

FRANCESCO VIOLA

## IL MODELLO DELLA COOPERAZIONE

Il mondo dell'intersoggettività è abitato da una ricchissima fioritura di forme diverse tra loro in qualche modo collegate. Ma una riflessione generale sull'intersoggettività è condotta fruttuosamente solo a condizione d'identificare di volta in volta il punto di vista alla cui luce ci s'interessa delle relazioni intersoggettive. Meno concludente sarebbe, invece, il tentativo di qualificare queste relazioni sulla base del loro contenuto nella convinzione che sia possibile classificarle, attribuendole ai vari ambiti della vita pratica. Al contrario è la modalità di approccio al mondo dell'intersoggettività che ci aiuta a comprenderne le trame e i percorsi tipici. Il diritto e la politica sono nella sostanza reti gettate sul caos lussureggiante dell'interazione sociale, così come lo sono la morale, l'economia e la religione.

Non intendo con questo avvalorare l'idea che questi punti di vista differenti della vita pratica siano arbitrarie costruzioni per mettere in qualche modo in ordine la convivenza sociale. In effetti essi sono tutti giustificati dall'esigenza di custodire e perseguire quei valori che spingono gli esseri umani ad intrecciare relazioni più o meno durature fra loro. Queste esigenze e questi valori impongono la ricerca di modalità di azione in parte spontanee e in parte costruite, ma comunque sempre giudicate dai fini che muovono (o dovrebbero muovere) gli esseri umani all'azione.

Pertanto, il compito della filosofia pratica è duplice: da una parte, deve identificare questi fini e questi valori e, dall'altra, saggiare se e fino a che punto i percorsi dei diversi ambiti della vita pratica siano adeguati per il loro conseguimento. Tuttavia non si tratta di tappe ben distinte di ricerca, poiché l'identificazione dei fini dovrà farsi

sulla base delle pratiche sociali consolidate e, al contempo, queste dovranno essere comprese alla luce delle finalità perseguite. Siamo, quindi, di fronte ad un'indagine circolare, che si arricchisce ritornando incessantemente sui propri passi. Questo è il modo più adatto a cogliere il senso delle relazioni umane e per divenire consapevoli delle nostre pratiche di vita. Attraverso la riflessione giuridica, politica, etica, economica e religiosa l'intersoggettività umana esce dall'agitazione indistinta del mondo dei bisogni e degli interessi per trovare un ordine, non certamente definitivo, ma comunque orientato verso determinati beni, guidato da determinate regole e rivolto a determinate aspettative.

Qui ci limiteremo ad osservare questo mondo dell'interazione umana con un occhio di riguardo al diritto e alla politica, con l'avvertenza dell'impossibilità di separare nettamente queste prospettive dagli altri ambiti della vita pratica, a cui a volte sarà necessario far ricorso per comprendere meglio i caratteri generali dell'idea di cooperazione, che è il vero e proprio oggetto di questo saggio introduttivo. Le linee di demarcazione tra le differenti sfere della vita pratica sono porose, perché alla fine dei conti si tratta pur sempre di avere a che fare con lo stesso oggetto, cioè la soggettività umana e le relazioni sociali dei soggetti umani.

### 1. *Il mondo delle azioni comuni*

Le azioni, come le persone, hanno un nome, cioè un'identità, altrimenti sarebbero un'agitazione priva di senso. Un'azione s'identifica per le regole da seguire nel compierla. Anche l'atto più semplice come fare una passeggiata ha le sue regole, altrimenti non potremmo distinguere il passeggiare dal correre.

Impegnarsi in un corso d'azione significa sottomettersi alle regole interne che la strutturano. Ciò è particolarmente evidente nei giochi. Siamo liberi di giocare o meno, ma, se accettiamo – ad esempio – di giocare a

scacchi, ci impegniamo a seguire le regole usuali di questo gioco. Se non le seguissimo, allora ci troveremmo in contraddizione con noi stessi: diciamo di fare una cosa, mentre in effetti ne facciamo un'altra. Questa contraddizione performativa ha una rilevanza particolarmente importante quando il nostro impegno ha una risonanza sociale, cioè è rivolto ad altre persone, che a loro volta hanno compiuto delle scelte sulla base di esso. C'è, quindi, una differenza rilevante tra non seguire le regole proprie di un gioco solitario e non seguire quelle di un gioco intersoggettivo. In quest'ultimo la contraddizione pratica ha un effetto sociale, poiché l'impegno nei confronti di un corso di azione è anche un impegno nei confronti di altre persone.

Possiamo ritenere che in senso molto lato anche il diritto e la politica siano giochi sociali con la differenza che non siamo liberi di entrare o uscire da essi a nostro piacimento, differenza non irrilevante perché appartiene all'essenza del gioco la libertà d'impegnarsi in esso. In più, le regole del «gioco giuridico e politico» sono molto più controverse e imprecise di quelle del gioco degli scacchi o di quello del tennis. Si potrebbe addirittura affermare che l'essenza del «gioco del diritto» e del «gioco della politica» non sia tanto quella di vincere o di perdere, ma di seguire correttamente determinate regole, che a loro volta sono oggetto d'interpretazione e di discussione. Si tratta del gioco di saper trovare le regole e di seguirle correttamente, cioè di un gioco interpretativo<sup>1</sup>. Normalmente non c'è nulla da interpretare nelle regole degli scacchi o del tennis, mentre per porre in essere un'azione giuridica o politica bisogna ricavare da complessi materiali normativi la regola da seguire qui ed ora. Quest'opera di ritrovamento costruttivo della regola, che è necessaria per l'identificazione dell'azione, è compiuta mediante il

<sup>1</sup> Per questo tema cfr. in generale F. Viola e G. Zaccaria, *Diritto e interpretazione. Lineamenti di teoria ermeneutica del diritto*, Roma-Bari, Laterza, 2004<sup>2</sup>.

concorso di più soggetti, è un'opera comune che ha un carattere cooperativo. Pertanto, il problema dell'intersoggettività è alla radice dell'istituzione stessa dell'operare giuridico e politico. Il diritto e la politica sono forme di attività che si strutturano e s'identificano anche con il concorso degli agenti o partecipanti a queste pratiche.

La società stessa, nel suo complesso deve essere propriamente considerata come un insieme di attività<sup>2</sup>, e non già come un'entità che si sostituisce alle persone. Le istituzioni sociali sono il risultato dell'azione e dell'interazione degli individui<sup>3</sup>. Le varie forme di socialità sono in realtà forme diverse di attività umana, ognuna caratterizzata da fini propri e da regole appropriate. Quando si afferma che alla base della vita sociale non vi sono gli individui ma le relazioni fra individui, non si vuol sostenere una concezione organicistica della società, ma sottolineare una modalità specifica dell'azione umana, cioè la sua fondamentale struttura relazionale o cooperativa<sup>4</sup>.

Le azioni giuridiche, come quelle politiche, appartengono alla categoria generale delle «azioni comuni», cioè delle azioni che per essere compiute hanno bisogno del concorso intenzionale di due o più soggetti<sup>5</sup>. Non ci si può sposare da solo e neppure si può fare una promessa

<sup>2</sup> Cfr. R. Hittinger, *Razones para la sociedad civil*, in *Sociedad civil. La democracia y su destino*, a cura di R. Alvira et al., Pamplona, Eunsa, 1999, pp. 27-42.

<sup>3</sup> Per la ricerca del fondamento della società nell'intimo della persona umana rinvio al saggio di Hugo Saúl Ramírez García presente in questa raccolta.

<sup>4</sup> Cfr. P. Donati, *Teoria relazionale della società*, Milano, Franco Angeli, 1991.

