando non espressamente calpestato. La tesi qui sostenuta è che le restrizioni, dal *lockdown* ai vincoli di accesso a luoghi e attività per i non vaccinati, non abbiano comportato primariamente la violazione di tali diritti ma, al contrario, una loro maggior tutela, specie nei soggetti più vulnerabili. Il contributo è articolato come segue: 1) breve rimando all'idea dei doveri di cittadinanza in un'ottica democratico-liberale; 2) controversia sulle restrizioni in tempo di pandemia; 3) *green pass* e obbligo vaccinale; 4) conclusione.

Parole chiave: diritti, libertà, disaccordo, liberalismo, paternalismo.

In this contribution, I will try to discuss the obligations that being a citizen of liberal democracies entails. The principle of reciprocity underlies the duties of citizenship. These have been reaffirmed during the pandemic, especially in the face of the repeated assertion of individual rights that the restrictions imposed on citizens would have jeopardized, if not explicitly denied. The thesis here is that the restrictions, from lockdowns to restrictions on access to places and activities for the unvaccinated people, did not primarily result in the violation of these rights but, on the contrary, in their greater protection, especially in the most vulnerable. The contribution is articulated as follows: 1) a recall of the idea of citizenship in a liberal democracy; 2) controversy over restrictions in times of pandemic; 3) green pass and vaccination obligation; 4) conclusion.

Keywords: rights, freedom, disagreement, liberalism, paternalism.

¹ Saggio ricevuto in data 25/02/2022 e pubblicato in data 25/05/2022.

² E-mail: sala.roberta@unisr.it.

1. Essere cittadini di democrazie liberali

Cominciamo con il definire *cittadino* il soggetto che, con altri pari, partecipa a un processo decisionale i cui esiti valgono per la comunità politica cui essi appartengono. Tale partecipazione implica la condivisione di valori comuni e di regole che vincolano la distribuzione di diritti e di libertà in base ai criteri di reciprocità e di uguaglianza. A nessun soggetto è attribuibile più libertà o più diritti in base all'appartenenza a una *comunità* morale; libertà e diritti sono, infatti, riferibili alla comunità o anche *comunanza* politica, in cui ciascuno, come tutti gli altri, è titolare di tali diritti e di tali libertà. Parlare di condivisione di valori comuni non implica negare la diversità dei punti di vista o il pluralismo delle posizioni morali; al contrario, la democrazia si basa sulla premessa del pluralismo, ovvero sul *fatto* del pluralismo³.

Per articolare un po' il discorso, diciamo che la comunità politica è l'entità politica che comprende gli individui che vivono stabilmente in un luogo, a contatto o in relazione con altri con cui condividono spazi e risorse. Questi individui sono i cittadini, coloro che appartengono a tale comunità politica e, in ragione di questa appartenenza, sono titolari di diritti e di doveri, che chiameremo diritti e doveri di cittadinanza. Essere membri della stessa comunità politica non implica avere legami di carattere familiare o comunitario (dove *comunitario* si riferisce, qui, a una comunità morale caratterizzata da valori morali sostantivi). Essere membri di una comunità politica implica che si abbiano legami di tipo politico, quelli appunto che contraddistinguono le relazioni tra i soggetti nella loro identità di cittadini. Per quanto sembri una definizione circolare, l'idea di fondo è che l'appartenenza alla cittadinanza non richieda che si sia necessariamente *amici morali*, ma solo che non si sia pregiudizialmente *nemici politici*.

Così parlando, non si esclude peraltro la possibilità di un disaccordo tra i cittadini né di un dissenso da parte loro nei confronti delle istituzioni, che siano leggi, politiche, organismi o decisioni collettive. Si esclude solo – nel senso che si deve escludere, parlando di cittadini di una democrazia – che tale disaccordo possa degenerare in un conflitto che metta in discussione i diritti delle persone e diventi una minaccia per la stabilità della società prima e della politica poi. La democrazia, in sé, non teme il conflitto: la democrazia nasce e convive con il disaccordo quale sua caratteristica strutturale. Quello che una democrazia deve temere è, infatti, il conflitto quale esito violento del disaccordo, quale forza brutale che discrimina le persone e calpesta i loro diritti; deve temere il conflitto come sovvertimento delle istituzioni, pulsione distruttiva nei confronti di qualsiasi cosa e di chiunque. Quando la democrazia tollerasse, invece, questo conflitto, perderebbe la sua stessa giustificazione, tradendo le premesse normative su cui si erige come regime politico fondato su eguaglianza e libertà⁴.

