

## Doveri del cittadino tra ingiunzioni morali e obblighi politici. Il caso della pandemia da Covid-19<sup>1</sup>

Roberta Sala<sup>2</sup>

### *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.*

---

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

<sup>2</sup> E-mail: [sala.roberta@unisr.it](mailto: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 pluralismo<sup>3</sup>.

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 libertà<sup>4</sup>.

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

<sup>3</sup> J. Rawls, *Liberalismo politico* (1993), Einaudi, Torino 2021.

<sup>4</sup> 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»<sup>5</sup>. 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 parte<sup>6</sup>. 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 serio<sup>7</sup>. 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 diritto<sup>8</sup>. 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 politica<sup>9</sup>.

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

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

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

<sup>8</sup> 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.

<sup>9</sup> 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 ciascuno<sup>10</sup>. 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 azione<sup>11</sup>. 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

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

<sup>11</sup> 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 scientifico<sup>12</sup>. 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

---

<sup>12</sup> 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 assoluti<sup>13</sup>.

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)<sup>14</sup>. 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»<sup>15</sup>. 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 futuro<sup>16</sup>. 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

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

[https://www.rivistailmulino.it/news/newsitem/index/Item/News:NEWS\\_ITEM:5046](https://www.rivistailmulino.it/news/newsitem/index/Item/News:NEWS_ITEM:5046)

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

<sup>15</sup> 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.

<sup>16</sup> 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 libertà<sup>17</sup>

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 causarlo<sup>18</sup>. 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 contagio<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> 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.

<sup>18</sup> 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.

<sup>19</sup> 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, discriminatorie<sup>20</sup>. 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 prevede<sup>21</sup>.

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 comunità<sup>22</sup>. Nel caso del *green pass*, ci

<sup>20</sup> 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>.

<sup>21</sup> 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/>.

<sup>22</sup> 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 disposizione<sup>23</sup>.

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 diseguale<sup>24</sup>, 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 obbligatorio<sup>25</sup>. 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

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

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

<sup>25</sup> 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 tutte<sup>26</sup>. 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

---

<sup>26</sup> 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 possibile<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> J. Horton, *Political Obligation*, McMillan, Basingstoke 2010.