<sup>5</sup> È proprio quest'aspetto intenzionale, unito al carattere di una certa stabilità delle relazioni intersoggettive, a specificare la categoria delle azioni comuni all'interno delle azioni sociali in generale. Per gli studi di carattere generale sulle azioni sociali rinvio a R. Tuomela, *The Importance of Us: A Philosophical Study of Basic Social Notions*, Stanford, Stanford U.P., 1994; *Contemporary Action Theory*, vol. II: *Social Action*, a cura di G. Holmström-Hintikka e R. Tuomela, Dordrecht, Kluwer, 1997; J. Elster, *Il cemento della società. Uno studio sull'ordine sociale* (1989), trad. it. Bologna, Il Mulino, 1995.

a se stesso. E tuttavia sono io a sposarmi e sono sempre io a promettere. L'azione resta mia, ma richiede un collegamento stabile con l'azione di altri soggetti e, quindi, si pongono problemi complessi di coordinazione, che non riguardano soltanto la riuscita dell'azione, ma anche il rispetto delle soggettività partecipanti e la considerazione dell'impatto che l'azione comune ha sul contesto sociale in cui avviene.

Le azioni comuni sono imputabili ai soggetti che le compiono ad un doppio titolo: in quanto normalmente ognuno è responsabile della propria azione di per sé considerata e in quanto ognuno è responsabile della relazione intersoggettiva che permette di porre in essere l'azione comune stessa. Pertanto, le azioni comuni appartengono ai soggetti interessati sotto due profili, che devono essere tenuti ben distinti se si vuole cogliere la peculiarità di questa categoria di azioni sociali.

Ciò che chiamo «azioni comuni» hanno, dunque, queste caratteristiche: non possono essere compiute senza il concorso di altri soggetti e di questo tutti i partecipanti ne sono consapevoli, ogni singolo agente ne mantiene in linea di principio la titolarità e la responsabilità, richiedono relazioni intersoggettive che conducano ad una certa qual unificazione delle intenzioni, degli sforzi e delle azioni dei singoli partecipanti. Si tratterà, pertanto, di «relazioni intersoggettive unificanti»<sup>6</sup>, altrimenti la comunanza non sarebbe significativa. Così non possono considerarsi «azioni comuni» le interazioni belliche tra soldati nemici e neppure il viaggiare occasionalmente nello stesso treno verso una stessa località. In entrambi i casi manca l'intenzione di porre in essere un'azione comune e l'impegno che ognuno assume nei confronti dell'altro. Per questo l'elemento unificante è così importante e decisivo.

<sup>6</sup> Cfr. J. Finnis, *Legge naturale e diritti naturali* (1992), trad. it. Torino, Giappichelli, 1996, cap. VI e G. Zanetti, *Dalla philia aristotelica al dibattito contemporaneo. Relazioni sociali unificanti: aspetti dell'amicizia politica*, ora in Id., *Ragion pratica e diritto. Un percorso aristotelico*, Milano, Giuffrè, 2001, pp. 171-208.

Vi sono diversi tipi di azione comune che corrispondono a diverse forme di relazione intersoggettiva unificante. Poiché ogni azione consiste nell'uso di qualche mezzo per raggiungere un fine, allora la comunanza può verificarsi solo intorno ai mezzi oppure anche riguardo al fine. I fini e i mezzi concorrono nell'identificazione di un'azione e insieme contribuiscono a configurare le regole tipiche che la definiscono. Le azioni possono distinguersi tra loro per la diversità dei mezzi e/o per la diversità dei fini.

Un esempio, tipicamente giuridico, di comunanza solo nei mezzi, è ovviamente quello del contratto, in cui ognuno dei contraenti, per raggiungere i propri fini specifici, si accorda in qualche modo con un altro. Per raggiungere l'accordo, cioè l'incontro di volontà diverse, le parti devono avere un'*intenzione comune*<sup>7</sup> per cui ognuno condivide il risultato atteso dall'altro nell'esecuzione stessa del contratto. Per questo l'azione consistente nella conclusione del contratto è a tutti gli effetti *comune*, ma restano estranei ad esso le finalità specifiche delle parti. C'è differenza fra condividere che ognuno persegue il proprio fine e avere un fine comune da condividere. La relazione intersoggettiva richiesta è quella basata sull'*utilità*. La comunanza sta nella cooperazione stessa, che però è solo un mezzo per raggiungere obiettivi non comuni e non fruiti in comune.

Le azioni collettive sono un altro tipo di azioni comuni. In esse la cooperazione permette di generare una forma di attività, che ha una natura differente dall'azione individuale, pur essendo prodotta dall'unione di azioni individuali<sup>8</sup>. Più che di coordinazione di azioni si tratta di un nuovo tipo d'azione generato dal concorso di più persone.

Nel contratto, in cui volontà differenti si coordinano

per realizzare i propri separati obiettivi, anche le azioni restano in qualche misura separate. In un'assemblea, come ad esempio un parlamento in cui volontà individuali partecipano ad un'attività comune consistente nel produrre una legge, il risultato consiste in un'azione che i singoli partecipanti non sarebbero in grado di produrre da soli. Questa è il prodotto dell'unione di atti di volontà dei singoli rappresentanti del popolo espressi mediante il voto secondo le procedure previste dalla costituzione. Tali procedure governano un'attività collettiva, che conferisce senso agli apporti individuali e li trasfigura. Certamente ogni rappresentante del popolo è consapevole di partecipare a quest'attività comune e sa che questa sua credenza è condivisa anche dagli altri. Questa comunanza di credenze è segno dell'esistenza di una procedura che identifica quell'attività come quella del produrre leggi valide. L'intenzione comune qui non consiste nella conoscenza condivisa degli scopi differenti altrui, ma nella stessa condivisione dell'azione da compiere. Ed è per questo che v'è la tendenza ad entificare l'organo collettivo che esercita quest'attività e si dice impropriamente che il parlamento stesso ha una volontà, che prende decisioni, che ha uno scopo. Insomma, lo si considera come un agente, in quanto fa cose che i singoli suoi membri di per sé non potrebbero mai fare. Il fatto è che ci si trova dinanzi ad un'attività di natura diversa da quella propria degli agenti individuali. Questi, singolarmente considerati, non possono proporsi come fine della loro azione quello proprio dell'azione collettiva.

In quest'ottica la cooperazione è non solo il mezzo per realizzare l'attività collettiva, ma s'identifica con essa. L'attività collettiva stessa è una forma specifica di cooperazione o, forse più esattamente, la cooperazione stessa diventa qui un'azione a sé stante. Questo è un punto cruciale del nostro discorso, perché consente d'intendere la cooperazione come un tipo di azione comune di cui dobbiamo investigare le caratteristiche.

Se volessimo ora caratterizzare questa relazione intersoggettiva, dovremmo, dunque, dire che essa è costituita

<sup>7</sup> Così, ad esempio, si esprime l'art. 1362 del codice civile italiano.

<sup>8</sup> Per uno studio di carattere generale rinvio a R. Tuomela, *Cooperation. A Philosophical Study*, Dordrecht, Kluwer, 2000.

dalla cooperazione stessa. Il porre in essere un'azione siffatta è il fine comune dei partecipanti, così come nel gioco l'interazione stessa è già di per sé considerata come la giustificazione del giocare. Tuttavia – a differenza del gioco – l'attività cooperativa non è un fine in se stessa, ma un mezzo ritenuto necessario per un fine a cui tutti i partecipanti mirano. È, dunque, la comunanza di un fine condiviso, unita alla fusione delle azioni individuali in un'azione collettiva, che caratterizza questo tipo di relazione intersoggettiva frequente sia nel diritto che nella politica. Ad esempio, tutti i partecipanti all'assemblea sono mossi dal fine condiviso di prendere una decisione e, per raggiungerlo, seguono una *procedura di cooperazione* mediante cui quel fine è raggiunto. Qui dobbiamo notare che, mentre nel contrattare il fine resta separato dall'azione comune stessa, nella deliberazione pubblica il fine si realizza con il compimento dell'azione comune e, pertanto, si tratta di un fine condiviso. C'è, dunque, una comunanza anche nel fine.