Normativamente intesa, la democrazia è il regime più desiderabile di tutti, preferibile rispetto ad altre forme di governo poiché in essa gli individui godono della

³ J. Rawls, *Liberalismo politico* (1993), Einaudi, Torino 2021.

⁴ Cfr. N. Bobbio, *Eguaglianza e libertà*, Einaudi, Torino 1995; N. Urbinati, *Democrazia rappresentativa. Sovranità e controllo dei poteri*, Laterza, Roma-Bari 2010.

libertà di identificarsi con altri individui in «una cerchia di riconoscimento e di valore politico, religioso, etico o culturale distinto e alternativo ad altri»⁵. In quanto ideale normativo, la democrazia è, infatti, lo spazio in cui le persone decidono insieme di far accadere delle cose senza subire il potere di altri, in cui ciascuno fa parte di un processo di decisione collettiva caratterizzato dalla distribuzione egualitaria del potere decisionale tra tutti coloro che vi prendono parte⁶. Queste persone sono i cittadini della democrazia.

Parlando di cittadinanza democratica rimandiamo, così, a quell'idea di reciprocità di cui si è detto sopra: essere cittadini implica il riconoscimento reciproco degli individui in quanto portatori di interessi e di valori, nonché la comprensione di sé e degli altri come interlocutori alla pari, aventi eguale dignità morale ed epistemica. In forza di questa eguaglianza, nessuno ha meno titolarità di altri a parlare e ad essere preso sul serio⁷. Ciascuno riconosce all'altro la stessa identità di agente morale, fonte di valori e portatore di valori, nonché dello stesso diritto di difenderli in un discorso pubblico in cui vi sono vincoli e regole perché tutti prendano la parola senza privilegi e preclusioni.

In virtù di questo criterio di reciprocità, ciascuno riconosce all'altro il diritto di chiedere conto di ciò che fa e riconosce a se stesso il medesimo diritto⁸. Proprio il riconoscimento reciproco del diritto di chiedere conto e, insieme, del dovere di rendere conto, crea comunanza politica, indipendentemente dalle comunità morali o dai gruppi di appartenenza di ciascuno. Il principio di reciprocità, come anche il riconoscimento mutuo di eguali diritti e doveri, costituiscono la base valoriale comune per i cittadini di una società liberale e democratica.

Oltre ai valori comuni – si diceva – la comunanza politica implica la condivisione di regole. Le regole servono a delimitare la libertà di ognuno onde dare eguale spazio alla libertà di tutti. Le regole servono per rendere realizzabili i valori comuni – la tolleranza, l'eguaglianza, il mutuo rispetto – senza che ciò implichi di per sé la perdita dei propri valori più fondamentali, quelli attinti alla propria dottrina, al proprio sistema di credenze, religiose, filosofiche, culturali e così via. Essere cittadino significa difendere o poter difendere i valori che si condividono con amici morali – i valori fondamentali – e, insieme, i valori che si condividono con gli amici politici – i valori civici e pubblici, quelli la cui condivisione pone un vincolo al pluralismo e traccia il perimetro dell'appartenenza politica⁹.

⁵ S. Veca, *Il mosaico della libertà. Perché la democrazia vale*, Bocconi Editore, Milano 2021, p. 11.

⁶ Cfr. N. Urbinati, *Democrazia in diretta. Le nuove sfide della rappresentanza*, Feltrinelli, Milano 2013, pp. 21 ss.

⁷ F. Liveriero, *The Epistemic Dimension of Reasonableness*, in «Philosophy and Social Criticism», 4, n. 6, 2015, pp. 517-535.

⁸ Cfr. C. Bagnoli, *Rispetto, reciprocità ed eguaglianza democratica*, in I. Carter, A. E. Galeotti e V. Ottonelli (a cura di), *Eguale rispetto*, Bruno Mondadori, Milano 2008, pp. 78-100; R. Forst, *The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice*, Princeton University Press, Princeton 2011.

⁹ Cfr. S. Veca, *Cittadinanza. Riflessioni filosofiche sull'idea di emancipazione*, Feltrinelli, Milano 1990.

In altre parole, avere in comune valori (difendere valori comuni) significa condividere con altri una comune sorte di cittadinanza, nella reciprocità di diritti e doveri; a tali valori comuni è attribuita la facoltà di regolare interessi in conflitto, ovvero le istanze avanzate dalle appartenenze morali di ciascuno¹⁰. In ciò si condensa il senso normativo stesso della democrazia.