Le attività collettive non hanno tutte la stessa struttura interna, specie in riferimento al ruolo dei partecipanti. Nell'esempio del parlamento o in generale di un'assemblea ogni partecipante contribuisce allo stesso modo all'attività cooperativa e ogni voto conta per uno. Ciò è tipico delle attività che hanno una natura deliberativa e hanno per fine una decisione. Ma ve ne sono altre in cui è necessario che i partecipanti svolgano ruoli e compiti differenti, alcuni di carattere direttivo e altri di carattere esecutivo. Ed allora le procedure saranno più complesse e articolate a vari livelli. L'esempio tradizionale è quello dell'esercito che si prepara alla battaglia<sup>9</sup>. Il ruolo del generale non è lo stesso di quello del comandante del plotone e quello del semplice soldato è ancora differente. Eppure la battaglia è un'attività comune a tutti i componenti dell'esercito, che vi partecipano congiuntamente.

<sup>9</sup> Oggi il modello di riferimento più adatto dovrebbe essere quello weberiano della *burocrazia*, l'esercito degli impiegati statali.

Qui è ancora più evidente la differenza tra l'apporto individuale e l'attività comune a cui si prende parte. Mentre la decisione politica si può anche intendere come un potenziamento della decisione singola, combattere una battaglia è qualcosa di differente dal dare ordini o dallo sparare ad altri uomini<sup>10</sup>.

In queste forme di attività collettiva la struttura autoritativa o gerarchica è necessaria<sup>11</sup>, poiché soggetti che concorrono in modo diverso, e secondo ruoli distinti, devono essere coordinati fra loro sulla base di una *procedura di legittimità*, che giustifichi le disuguaglianze di ruoli. Anche qui si ha cooperazione e anche qui essa è il fine stesso dell'attività collettiva. Tuttavia, a differenza della categoria precedente, la struttura della cooperazione stessa è gerarchica o, comunque, segnata da un apporto differenziato delle azioni individuali. Ciò permette di realizzare forme di attività del tutto al di fuori della portata e delle capacità dei singoli individui e, conseguentemente, di raggiungere fini a cui essi aspirano, pur non avendone *uti singuli* le risorse necessarie. Queste forme di azioni collettive non sono soltanto proprie della politica, ma anche del diritto, soprattutto nelle vesti del diritto pubblico. Ad esempio, il procedimento secondo il diritto amministrativo consiste in una serie giuridicamente preordinata di atti e di attività dovuti a soggetti diversi, al termine della quale si produce un determinato atto perfetto ed efficace, tipico della relativa funzione. È naturale che proprio in considerazione di queste ultime forme di attività collettiva sia più pressante la tentazione ad entificare la società come soggetto agente.

<sup>10</sup> L'esempio dell'esercito è spesso usato da Tommaso d'Aquino per illustrare il ruolo direttivo dell'autorità e le attività di gruppo. Cfr., ad es., *Pol.*, q. 7, a. 2, commentato da J. Finnis, *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford, Oxford U.P., 1998, pp. 32 ss. Cfr. anche F. Viola, *Concezioni dell'autorità e teorie del diritto*, L'Aquila, Japadre, 1982.

<sup>11</sup> È ovvio che c'è bisogno dell'autorità anche nelle attività collettive di tipo deliberativo, ma in esse il suo ruolo è principalmente quello di controllare il rispetto della procedura di cooperazione.

Un ulteriore aspetto, che è bene ricordare, riguarda la fruizione del risultato raggiunto. Si compie un'azione per raggiungere un fine e, una volta raggiunto, si fruisce del risultato per il proprio benessere. Solitamente questa fruizione è individuale. Una volta che il contratto è stato adempiuto, ognuno è soddisfatto per aver realizzato i propri interessi, anche se ha dovuto aggiustarli per accordarsi con l'altro. Ma vi sono risultati che richiedono la cooperazione anche nella fase stessa della loro fruizione. Non basta fare una legge se poi essa non è obbedita dai cittadini e, soprattutto, se le corti di giustizia non puniscono coloro che la violano. Molte attività comuni richiedono una collaborazione ulteriore anche dopo la loro conclusione.

Charles Taylor ha distinto i «beni convergenti», che possono essere prodotti solo dall'unione degli sforzi, ma che poi sono goduti individualmente, dai «beni comuni», che esistono solo in quanto vi sono o vi possono essere azioni comuni anche nel momento finale della loro fruizione<sup>12</sup>. Potremmo considerare questi ultimi come beni relazionali, cioè beni che si raggiungono e si fruiscono solo insieme agli altri. Ad esempio, i beni culturali sono tali in quanto sono fruiti da molti e insieme. Se ciò non fosse possibile, allora verrebbe meno qualcosa che riguarda la definizione stessa di «bene culturale». Più in generale, potremmo dire che vi sono beni che sono cercati anche per il valore stesso della cooperazione. In essi tale valore si presenta come un fine in sé, cioè come non meramente strumentale. La comunanza non riguarda soltanto i bisogni e le esigenze, nonché conseguentemente quei beni strumentali che li soddisfano (come il denaro, gli alimenti, la tecnologia). Essa riguarda anche e eminentemente le attività, perché la società stessa è – come s'è detto – un'attività o un complesso di azioni comuni. Ci sono beni che perderebbero il loro significato intrinseco

<sup>12</sup> Ch. Taylor, *Il dibattito fra sordi di liberali e comunitaristi*, in *Comunitarismo e liberalismo*, a cura di A. Ferrara, Roma, Editori Riuniti, 1992, p. 149.

se non fossero prodotti e fruiti da un'azione comune. Attraverso questi beni ciò che in realtà si cerca è il valore stesso della socialità. Se la società stessa è un'attività comune, allora la cooperazione ne è il cuore vitale.

Il diritto e la politica prestano particolare attenzione a quelle azioni comuni e a quelle relazioni intersoggettive in cui sono in gioco valori e beni di rilevante importanza per gli individui e per la società nel suo complesso.

La regola giuridica persegue due obiettivi: permettere che l'azione comune raggiunga la sua propria finalità, apprestando convenienti procedure, e vigilare affinché l'esigenza di coordinazione non vada a detrimento dei diritti dei singoli. Ciò spiega, tra l'altro, perché la logica del diritto non può essere quella manageriale dell'efficienza e del primato del risultato a qualsiasi costo. La logica del diritto è diretta alla protezione delle aspettative e dei diritti dei soggetti che partecipano alle relazioni intersoggettive unificanti<sup>13</sup>.

La decisione politica, a sua volta, persegue due obiettivi: ripartire in modo equo gli oneri, le cariche e i beni comuni, e custodire (e promuovere) quel contesto di comunicazione che rende possibile una cooperazione significativa tra i cittadini<sup>14</sup>. Ciò spiega, tra l'altro, perché l'autorità è assolutamente necessaria per la politica, anche sotto il profilo della scelta dei fini comuni, mentre nel diritto lo è soltanto dal punto di vista dell'interpretazione e dell'efficacia delle regole.

## 2. Coordinazione e cooperazione

Questa veloce rassegna delle azioni comuni è servita soprattutto ad evidenziare che in esse la cooperazione ha

<sup>13</sup> Per una più approfondita rassegna dei temi esposti in questo paragrafo rinvio a F. Viola e G. Zaccaria, *Le ragioni del diritto*, Bologna, Il Mulino, 2003, cap. I.

<sup>14</sup> Cfr. F. Viola, *Identità e comunità. Il senso morale della politica*, Milano, Vita e Pensiero, 1999.

un ruolo centrale. Essa consente di rendere plausibile la tesi che qui intendiamo sostenere, che, cioè, la cooperazione in generale è la forma specifica che l'intersoggettività assume nel diritto e nella politica. Questa tesi è di qualche rilievo solo a condizione che vi sia una significativa specificità della cooperazione rispetto alle altre forme di coordinazione. A mio parere non solo si può mostrare che la cooperazione è una modalità specifica dell'intersoggettività e che è governata da principi propri, ma anche si può individuare nel carattere normativo della relazione intersoggettiva la rilevanza dell'attività cooperativa.

Nella letteratura sull'argomento spesso non si distingue adeguatamente la cooperazione dalla coordinazione delle azioni sociali<sup>15</sup>. Potrebbe, infatti, sembrare che la prima non sia altro che una modalità della seconda. Certamente la cooperazione è una forma di coordinazione delle azioni sociali se vogliamo intendere quest'ultima in modo generalissimo e, in definitiva, poco significativo. Tuttavia, di fatto la nozione di coordinazione è stata segnata dalla problematica derivata dalla teoria dei giochi, che a sua volta è legata ad alcuni presupposti concettuali che non rendono possibile la comprensione del concetto di cooperazione. Sia il ben noto *Dilemma del prigioniero*, sia lo specifico *Problema di Coordinazione*<sup>16</sup> sono completamente insensibili al problema della giustizia e dell'equità per quanto riguarda il risultato finale.

In un gioco la condizione necessaria è che siano eque le posizioni di partenza, ma può non esserlo l'esito quan-

do c'è chi vince tutto e c'è chi perde tutto. L'importante è che la coordinazione abbia successo e che ognuno dei partecipanti abbia le stesse opportunità di realizzare nella misura del possibile il proprio interesse. D'altronde questi due aspetti sono nella sostanza la stessa cosa, perché nessuno parteciperebbe al gioco della coordinazione se non sulla base di condizioni eguali di partenza. In più, è da notare che tra gli interessi dei partecipanti non viene presa in considerazione l'eventuale presenza di un interesse alla coordinazione stessa e all'azione comune che ne risulta, cioè alla buona riuscita dell'interazione di per sé considerata e all'equità dei suoi risultati, anche a costo di sacrifici personali<sup>17</sup>. Nella teoria dei giochi la coordinazione è sempre un mezzo per conseguire fini separati, mentre la cooperazione – come già s'è visto – può porsi come il fine unitario dei partecipanti.

In conclusione, è preferibile tenere ben distinti, almeno sul piano concettuale, i problemi di coordinazione, legati all'interazione strategica, dai problemi di cooperazione, legati ad un'interdipendenza normativa, nonché le correlative metodologie di trattamento.

Com'è noto, un problema di coordinazione richiede le seguenti condizioni iniziali: 1) ognuno dei partecipanti conosce i propri interessi o le proprie preferenze ed è in grado di prevedere in una certa misura quali saranno gli interessi o le preferenze degli altri partecipanti alla stessa situazione interattiva; 2) ognuno dei partecipanti intende massimizzare la soddisfazione dei propri interessi o delle proprie preferenze e sa che questa è l'intenzione di tutti

<sup>15</sup> Questa tendenza condiziona anche coloro che pur sono fautori di una netta distinzione. Ad esempio, Finnis usa come sinonimi «coordinazione», «cooperazione» e «collaborazione», anche se mostra di conoscerne bene le differenze. Cfr. le critiche, in parte giustificate, di L. Green, *Law, Co-ordination and the Common Good*, in «Oxford Journal of Legal Studies», 3, 1983, n. 3, pp. 299-324.

<sup>16</sup> La differenza fra questi due modelli di coordinazione consiste nel fatto che nel primo i risultati della scelta di un prigioniero dipendono dalla scelta dell'altro, mentre nel secondo modello gli interessi delle parti coincidono, pur non essendo comuni. Cfr. E. Ullman-Margalit, *The Emergence of Norms*, Oxford, Clarendon Press, 1977, p. 78.

<sup>17</sup> Questo è opportunamente sottolineato da J. Finnis, *Law as Co-ordination*, in «Ratio juris», 2, 1989, n. 1, p. 100. Meno significativo mi sembra, invece, l'altro argomento addotto da Finnis per sostenere l'inapplicabilità della teoria dei giochi alla coordinazione giuridica, cioè il fatto che essa non spiegherebbe la devianza, in quanto una volta stabilito il comportamento sociale e la sua transitività, non v'è alcuna ragione per non rispettarlo se si continuano a volere i risultati della coordinazione. Infatti neppure la coordinazione giuridica spiega la devianza, ma semmai cerca di porvi rimedio.

gli altri partecipanti; 3) ognuno sa che i risultati della propria scelta saranno condizionati dalle scelte che faranno gli altri; 4) ogni scelta viene compiuta sotto il velo d'ignoranza delle scelte compiute dagli altri. Su questa base si costruisce un modello predittivo delle scelte degli altri partecipanti al fine di guidare le scelte di ognuno di essi.

È impossibile adattare questo *set* di condizioni alla situazione della cooperazione senza violare profondamente la logica interna del modello di coordinazione sopra indicato<sup>18</sup>. La cooperazione, infatti, richiede queste altre condizioni: 1) ognuno dei partecipanti intende essere sensibile alle intenzioni e alle azioni degli altri e sa che ciò è reciproco (*mutual responsiveness*); 2) ognuno dei partecipanti s'impegna in un'attività congiunta (anche se non necessariamente per le stesse ragioni) e sa che gli altri intendono fare lo stesso (*commitment to the joint activity*); 3) ognuno dei partecipanti s'impegna ad aiutare gli altri nei loro sforzi di cooperazione in modo che si raggiunga al meglio il risultato finale (*commitment to mutual support*)<sup>19</sup>.

È quasi superfluo rilevare che la realizzazione di queste condizioni richiede la comunicazione tra i partecipanti come orizzonte generale necessario. Di per sé i problemi di coordinazione escludono in linea di principio che vi sia una comunicazione discorsiva<sup>20</sup>. Non è un caso che il modello più famoso sia quello dei due prigionieri posti in una condizione di isolamento. La conoscenza reciproca (per cui l'uno sa che l'altro sa) è frutto non già di ap-

<sup>18</sup> Ritengo che questo rimprovero possa essere mosso al tentativo di Rawls d'innestare la cooperazione equa all'interno di una società fondata sulle basi di un modello di coordinazione qual è quello del contratto sociale scaturito dalla «posizione originaria».

<sup>19</sup> Queste tre condizioni sono chiaramente individuate da M.E. Bratman, *Shared Cooperative Activity*, ora in Id., *Faces of Intention. Selected Essays on Intention and Agency*, Cambridge, Cambridge U.P., 1999, pp. 94-95.

<sup>20</sup> Vi sono ovviamente anche giochi che prendono in considerazione la comunicazione come un elemento interno.

prendimento comunicativo, ma di un gioco di specchi all'infinito. Come efficacemente ha notato David Lewis, «we are windowless monads doing our best to mirror each other, mirror each other mirroring each other, and so on»<sup>21</sup>.

Al contrario nel modello della cooperazione questa comincia già con la comunicazione, tanto che la cooperazione comunicativa può considerarsi come la condizione trascendentale di tutte le forme consapevoli di attività congiunta o di imprese comuni. Per questo ho inteso la comunicazione come l'orizzonte generale della possibilità della cooperazione.

Se ora teniamo presente questo presupposto generale, dalle tre condizioni del modello della cooperazione si sviluppano implicazioni rilevanti e illuminanti per la dimensione giuridica e politica.

### 3. L'accordo delle intenzioni

Come s'è detto, la prima condizione richiede una congiunzione consapevole di intenzioni. Un'azione è intenzionale quando possiamo sensatamente porre all'agente la domanda «perché lo hai fatto?»<sup>22</sup>. Ciò ovviamente presuppone che i partecipanti si considerino l'un l'altro come agenti intenzionali e liberi di agire. Se non fosse così, l'azione non sarebbe propriamente cooperativa, ma dovrebbe essere attribuita a chi veramente la vuole. D'altronde neppure il diritto e la politica potrebbero esistere senza questa presupposizione.

Possiamo assumere questa definizione di intenzionalità collettiva: «ogni qualvolta due o più agenti condividono

<sup>21</sup> D. Lewis, *Convention*, Cambridge, Mass., Harvard U.P., 1969, p. 32.