2. Controversia sulle restrizioni in tempo di pandemia

Si è detto poco sopra del conflitto come di un elemento strutturale della democrazia e del pluralismo come *fatto* della società democratica. I conflitti possono riguardare modi differenti di intendere i diritti e le libertà, così come modalità differenti di ordinarli secondo una gerarchia. Si tratta, in questi due casi, di conflitti tra due o più individui, ovvero di forme di disaccordo morale la cui soluzione genera vincoli alle condotte di ciascuno.

Ci sono conflitti che, entro il singolo individuo, contrappongono valori percepiti come istanze egualmente forti ed esigenti: costui deve decidere quale seguire, a quale dare riscontro. È la circostanza del dilemma morale, per cui qualsiasi decisione il singolo prenderà dovrà farsi carico di una perdita morale, vale a dire della rinuncia al valore che non traduce in azione¹¹. Ci sono altri conflitti che, nel medesimo individuo, vedono lo scontro tra la sua coscienza e le regole comuni, nonché tra lealtà differenti, quella per la comunità morale e quella per la comunità politica. È una sorta di conflitto tra le due identità che convivono nel soggetto, insieme portatore di valori morali sostantivi e portatore di valori politici condivisi.

Un'esemplificazione di questi conflitti è data dal caso della pandemia da Covid-19. Si è venuto a creare uno scenario in cui sono maturati ampi disaccordi, scontri tra valori comuni e interessi particolari, tra regole generali e istanze individuali di libertà. Sulle rivendicazioni di libertà considerate inviolabili, a fronte di decisioni dell'autorità giudicate liberticide, si sono consumati forse gli scontri più duri.

Venendo alla situazione italiana, un primo forte dissenso ha suscitato l'introduzione delle restrizioni alla libertà di movimento e aggregazione in concomitanza della prima ondata pandemica, corrispondente al periodo che va da fine febbraio 2020 fino a fine maggio 2020. Dopo questa prima ondata ne sono state enumerate altre tre: la seconda, iniziata a ottobre 2020 e finita intorno a fine gennaio 2021; la terza, da febbraio 2021 a maggio 2021; la quarta, da novembre 2021 e ancora in corso (febbraio 2022). I periodi tra un'ondata e l'altra corrispondono approssimativamente alla stagione estiva, con la decrescita del numero dei contagi.

A ciascuna ondata, ma anche a varie fasi all'interno di ciascuna, sono corrisposte diverse strategie di riduzione del contagio, consistenti perlopiù in restrizioni di

¹⁰ Cfr. A. Besussi, *Ragioni calde e ragioni fredde*, in *Somiglianza e distinzione. Saggi di filosofia politica*, Liguori, Napoli 2001, pp. 41-58.

¹¹ Cfr. I. Berlin, *La ricerca dell'ideale*, in Id., *Il legno storto dell'umanità* (1991), Adelphi, Milano 1994, pp. 19-42: 34; M.C. Nussbaum, *La fragilità del bene* (1986), Il Mulino, Bologna 2011.

vario tipo cui, dal gennaio 2021, si è aggiunta la campagna vaccinale, dapprima con l'offerta del vaccino a chi ne facesse richiesta, in base a criteri stabiliti secondo patologie ed età, in seguito con l'imposizione del vaccino a specifiche categorie di lavoratori. Il numero dei provvedimenti normativi in materia di Covid-19, contenenti le varie restrizioni e le disposizioni per poterle attuare, è ingente; tale ampiezza non ha certo favorito il rispetto delle regole, dato il continuo aggiungersi di nuovi provvedimenti, con l'effetto di suscitare nei cittadini sensazioni di incertezza e disorientamento quando non vera e propria incomprendimento.

Ciò che però qui interessa primariamente capire sono le ragioni per la disobbedienza delle regole, e i vari tentativi di eluderle. Tali ragioni sono perlopiù riconducibili all'insofferenza nei confronti delle interferenze da parte delle istituzioni nella sfera delle libertà individuali, *in primis* di movimento e di aggregazione; il diritto a tali libertà è stato effettivamente circoscritto, se non sospeso in circostanze di un'emergenza tale (fosse essa dovuta a impreparazione o insipienza o ignoranza del fenomeno) da imporre la restrizione estrema del *lockdown*. Insofferenza e disagio, per certi versi maggiori, hanno caratterizzato anche la fase dell'introduzione del *green pass*, il lasciapassare per chi avesse ricevuto il vaccino o, in contesti meno esigenti, potesse esibire l'esito negativo del tampone ovvero dello strumento diagnostico per stabilire la presenza o meno dell'infezione.

La questione centrale è, quindi, se e fino a che punto le restrizioni siano state legittimate dalla situazione venutasi a creare, per quanto abbiano effettivamente rappresentato un'intrusione nella vita privata dei cittadini e una parziale sospensione dei loro diritti fondamentali. La discussione attorno a questo scontro tra diritti e doveri, sia i diritti e i doveri dei singoli cittadini sia quelli delle istituzioni, ha accentrato su di sé l'attenzione di ampia parte di pubblico, non sempre preparato o reso edotto circa la materia del contendere, nel rispetto dei diversi punti di vista.

Qui si intendono riassumere due punti di vista, quello per cui è dovere delle istituzioni limitare le libertà individuali per tutelare la salute della collettività in quanto bene pubblico (posizione sostenuta facendo ricorso principalmente al principio del danno e, meno frequentemente, a un argomento paternalistico); e quello per cui l'individuo ha il diritto di non cedere la propria libertà a fronte di interferenze che giudica arbitrarie, se non anche veri e propri abusi di potere. Questa seconda posizione ha avuto particolare popolarità in occasione dell'introduzione del *green pass*, anche a seguito delle dichiarazioni rese pubblicamente da parte di personaggi noti, di varia competenza e popolarità.

Sullo sfondo di entrambe le posizioni, benché non sempre compresa, è rimasta la questione dell'incertezza della scienza: è necessario, quale che sia la posizione sostenuta, fare i conti con le potenzialità ma anche con i limiti del sapere scientifico¹². Si intende con ciò richiamare un fatto: le conoscenze scientifiche sono suscettibili di continua modifica e integrazione, sottoposte come sono al vaglio della comunità degli

¹² M.C. Tallacchini, *Vaccini, scienza, democrazia*, in «Epidemiologia & Prevenzione», 43, n. 1, 2019, pp. 11-13.

scienziati che, non di rado in disaccordo, sono però concordi nel ricorso al metodo scientifico. La *scienza* non è, infatti, un sapere apodittico o dogmatico; al contrario, si avvale di un metodo convalidato dalla comunità stessa degli scienziati per pervenire alle conoscenze migliori per quel momento e per escludere quelle che conoscenze non sono, essendo invece notizie false, credenze infondate, pregiudizi, dicerie. Si tratta di una premessa fondamentale, onde ovviare sia all'atteggiamento fideistico di chi confida nella scienza come fosse un credo religioso, sia all'atteggiamento complottistico di chi vede negli scienziati i dittatori del terzo millennio o gli accoliti di altrettanto pericolosi poteri assoluti¹³.

La posizione che qui si intende sostenere è quella, in generale, del dovere delle istituzioni e dei singoli di operare un bilanciamento tra diversi interessi e diverse libertà. Si tratta, ancor prima, di condividere la tesi secondo la quale gli interessi del singolo non sono immediatamente anche suoi diritti: nessuno possiede un'assoluta libertà in presenza di altri che, al pari, dovrebbero godere degli stessi diritti e delle stesse libertà. Ciascuno ha il diritto di esercitare la propria libertà entro i limiti stabiliti dal principio del non arrecare danno ad altri (ovvero, per brevità, dal principio del danno, reso celebre dalla lezione di John Stuart Mill)¹⁴. Il principio del danno ha «l'obiettivo di aumentare il più possibile le libertà, limitandole solo quando serve per garantire uguale libertà (dunque uguali diritti e uguali capacità di esigerne il rispetto) a tutti»¹⁵. Il principio del danno esprime, dunque, un'idea di libertà finalizzata alla realizzazione dell'individuo e della società, che salvaguardi le scelte individuali e le tuteli da qualsiasi interferenza ingiustificata; è ingiustificata l'interferenza che non ha per scopo la tutela della libertà altrui o anche, in casi specifici, la libertà futura di chi agisce inconsapevolmente. Questo secondo punto richiede un chiarimento.

Mill considera legittimo interferire anche nelle azioni compiute dall'individuo che non danneggiano gli altri, se l'agente, nel compiere tale azione, sta in qualche modo danneggiando se stesso, senza esserne consapevole. Mill presenta, come esempio, il caso di una persona che sta per attraversare un ponte senza sapere che questo è instabile. Interferire con tale azione è legittimo perché, così facendo, impediamo che questa persona causi a se stessa un danno di cui non è consapevole; stiamo dunque agendo limitandone la libertà (apparente) per assicurarle il potere di fare scelte libere in futuro¹⁶. In sintesi, le restrizioni alla libertà individuale sono giustificate non solo per proteggere altri da possibili danni (in base al principio del danno), ma anche per proteggere il soggetto che agisce per il tempo necessario affinché egli prenda coscienza delle possibili conseguenze delle azioni che sta per compiere, valutando i pericoli imminenti o i rischi potenziali correlati (in base a una forma *soft* di paternalismo). Questa eccezione al principio di libertà come libertà da interferenze si giustifica

¹³ S. Pollo, *Parlare del virus in democrazia*, «Il Mulino», 2020;

https://www.rivistailmulino.it/news/newsitem/index/Item/News:NEWS_ITEM:5046

¹⁴ J.S. Mill, *Saggio sulla libertà* [1859], Il Saggiatore, Milano 1991.