<sup>22</sup> Cfr. G.E.M. Anscombe, *Intention*, Oxford, Blackwell, 1957, par. 5 ss. e anche E. Runggaldier, *Che cosa sono le azioni? Un confronto filosofico con il naturalismo* (1996), trad. it. Milano, Vita e Pensiero, 2000, pp. 121 ss.



una credenza, un desiderio, un'intenzione, o un altro stato intenzionale, e sono consapevoli di dividerlo, gli agenti in questione hanno intenzionalità collettiva»<sup>23</sup>. Tuttavia per la cooperazione non basta che i partecipanti intendano fare la stessa cosa, ma occorre che vogliano farla insieme, sicché l'attività sia unica e possa essere descritta e individuata come tale. Ciò significa – sempre nell'ottica della prima condizione – che fa parte del contenuto dell'intenzione di ognuno dei partecipanti l'efficacia dell'intenzione corrispondente degli altri, nonché della propria<sup>24</sup>.

Per quanto riguarda il contenuto di queste intenzioni interconnesse, bisogna distinguere la parte che è rivolta all'azione cooperativa nel suo complesso (*plan*) da quella che concerne la forma e il modo di contribuire personalmente alla sua realizzazione (*subplan*). Ogni partecipante vuole che l'azione cooperativa si realizzi e vuole contribuire ad essa in un dato modo. In realtà questi due aspetti non sono nettamente distinguibili, perché spesso il modo di cooperare dipende da come s'intende l'azione cooperativa nel suo complesso e la sua concreta effettuazione<sup>25</sup>. Tuttavia, se anche v'è un *idem sentire* nei confronti dell'obiettivo da raggiungere insieme, spesso problemi rilevanti sorgono sul modo d'intendere il ruolo e il contributo specifico dei singoli partecipanti. Essi devono accordare

<sup>23</sup> J.R. Searle, *Ontologia sociale e potere politico* (2002), trad. it. in *Ontologia sociale. Potere deontico e regole costitutive*, a cura di P. Di Lucia, Macerata, Quodlibet, 2003, p. 30.

<sup>24</sup> Per questo Bratman ha considerato questo sistema delle intenzioni come *interlocking* e *reflexive*. Cfr. M.E. Bratman, *Shared Cooperative Activity*, cit., pp. 102-103.

<sup>25</sup> Se riprendiamo l'esempio usato da Bratman, possiamo renderci conto meglio delle problematiche che qui sono in gioco. Ci può essere l'intenzione congiunta di dipingere insieme una stanza, ma uno vuole usare il colore rosso e un altro il verde. Quindi, pur essendovi accordo sul fine, dal punto di vista del contributo di ciascuno non c'è convergenza e, conseguentemente, neppure l'azione cooperativa può avere concretamente successo. Tuttavia si potrebbe notare che tutto ciò dipende dal modo di descrivere l'identità dell'azione cooperativa. Se si dice che essa consista nel dipingere la stanza di rosso (o di verde), allora non v'è accordo neppure sul fine.

i loro particolari piani di azione in modo tale che l'azione cooperativa abbia successo e ciò spesso richiede un discorso comune per aggiustare le rispettive posizioni.

Questa situazione critica è una di quelle che giustificano l'intervento del diritto e della politica. La cooperazione, infatti, deve rispettare due istanze fondamentali: da una parte, l'azione collettiva deve essere unitaria nella sua identità e nel suo risultato finale e, dall'altra, tutti i partecipanti devono contribuirvi ad egual titolo, anche se non sempre allo stesso modo e con lo stesso ruolo, sicché sia evitato sia l'asservimento, sia lo sfruttamento.

Si ha l'asservimento quando uno o più partecipanti impongono agli altri il loro modo d'intendere l'azione comune, trattandoli come ciechi esecutori di direttive superiori. E qui bisogna ricordare la famosa distinzione aristotelica tra dominio *dispotico* e dominio *politico*<sup>26</sup>. Nel dominio dispotico non tutti i partecipanti intenzionano il fine comune, ma solo alcuni, mentre gli altri sono mossi passivamente dalla volontà sovrana. Questo è un modo di concepire l'autorità che è in contrasto con la nozione di cittadinanza democratica. In tal caso non si potrà parlare in senso proprio di «cooperazione».

Si ha lo sfruttamento quando si vuole godere dei frutti della cooperazione senza pagarne il prezzo (*free rider*). Si vuole, pertanto, che l'azione comune si realizzi, ma manca l'intenzione di partecipare al suo compimento, pur essendovi la conoscenza delle intenzioni altrui. Anche in tal caso non si può parlare di «cooperazione».

È interessante notare che le ragioni per escludere l'asservimento e lo sfruttamento non risiedono tanto nella riuscita o nei risultati dell'azione cooperativa. Questa, al contrario, potrebbe giovare dell'uno e dell'altro. Gli schiavi non pensano e, quindi, permettono di evitare i problemi di coordinamento di intenzioni non convergen-

<sup>26</sup> Aristotele, *Politica*, I. 2. 1254b 5-7. Cfr. anche J. Palsterman, *La direction des autres d'après saint Thomas d'Aquin*, in «Ephemerides theologiae lovaniensis», 37, 1961, pp. 503-556.

ti, a cui sopra abbiamo accennato, con il vantaggio dell'efficienza. Gli sfruttatori e i parassiti, a loro volta, potrebbero intralciare il compimento dell'azione comune qualora fossero obbligati a cooperare. Vi sono «partecipanti» ad imprese comuni che per il bene di tutti è meglio che restino inattivi. Ma qui non è in gioco tanto la riuscita dell'azione, ma il fatto che la cooperazione sia equa nel senso di «corretta» (*right*). Essa deve rispettare una sua giustizia interna, basata non solo sull'eguaglianza formale dei partecipanti, ma anche sull'eguaglianza sostanziale del loro apporto nell'impresa comune<sup>27</sup>. Ciò implica che l'aggiustamento delle intenzioni dovrà avvenire nel rispetto dei diritti di ciascuno: dei diritti fondamentali in primo luogo e, poi, anche dei diritti di partecipazione all'impresa cooperativa. Ma – come abbiamo visto – non ci sono solo diritti, ma anche doveri dei partecipanti. Gli uni e gli altri richiedono il diritto e la politica.

L'accordo delle intenzioni è il punto cruciale delle azioni collettive. Non possiamo considerarlo alla stessa stregua del compromesso tra interessi o preferenze simili e contrapposte, tipico del modello della coordinazione. Non dico che nel modello della cooperazione non abbia luogo la negoziazione, ma che questa è sottoposta a vincoli specifici e più ristretti. L'intenzione di ogni partecipante – come s'è visto – riguarda anche ciò che dovranno fare gli altri. La condivisione delle intenzioni (*shared intentions*) riguarda proprio quest'aspetto. Se uno intende dipingere la stanza di verde, non vuole soltanto che la sua opera si svolga in tal modo, ma che anche gli altri si conformino a questa linea di azione e questa sia la loro stessa intenzione<sup>28</sup>. Se vogliamo, la sua è una «preferenza comunitaria», basata su una concezione dell'azione comune e del bene comune da raggiungere. Ed allora il possibile dissenso tra i partecipanti può assumere la natura di

un dibattito intorno a concezioni del bene pubblico, ognuna delle quali pretende di essere imparziale. Per questo il metodo della contrattazione non è adeguato e deve essere sostituito da quello della deliberazione<sup>29</sup>. L'aggiustamento delle intenzioni si deve operare attraverso il discorso e l'argomentazione.

Ciò è particolarmente necessario nel caso di azioni che riguardano il bene della società nel suo complesso. La deliberazione pubblica induce a formarsi delle preferenze che riguardano non solo se stessi, ma il bene comune, preferenze collettive e non semplicemente individuali. I cittadini si formano un'idea della buona società, così come si formano un'idea della vita buona. La configurazione delle azioni collettive particolarmente rilevanti sono senza dubbio influenzate dalla propria concezione generale del bene, ma non si tratta della stessa cosa, perché una concezione del bene comune deve dimostrare di essere valevole per tutti e non già soltanto per coloro che condividono la stessa fede o la stessa etica. Per questo, nel momento in cui il cittadino partecipa ad un discorso politico deliberativo, è vincolato a comunicare con la diversità e, quindi, in un certo qual modo a tenerne conto. Ciò significa che la concezione personale del bene comune varia sulla base della diversità degli interlocutori, cioè dell'assetto concreto di una comunità politica, e che dipende strettamente dal contesto in cui si forma.