¹⁵ P. Tincani, *Una difesa del principio del danno*, in N. Riva (a cura di), *L'antipaternalismo liberale e la sfida della vulnerabilità*, Carocci, Roma 2020, pp. 13-32: 18.

¹⁶ J.S. Mill, *Saggio sulla libertà*, cit., p. 110.

dunque in base a queste due considerazioni, per prevenire danni ad altri e per prevenire danni al soggetto che agisce, trattenendolo dal fare azioni non totalmente libere e *integrando* la sua libertà con la necessaria consapevolezza perché le scelte fatte ora non lo privino poi della libertà¹⁷

Tuttavia, invocare il paternalismo come principio di legittimazione delle restrizioni in tempo di pandemia è assai controverso, specie pensando a coloro che si vedrebbero giustificata l'interferenza nella propria libertà come rimedio alla propria inconsapevolezza. Si tratterebbe, allora, di argomentare a favore di una forma spuria o impura di paternalismo in base al quale le istituzioni hanno un dovere di intervenire con strategie coercitive a beneficio sia del singolo individuo sia della comunità. Questa forma di paternalismo impuro giustificerebbe le restrizioni di qualsiasi comportamento individuale non inteso a procurare danno a terzi ma, nei fatti, con alta probabilità di causarlo¹⁸. In questo scenario, dunque, non è solo il bene del singolo individuo a giustificare l'interferenza nella sua sfera privata, ma anche il bene degli altri, che possono correre il rischio di subire un danno (il contagio) come conseguenza di comportamenti individuali convintamente legittimi ma fattualmente dannosi. Interferendo con la libertà di un individuo A, lo Stato sta adempiendo al suo dovere di prendere decisioni per conto di A e di coloro con cui A entra in contatto, nell'interesse dell'individuo A e degli altri individui, supponendo che sia l'individuo A sia gli altri individui siano in condizione di non piena consapevolezza del pericolo a cui sono esposti, sia quanto alla possibilità di infettare sia quanto a quella di venire infettati.

Per riassumere, diciamo che l'idea generale è quella di considerare l'ambito della salute come un ambito particolare in cui le conseguenze delle decisioni riguardano anche la vita di coloro ai quali la decisione non è in prima istanza indirizzata. La difesa strenua della libertà come diritto inviolabile non tiene in dovuto conto le istanze di salute altrui, specie nel momento dell'emergenza pandemica, in cui la libertà individuale come diritto inviolabile viene giustificatamente sospesa a tutela del diritto prevalente della salute e della vita, specie per i soggetti più vulnerabili, coloro che rischierebbero più degli altri in caso di contagio¹⁹.

¹⁷ La questione del paternalismo è ampiamente dibattuta, come ampia è la discussione intorno alle varie forme che esso assume: per una riflessione a riguardo si veda: R. Sala e V. Sanchini, *Mapping Policy Containment Measures to Sars-Cov-2 Pandemics: At what Conditions Paternalism is Justified*, in «Biblioteca della Libertà», LV, 2021, pp. 91-120.

¹⁸ Diversi autori parlano di “paternalismo impuro”, soprattutto G. Dworkin, «Paternalism», in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.); <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/paternalism/>. Sul dibattito sul rapporto tra paternalismo impuro e vaccini obbligatori, si veda: A. Giubilini, *An Argument for Compulsory Vaccination: The Taxation Analogy*, in «Journal of Applied Philosophy», 37, n. 3 2020, pp. 446-466. Una posizione simile è sostenuta da J. Coggon, A. Viens, *Collateral Paternalism and Liberal Critiques of Public Health Policy: Diminishing Theoretical Demandingness and Accommodating the Devil in the Detail*, in «Health Care Analysis», 28, 2020, pp. 372-381. Si veda per una discussione più estesa: J. Coggon, *What Makes Health Public? A Critical Evaluation of Moral, Legal, and Political Claims in Public Health*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.

¹⁹ Sul punto: G. Boniolo, *Covid-19. Da una falsa etica dei diritti all'etica dei doveri*, in «Scienza in rete», 16 marzo 2020, <https://www.scienzainrete.it/articolo/covid-19-da-falsa-etica-dei-diritti-alletica-dei-doveri/giovanni-boniolo/2020-03-16>.