Questa differente situazione deliberativa rimette in discussione il principio milliano che ognuno sia il miglior giudice dei propri interessi. Quando si tratta degli interessi comuni, della decisione collettiva sul bene comune, il miglior giudice è la comunità tutt'intera o, meglio, il processo di formazione, di confronto, di penetrazione e di mutua influenza delle differenti concezioni del bene comune. Il principio dell'autonomia individuale non basta più e occorre rivolgersi all'autonomia della stessa comunità poli-

<sup>27</sup> È forse inutile ribadire che quest'eguaglianza sostanziale è pienamente compatibile con la diversità degli apporti di ciascuno.

<sup>28</sup> Per questo rinvio a M.E. Bratman, *Shared Intention*, ora in Id., *Faces of Intention*, cit., pp. 109-129.

<sup>29</sup> Per questo tema cfr. anche il mio *La democrazia deliberativa tra costituzionalismo e multiculturalismo*, in «Ragion pratica», 11, 2003, n. 20, pp. 33-71.

tica<sup>30</sup>. Ma ciò non significa certamente avallare una concezione organicistica della comunità politica. Ogni cittadino possiede un diritto alla giustificazione argomentata<sup>31</sup> e un dovere di giustificare, ovvero un diritto/dovere alla ragionevolezza. Il discorso pubblico sulle differenti concezioni imparziali del bene comune è nella sostanza un discorso interpretativo sui valori comuni della vita pubblica.

#### 4. *L'accordo sulla tipicità dell'azione congiunta*

Dobbiamo ora considerare più da vicino la seconda condizione, cioè quella che fa riferimento ad un'attività congiunta chiaramente identificabile. Anche se i partecipanti possono avere ragioni differenti per cooperare, è necessario che concordino sul tipo d'attività da porre in essere insieme.

L'identificazione di un'azione non è sempre una cosa semplice, poiché non sempre basta descrivere i comportamenti che essa richiede, ma spesso bisogna individuare il fine proprio dell'azione. Se – per ritornare al nostro esempio – due o più persone intendono dipingere insieme una stanza, è decisivo sapere se concordano nel fine di ripulire le pareti per renderla meglio abitabile o nel fine di affrescarla per esercitare le loro abilità pittoriche. Le due attività sono diverse proprio per il fine diverso, anche se richiedono comportamenti congiunti simili. Voglio dire che per individuare un'attività e distinguerla da altre simili non si potrà evitare di adottare un'indagine teleologica<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> Per un approfondimento di questo tema rinvio al saggio di Santiago Legarre presente in questa raccolta.

<sup>31</sup> Questo *basic moral right to justification* è considerato da Forst come la virtù morale propria del cittadino democratico. Cfr. R. Forst, *The Basic Right to Justification: Toward a Constructivist Conception of Human Rights*, trad. ingl. in «Constellations», 6, 1999, pp. 35-60.

<sup>32</sup> Cfr., ad esempio, F. Viola, *Azione, autorità e autorizzazione: a partire da Hobbes*, in *Azione e persona: le radici della prassi*, a cura di L. Alici, Milano, Vita e Pensiero, 2002, pp. 71-84.

Se poi consideriamo – come si dovrebbe – il fine come il bene in quanto intenzionato dall'agente, allora dobbiamo dire che le attività s'individuano per il bene che s'intende raggiungere con il porle in essere. Se, dunque, s'intende compiere un'azione congiunta, è necessario che tutti i partecipanti vogliano lo stesso fine oggettivo, anche se eventualmente per ragioni differenti. È necessario un accordo sulla tipicità dell'azione congiunta. È superfluo aggiungere che dalla determinazione di un fine discendono poi regole appropriate e comportamenti adeguati.

Gli usi e i costumi, che si consolidano all'interno della vita sociale, hanno tra l'altro la funzione di istituire azioni collettive tipiche allo stesso modo in cui prendono forma e identità i giochi. A differenza dei giochi, però, vi sono attività collettive di cui una comunità politica non può fare assolutamente a meno senza perdere la sua stessa ragion d'essere.

La comunità politica nel suo complesso non è altro che un insieme di attività cooperative, alcune delle quali sono particolarmente significative. Pensiamo, ad esempio, a quelle che comportano la distribuzione di beni o di oneri comuni e che approdano a decisioni collettive, oppure a quelle che riguardano promesse o accordi tra le parti, da cui sorgono aspettative legittime. È, pertanto, necessario che sulla natura, la finalità e la struttura di queste attività sia eliminata, per quanto è possibile, ogni incertezza ed ambiguità, al fine di tutelare i diritti individuali, assicurare il raggiungimento degli obiettivi comuni e combattere lo sfruttamento. Questo è propriamente il ruolo del diritto e della politica, intesi come pratiche istituzionalizzate e controllate. Ciò significa che ognuna di queste attività comuni è pubblicamente individuata per il suo risultato e per una procedura apposita, che si ritiene più adeguata al raggiungimento degli obiettivi voluti nel rispetto dei diritti dei partecipanti sia in quanto individui, sia in quanto membri dell'impresa comune.

In queste condizioni tali attività comuni non vengono identificate più sulla base di un'indagine sulle intenzioni

dei partecipanti, ma al contrario sono quest'ultime ad essere interpretate alla luce della tipicità dell'impresa comune a cui essi prendono parte. In realtà ciò vale per tutte le pratiche sociali<sup>33</sup>. Se concordo con un amico di giocare a tennis, sappiamo già l'uno e l'altro qual è il contenuto delle nostre intenzioni, cioè quale tipo di attività comune ci accingiamo a compiere. Se fosse legittimo avere un'interpretazione soggettiva del gioco del tennis, non potremmo mai impegnarci in quest'attività comune senza spiacevoli equivoci. Le pratiche consistono in un insieme di norme e di principi a cui i partecipanti *devono* sottomettersi se accettano d'impegnarsi in esse. In tal modo l'idea della *normatività* è una componente essenziale della vita sociale. Il diritto e la politica la rafforzano ulteriormente, sanzionandola in modo pubblico e ufficiale. Questo ancora non permette di affermare che vi siano finalità e norme sociali che ogni comunità politica deve seguire, ma certamente che nessuna società è possibile senza un dover essere normativo riguardante le attività comuni o, più modestamente, senza che le attività comuni fondamentali siano sostenute dalla convinzione della normatività delle loro regole.

La pratica della contrattazione, ad esempio, è individuata da concetti e regole quali quelli della buona fede, dell'autonomia individuale, dell'accordo e così via. Non si tratta di credenze che i contraenti hanno, ma più esattamente di conoscenze che *devono* avere. Nessun contraente può invocare a propria scusante il fatto di non sapere cosa significa contrattare o di avere credenze diverse su questa pratica. Pertanto, non si richiede un'indagine sugli stati mentali dei partecipanti ad una pratica per accertarsi di quali siano le loro credenze sulla pratica in cui sono imbarcati<sup>34</sup>. Ciò significa che essa ha un carattere normativo, che è oscurato dal modello della conoscenza reciproca<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> Cfr. Ch. Taylor, *Interpretation and the Sciences of Man*, in «Review of Metaphysics», 25, 1971, pp. 3-51.

<sup>34</sup> Cfr. R. Dworkin, *L'impero del diritto* (1986), trad. it. Milano, Il Saggiatore, 1989, cap. II.