Quello cui ci si trova di fronte è un conflitto tra diritti: diritti degli uni contro quelli degli altri, diritti di un certo tipo contro diritti di un altro tipo. A mettere gli uni contro gli altri sono le circostanze della pandemia: è la situazione che costringe a scegliere tra diritti ed eventualmente a tollerare un danno – perché tale è la compromissione di alcune libertà considerate inalienabili – in quanto male minore rispetto a un danno peggiore, quale è la compromissione della salute e, ovviamente, la morte quale eventuale estrema conseguenza.

3. Green pass e obbligo vaccinale

Prima di addentrarci nella questione vaccinale è opportuno accennare al tema del *green pass*, una specie di passaporto per accedere ad attività e a luoghi, inclusi quelli di lavoro, rilasciato a chi ha ricevuto il vaccino o almeno, in certi contesti, a chi dimostra di aver effettuato un tampone con esito negativo. È assodato che la richiesta di *green pass* (specie quello rafforzato, o *super green pass*, rilasciato a coloro che hanno completato il ciclo vaccinale) risponda all'obiettivo di incrementare il numero di persone vaccinate. Se lasciarsi vaccinare non è costato troppo a chi non aveva ragioni insormontabilmente contrarie al vaccino, è costato, invece, moltissimo a chi ha dovuto piegarsi al vaccino per poter svolgere la propria professione e, ancora e di più, a chi non si è arreso e ha preferito perdere occupazione e stipendio.

La discussione sul *green pass* ha avuto toni accessi sin dalla sua introduzione: si è parlato, come si richiamava sopra, di misure liberticide, dittatoriali, discriminatorie²⁰. Tra tutte le accuse vale la pena soffermarsi su quest'ultima, secondo la quale il *green pass* costituirebbe una discriminazione; non si intende soffermarsi, qui, sulle prime accuse che appaiono forme retoriche per esprimere dissenso, se non anche forme di propaganda politica secondo la quale si vivrebbe in uno stato di eccezione: è questo un modo per misconoscere il sistema democratico che, pur con tutte le sue pecche, è quello in cui viviamo, stato democratico in situazione di emergenza e non stato di eccezione, che peraltro la costituzione repubblicana non prevede²¹.

Venendo all'accusa di essere il *green pass* uno strumento di discriminazione, va ricordato che *discriminare* significa trattare in modo differente i diversi sulla base della loro identità, o in base a caratteristiche non scelte e comunque riconducibili a progetti di vita fondamentali. Torna alla mente l'idea arendtiana del nemico oggettivo, colui che è nemico non per aver fatto qualcosa, ma per il solo fatto di esistere, di essere venuto al mondo come membro di una certa comunità²². Nel caso del *green pass*, ci

²⁰ M. Cacciari e G. Agamben, *A proposito del decreto sul "green pass"*, 2021, <https://www.iisf.it/index.php/progetti/diario-della-crisi/massimo-cacciari-giorgio-agamben-a-proposito-del-decreto-sul-green-pass.html>.

²¹ G. Pellegrino, *Lo stato di emergenza e lo stato di eccezione: una teoria liberale*, in «Luiss Open», 11 aprile 2020, <https://open.luiss.it/2020/04/11/lo-stato-di-emergenza-e-lo-stato-di-eccezione-una-teoria-liberale/>.

²² H. Arendt, *Origini del totalitarismo* (1951), Einaudi, Torino 2009.

sarebbe discriminazione se si imponessero restrizioni ai non vaccinati per ragioni diverse dal semplice fatto di rappresentare – in assenza di copertura vaccinale – un rischio maggiore per i più vulnerabili, molti dei quali, peraltro, non sono vaccinati non per scelta ma per condizioni di malattia che impediscono loro di ricevere il vaccino. Ovviamente, per difendere questa tesi per cui il *green pass* non costituisce una discriminazione o, se si preferisce, una discriminazione arbitraria, si assume che il vaccino funzioni come arma contro il contagio o, almeno, contro gli effetti più gravi dell'infezione, e che, dunque, abbia senso permettere l'accesso a luoghi pubblici solo a coloro che sono vaccinati.

Non si prendono qui in considerazione le tesi negazioniste di coloro che insistono nel dire che il vaccino è un preparato sperimentale, potenzialmente dannoso, né le tesi cospirazioniste, per cui esisterebbe una potente lobby affaristica che ha piegato a sé la coscienza degli scienziati in cambio di elargizioni e vantaggi personali. Di queste posizioni irrazionali (esprimendo non di rado vere e proprie contraddizioni, per esempio quella in cui cadono i contrari al vaccino perché sarebbe un farmaco sperimentale ma che sono, al contempo, disposti ad assumere intrugli di dubbia provenienza e qualità) non si dà qui conto: discuterle oltrepasserebbe lo spazio qui a disposizione²³.