<sup>35</sup> Questa critica all'adeguatezza della teoria della «conoscenza reci-

Sul piano dei concetti e delle regole costitutive di una pratica sociale stabile non hanno tanto importanza le credenze che i soggetti hanno riguardo ai significati intersoggettivi, ma quelle che devono avere o che si presumano che debbano avere. Ed allora la reciprocità non è data dal carattere riflessivo delle credenze di fatto possedute, ma dalla condivisione del carattere normativo dei significati intersoggettivi, entro cui gli individui articolano le loro particolari intenzioni. D'altronde le convenzioni, una volta stabilite, sono normative per coloro che pure non hanno partecipato alla loro consolidazione. La possibilità della vita sociale dipende dal fatto che queste norme convenzionali siano vincolanti anche per coloro che le fraintendono o le ignorano. D'altronde ciò è riconosciuto apertamente da Grice a proposito della conversazione: «I would like to be able to think of the standard type of conversational practice not merely as something that all or most do *in fact* follow but as something that it is *reasonable* for us to follow, that we *should* not abandon»<sup>36</sup>.

proca» vale solo per i significati comunemente condivisi, che individuano pratiche sociali stabili e fondamentali, mentre è ovvio che all'interno di esse vi sono credenze e atteggiamenti soggettivi, che costituiscono a loro volta presupposti per comprendere particolari intenzioni e che sono ben spiegati dalla conoscenza reciproca. La comunanza non consiste nell'avere gli stessi stati mentali e nel sapere reciprocamente di averli, ma nell'essere o nel trovarsi già posti all'interno di un contesto comunicativo che è costituito da regole da seguire e, eventualmente, anche da *sfruttare*. Cfr. *Mutual Knowledge*, a cura di N.V. Smith, London, Academic Press, 1982.

<sup>36</sup> H.P. Grice, *Logic and Conversation*, ora in *The Philosophy of Language*, a cura di A.P. Martinich, Oxford, Oxford U.P., 1985, p. 163. Grice ha mostrato d'intendere il *Principio Cooperativo* come la rappresentazione di valori universalmente assunti dalla società. Esso riposa sul fatto che l'uomo è un animale sociale e che si deve presumere che il suo comportamento sia razionale. Il rimando che esplicitamente Grice fa a Kant e la strutturazione chiaramente kantiana delle massime di cooperazione induce a ritenere che egli dia al *Principio Cooperativo* una fondazione logica piuttosto che storica. Di conseguenza anche la strutturazione della conversazione sarebbe fornita di un'universalità transculturale. Per un'applicazione al diritto del modello della conversazione e, più in generale, per un confronto tra la prag-

Anche per la regola sociale v'è, dunque, il dubbio se il fondamento convenzionalistico della sua normatività sia pienamente soddisfacente e se essa non debba essere ulteriormente sottoposta allo scrutinio della ragionevolezza o della conformità a finalità sociali persistenti. A maggior ragione questo dubbio permane per la regola giuridica e per quella politica. L'importanza delle attività comuni, che sono da esse governate, suggerisce l'idea che il senso del diritto e della politica sia quello di assicurare beni essenziali per la vita della comunità umana. Ciò non può essere giustificato adottando una fondazione meramente convenzionalistica<sup>37</sup>.

Secondo questa concezione il diritto e la politica sono un insieme di speciali pratiche sociali e convenzioni che non hanno fondamento diverso dalle altre, traendo la loro forza vincolante dall'accettazione dei consociati. Secondo la teoria normativa, invece, le regole giuridiche e politiche sono ragioni per agire che hanno una validità indipendente dalle credenze di coloro che le usano. Ronald Dworkin, per il diritto, ha notato che di una stessa regola gli utenti possono dare interpretazioni differenti e contrastanti e che è compito del giudice stabilire il suo significato corretto in relazione al caso in questione. A questo fine non può far ricorso a ciò che credono di fatto i consociati, ma ai principi di una moralità politica critica, tratti dalla storia istituzionale dell'impresa giuridica. Dworkin sostiene che i fatti di una pratica generano un vero e proprio obbligo in quanto la giustificazione delle regole, che questi fatti sostengono, riposa sul piano dei principi della moralità critica. Ciò implica ovviamente l'abbandono della fondazione convenzionalistica del diritto<sup>38</sup>.

matica linguistica e l'ermeneutica rinvio al mio *Intenzione e discorso giuridico: un confronto tra la pragmatica linguistica e l'ermeneutica*, in «Ars interpretandi. Annuario di ermeneutica giuridica», 2, 1997, pp. 53-73.

<sup>37</sup> Per una critica al convenzionalismo giuridico nella sua evoluzione attuale rinvio al contributo di Aldo Schiavello in questo volume.

<sup>38</sup> Per una critica delle posizioni di Dworkin e una riformulazione delle tesi convenzionalistiche di Herbert Hart rinvio a G.J. Postema, *Coordination and Convention at the Foundations of Law*, in «The Jour-

nal of Legal Studies», 11, 1982, pp. 165-203. Cfr. anche E. Dorkin, *Debunking Integrity's «Equality Advantage»: The Absence of Coordination in Ronald Dworkin's Law's Empire*, in «Iowa Law Review», 83, 1997-98, pp. 1071-1113.

Credo che sia possibile una giustificazione del diritto e della politica che tenga conto sia degli argomenti della teoria convenzionalistica, sia di quelli della teoria normativa. Se è vero che la regola si coglie attraverso il suo uso, allora non si può negare l'importanza dell'accettazione e del consenso sociale. Tuttavia il significato di quest'adesione riguarda più il riconoscimento della legittimità delle regole prodotte dalla comune impresa giuridica e politica che quello del contenuto delle singole regole. I singoli partecipanti hanno affidato ad autorità legittime la soluzione dei problemi di cooperazione in campi essenziali per la vita sociale. Il loro interesse a cooperare li ha spinti ad autovincolarsi nei confronti delle istituzioni giuridiche e politiche in modo da dare stabilità e certezza alle aspettative legittime e da rendere possibili le azioni collettive. Proprio per questo i contenuti delle regole non possono essere affidati alle interpretazioni fattuali e richiedono il ricorso alla dimensione normativa che salvi il senso stesso dell'attività cooperativa.

Il valore della cooperazione, ovvero la sua necessità etica, sottrae alle credenze soggettive il significato delle regole giuridiche e lo affida ad organi deliberanti e imparziali interni alla stessa pratica giuridica. Così la funzione della legislazione è quella di produrre le regole più confacenti a favorire la cooperazione e quella della giurisdizione di applicarle in modo che siano custodite le ragioni per agire che le hanno ispirate. Il diritto e la politica nel loro insieme costituiscono un complesso di schemi normativi d'interpretazione delle intenzioni dei partecipanti alla vita sociale.

Ciò non significa che l'uso delle regole da parte dei consociati diventi irrilevante, ma che ora esso è controllato da istituzioni interne alla stessa pratica giuridica e politica, affinché queste non perdano le loro finalità e conti-

nuino a perseguire i valori per cui sono state costituite. Ma con ciò stesso sono divenute da meramente convenzionali propriamente normative a tutti gli effetti e si può parlare in senso stretto di «obblighi» e di «doveri», che, pur non essendo puramente morali, non sono neppure semplicemente minacce di svantaggi o costrizioni fattuali<sup>39</sup>. Tutto ciò è strettamente derivato dal modello della cooperazione e non potrebbe esserlo se adottassimo quello della mera coordinazione.

### 5. *L'aiuto reciproco*

Consideriamo, infine, l'ultima condizione del modello della cooperazione, cioè l'impegno a prestarsi aiuto reciproco nel compimento dell'attività congiunta. Se non vi fosse questa disponibilità da parte di ogni partecipante nei confronti di tutti gli altri, allora non si potrebbe dire che siamo in presenza di un'attività cooperativa, anche se intenzionalmente si agisca congiuntamente. Pertanto quest'ulteriore condizione è necessaria e conferisce alla cooperazione la sua differenza specifica. Infatti, mentre – come abbiamo visto – anche nei giochi si ritrovano in qualche modo anche le due altre condizioni, non si può dire sempre lo stesso per la terza. Sarebbe insensato aiutare l'avversario della partita a scacchi, suggerendogli la mossa che lo ponga in condizioni di vantaggio. Qui abbiamo la possibilità di una chiara demarcazione tra la cooperazione e la competizione<sup>40</sup>.

La disponibilità all'aiuto non deve essere scambiata per un atteggiamento di benevolenza, cioè all'agire per il bene dell'altro. Non si tratta, però, di un agire rivolto soltanto al proprio interesse individuale, poiché la riuscita dell'azione cooperativa è qualcosa che interessa tutto il gruppo sociale, in quanto permette di conseguire un bene

comune. Come s'è detto, questo bene può consistere nello stesso compimento congiunto dell'attività e/o nei suoi risultati.