Torniamo, dunque, alla riflessione precedente: ci sarebbe discriminazione tra portatori e non portatori del *green pass* solo se appartenere al gruppo dei non vaccinati non giustificasse un trattamento diseguale²⁴, vale a dire se le restrizioni imposte a chi non si vaccina rappresentassero un danno ingiustificato. Il punto, dunque, non è tanto quello di negare un trattamento diseguale, bensì mostrare come tale trattamento diseguale sia giustificato, in base all'esito del bilanciamento tra i potenziali danni a terzi (eventuale contagio) e il danno prodotto al non vaccinato dalle restrizioni impostegli a tutela dei primi.

Passando ora al vaccino, si è discusso a lungo di obbligo vaccinale o vaccino obbligatorio²⁵. Il conflitto tra diritti si accende di nuovo, anche più strenuamente. Se i contrari proclamano e si mobilitano nelle piazze a difesa della libertà dal vaccino, propugnando il diritto all'integrità corporea, le istituzioni propendono per un qualche obbligo di vaccinazione, dapprima per gruppi ristretti di lavoratori a contatto con persone particolarmente vulnerabili (quali gli operatori sanitari), poi per categorie più ampie di lavoratori, sulla base del dovere di garantire il più possibile la salute di tutta la popolazione anche a discapito della libertà individuale (laddove la riduzione di tale libertà è l'unico danno prodotto a coloro che la subiscono). La ragione, di nuovo, è il bene pubblico (la salute pubblica) come ragione prevalente sulle ragioni dei singoli. In una situazione ipotetica di isolamento dell'uno dagli altri, in cui non sussisterebbe

²³ Tra gli altri cfr. A. Ichino e J. Räikkä, *Non-Doxastic Conspiracy Theories*, in «Argumenta», 2021, pp. 247-263.

²⁴ Sul tema: G. Pellegrino, *Etica del green pass*, «Il Mulino», 23 novembre 2021, <https://rivistailmulino.it/a/etica-del-green-pass>.

²⁵ Per una discussione più ampia: R. Sala, *Libertà dal vaccino: ragioni ed eccezioni*, in L. Forni, S. Salardi e M. Saporiti (a cura di), *Scritti in onore di Patrizia Borsellino*, Giappichelli, Torino 2021, pp. 201-214.

alcuna relazione reciproca, il problema delle ricadute delle scelte individuali sulla collettività non si porrebbe: in questo caso la libertà potrebbe esser idealmente e astrattamente rivendicata come libertà senza limiti. Si tratta, però, di una circostanza irrealistica, una sorta di esperimento mentale che permette di isolare il diritto di libertà individuale dalle interazioni con la libertà degli altri per mettere in evidenza il gioco reciproco delle singole libertà.

La realtà è invece diversa e mette di fronte interessi contrastanti, quelli degli uni, decisi ad accettare le restrizioni per il bene pubblico, e quelli degli altri, intransigenti rispetto all'inalienabilità del diritto alla propria libertà.

Ora, spetta alle istituzioni il compito di raffreddare il conflitto, almeno nelle circostanze della pandemia, e creare così un sistema di aspettative stabili per tutti i consociati, vale a dire un sistema in cui si possa contare sulla tutela di ciò che è diritto di tutti e di ciascuno, senza che alcuni possano perseguire i propri interessi a discapito di altri. Le istituzioni sono chiamate non già a sradicare il disaccordo quanto a creare un cordone sanitario sulle conseguenze pratiche delle condotte di individui o di gruppi di individui, avendo bene in mente che le scelte di cui qui si discute hanno impatto su altri oltre che su coloro che le compiono. In breve, compito delle istituzioni non è modificare il modo di ragionare dei cittadini, specie nei casi in cui elementi di irrazionalità sembrano difficilmente sanabili con una corretta informazione; compito delle istituzioni è garantire la pubblicità di certi beni come la salute, che sono protetti solo a condizione che siano condivisi da tutti.

Per usare un linguaggio differente, le istituzioni sono tenute a imporre l'obbligo vaccinale dal momento che la varietà dei punti di vista e la libertà di sostenerli non sono garanzia di uniformità delle condotte, anzi, al contrario, sono premessa per la loro difformità. Ma è in tempi di emergenza che occorre essere incisivi il prima possibile, che occorrono regole e relative sanzioni per coloro che le disattendono.

Detto questo, sarebbe desiderabile che l'obbligo vaccinale non fosse solo una strategia per porre freno a comportamenti individualistici, ma che sia anche una politica ispirata al principio di *fairness*, che dovrebbe stare alla base di una società giusta. Se, infatti, l'obbligo vaccinale può essere visto come imposizione legale, come dovere per legge di una pratica invisita a molti, tale obbligo può essere considerato anche come un dovere morale: così sarebbe percepito quando ci fosse da parte di chi lo rispetta un'adesione *volontaria*, sulla base di un senso di giustizia. Rimane un fatto che una società liberale, in cui il ruolo centrale delle istituzioni fosse quello di costringere i cittadini ad agire in un certo modo, corrisponderebbe a un modello di società in cui la salute non è vista come un bene per tutti. Sembra darsi un paradosso: una società che privilegia il valore della libertà sopra altri valori si avvarrebbe della coercizione per assicurare la libertà di tutti e non solo quella dei meno vulnerabili. Il paradosso però svanisce non appena si chiarisca che il valore della libertà individuale non è assoluto, per cui l'esercizio della coazione serve a contemperare le libertà in gioco – e altri fondamentali interessi – sulla base del principio di reciprocità.

Se questo è un discorso normativo, le istituzioni hanno la responsabilità di farsene carico, attivando strategie di comunicazione e canali di informazione a favore

dei cittadini. A fronte dell'incertezza è prima di tutto sull'informazione e sulla formazione dei cittadini che si deve agire, per renderli sufficientemente esperti a comprendere il senso delle regole e magari anche contribuire alla loro definizione. Compito delle istituzioni di una democrazia liberale è anche quello di educare alla reciprocità, chiarendo il significato dei doveri di ciascuno, la portata del disaccordo, l'intreccio delle responsabilità oltre che dei diritti che pur si reputano acquisiti una volta per tutte²⁶. Ma di questo argomento di dovrà trattare in un prossimo lavoro.

4. Conclusione

Nella riflessione che ha preceduto si è cercato di mettere in luce alcuni conflitti che hanno caratterizzato e in parte caratterizzano ancora la situazione pandemica. Nell'ultima parte si è fatto cenno a un modo per interpretare l'obbligo vaccinale come una forma di obbligo morale. Dato l'elemento della sanzione per coloro che non dovessero ottemperare a tale obbligo (peraltro in vigore solo per persone con un'età superiore ai cinquant'anni, e destinato a scomparire in poche settimane, verosimilmente ad aprile 2022), si potrebbe parlare di un obbligo politico (che sottintende un'adesione morale alla regola o una moralità nel rispettarla anche quando non fosse totalmente condivisa).

Sanzioni a parte, il problema dell'obbligo politico ha a che fare con il modo in cui la relazione tra i membri della stessa comunità politica chiede di essere compresa, comportando essa una specifica responsabilità che i soggetti hanno nei reciproci confronti e nei confronti, più *astrattamente*, della comunità politica nel suo insieme. Infatti, se le ragioni per obbedire alle regole possono essere di diversa natura, morali, politiche, prudenziali o strumentali, nel caso dell'obbligo politico le ragioni sembrano collocarsi in una cornice di moralità pubblica. Si potrebbe aggiungere che si rimanda a una motivazione morale ad agire politicamente, nel rispetto, cioè, delle regole in quanto condizioni di possibilità della cooperazione sociale, avendo sullo sfondo il valore della partecipazione democratica.

In questa cornice di moralità pubblica l'obbligo politico – quando percepito – esprime la consapevolezza di far parte di una comunità politica, di parteciparvi e di esserle leale.

Nei tempi di crisi come quello pandemico, tempo di dissenso e di scontento, l'obbligo politico può diventare uno dei temi fondamentali del dibattito politico, spingendo i soggetti a chiedersi se le rivendicazioni che la comunità politica (o l'autorità che dovrebbe rappresentarla) fa su di loro siano o meno legittime. È la consapevolezza di dover cooperare per affrontare sfide comuni per il bene di tutti e di ciascuno

²⁶ Sul tema della comunicazione e della responsabilità: J. Nihlén Fahlquist, *The Moral Responsibility of Governments and Individuals in the Context of the Coronavirus Pandemic*, in «Scandinavian Journal of Public Health», 49, 2021, pp. 815-820.

che sostiene l'obbligo politico, che impone il comune rispetto delle regole onde realizzare uno stato di cose il più desiderabile possibile²⁷.

²⁷ J. Horton, *Political Obligation*, McMillan, Basingstoke 2010.