Questa disponibilità all'aiuto reciproco è un atteggiamento intermedio tra il perseguimento del proprio interesse anche a costo di danni all'interesse altrui e l'amore oblativo benevolente anche a costo di danni al proprio interesse (*usque ad contemptum sui*). Qui, invece, essendoci una congiunzione degli interessi, nel prestare il proprio aiuto agli altri si continua a perseguire il proprio interesse insieme a quello altrui. Si tratta apparentemente di quella stessa situazione antropologica che aveva ben presente Adam Smith quando poneva il *principio di simpatia*, asserendo la continuità tra il perseguimento del *self-interest* e il perseguimento dell'interesse per l'altro<sup>41</sup>. Tuttavia, a ben guardare, qui v'è qualcosa di diverso che non è adeguatamente afferrato sulla base della sola reciprocità anche quand'essa è intesa in modo indiretto.

Gli studi più recenti hanno messo in luce la differenza fra una reciprocità diretta, in cui il trasferimento dei beni o il compimento delle prestazioni viene preceduto dalla determinazione del rapporto di scambio nei termini dell'equità, se non addirittura della stretta equivalenza, e una reciprocità indiretta, in cui si attuano un insieme di trasferimenti bi-direzionali, indipendenti tra loro e al tempo stesso interconnessi, ma non già preventivamente determinati<sup>42</sup>. In questo caso si istituisce una «situazione di reciprocazione», che deve essere valutata nel suo complesso e non mediante la somma dei vantaggi ottenuti nelle particolari operazioni di scambio. Di fronte alla percezione della cortesia altrui si rafforza la disponibilità al-

<sup>41</sup> Cfr. E.L. Khalil, *Adam Smith and Three Theories of Altruism*, in «Louvain Economic Review», 67, 2001, pp. 421-435.

<sup>42</sup> Cfr. S. Zamagni, *L'economia delle relazioni umane: verso il superamento dell'individualismo assiologico*, in *Complessità relazionale e comportamento economico. Materiali per un nuovo paradigma di razionalità*, a cura di P.L. Sacco e S. Zamagni, Bologna, Il Mulino, 2002, pp. 98-102.

<sup>39</sup> Cfr. F. Viola e G. Zaccaria, *Le ragioni del diritto*, cit., pp. 47 ss.

<sup>40</sup> Per una relazione virtuosa fra l'una e l'altra nel campo commerciale rinvio al saggio di Vincenzo Meli presente in questa raccolta.

l'affidamento, il senso di equità distributiva e l'intenzione a comportarsi in modo equo, cioè quello che Rawls ha chiamato il «senso di giustizia».

Infatti, Rawls applica questo concetto di reciprocità indiretta al suo modello di società ben ordinata<sup>43</sup>. La reciprocità rawlsiana non guarda allo scambio particolare, ma ad un sistema generale di cooperazione che assegna a tutti gli stessi diritti e doveri fondamentali e stabilisce le regole per una distribuzione equa dei benefici prodotti dagli sforzi di tutti. Questa reciprocità non è motivata dal mutuo vantaggio puntuale, pur sempre giustificato egoisticamente, ed è differente dall'imparzialità<sup>44</sup>, perché non elimina l'interesse personale in quanto nessuno sosterrrebbe un ordine sociale senza aspettarsi da ciò qualche guadagno.

Questo modo di dar forma al modello della cooperazione, applicato alla società politica nel suo complesso, è da apprezzare soprattutto per il tentativo di perseguire congiuntamente due esigenze insieme imprescindibili e difficilmente conciliabili, cioè l'amore di sé e una qualche comunanza fra le persone<sup>45</sup>, ma non tiene conto di un

<sup>43</sup> «Fair terms of cooperation specify an idea of reciprocity: all who are engaged in cooperation and who do their part as the rules and procedure require, are to benefit in appropriate way as assessed by a suitable benchmark of comparison». J. Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia U.P., 1996, p. 16. Sul concetto rawlsiano di cooperazione rinvio ai miei saggi *Ragionevolezza, cooperazione e regola d'oro*, in «Ars interpretandi. Annuario di ermeneutica giuridica», 7, 2002, pp. 109-129 e *La ragionevolezza politica secondo Rawls*, in *Etiche e politiche della post-modernità*, a cura di C. Vigna, Milano, Vita e Pensiero, 2003, pp. 163-181.

<sup>44</sup> L'imparzialità è così definita da Barry: «The desire to act in ways that can be defended to oneself and others without appealing to personal advantage». B. Barry, *Theories of Justice*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1989, pp. 7-8, 361-364 e cfr. anche A. Gibbard, *Constructing Justice*, in «Philosophy & Public Affairs», 20, 1991, pp. 264-279. Sul tema generale dell'imparzialità nell'etica, nel diritto e nella politica cfr. I. Trujillo, *Imparzialità*, Torino, Giappichelli, 2003 e, per il rapporto specifico tra reciprocità e imparzialità, il saggio di Isabel Trujillo presente in questa raccolta.

<sup>45</sup> Ho cercato di mostrare che la giustificazione congiunta di queste due esigenze è meglio assicurata dal ricorso alla tradizione del di-

aspetto centrale della cooperazione, che è quello del compimento di azioni unificate. La griglia della reciprocità indiretta non può cogliere questa dimensione della cooperazione e la «situazione reciprocante» non è a rigore un'azione collettiva né un'impresa comune.

Attraverso l'apporto di azioni dei singoli partecipanti si dà vita ad un'azione collettiva, che è irriducibile alla mera somma dei particolari contributi. Quest'azione è di tutti e di ognuno. Ognuno può dire di aver dipinto la stanza o di avere eseguito la nona sinfonia di Beethoven. È bene notare che ognuno è responsabile dell'azione comune nel suo complesso, come in una squadra le cui vittorie e sconfitte appartengono a tutti indipendentemente dal loro reale contributo. Le azioni individuali in ragione del contesto intersoggettivo entrano a far parte di una *performance* comune che le unifica in un'azione del gruppo in quanto tale. In questo senso consideriamo un popolo come qualcosa di diverso da un mero aggregato d'individui<sup>46</sup>.

Proprio in ragione dell'unicità dell'azione collettiva è sorto – come già sopra notato – il problema dell'esistenza di un soggetto collettivo o plurale, irriducibile alle sue componenti. La disputa tra i sostenitori di quest'irriducibilità<sup>47</sup>, che si riferiscono ad una *we-intentionality* e ad

ritto naturale nel mio *Ragionevolezza, cooperazione e regola d'oro*, cit., pp. 123-128.

<sup>46</sup> Dworkin fa l'esempio della responsabilità del popolo tedesco nei confronti dei crimini nazisti. Anche coloro che non vi hanno direttamente partecipato e persino le generazioni successive si sentono coinvolte in questa responsabilità. Cfr. R. Dworkin, *The Moral Reading and The Majoritarian Premise*, in *Deliberative Democracy and Human Rights*, a cura di H. Hongju Koh e R.C. Slye, New Haven, Yale U.P., 1999, p. 99.

<sup>47</sup> V'è anche chi sostiene l'irriducibilità dell'intenzionalità collettiva a quella individuale e, tuttavia, ritiene ciò compatibile con l'individualismo. Cfr., ad esempio, J.R. Searle, *Social Ontology and the Philosophy of Society*, in «Analyse & Kritik», 20, 1998, pp. 149-150. Ma v. le critiche interne di B. Celano, *Intenzionalità collettiva. False credenze. Due aspetti problematici dell'ontologia sociale di J.R. Searle*, in *Ontologia sociale. Potere deontico e regole costitutive*, cit., pp. 71-98.

una *we-rationality*, e coloro che continuano a difendere l'individualismo<sup>48</sup> anche nel campo delle azioni collettive sembra non poter mai aver fine. In effetti si tratta di una lite in famiglia, perché entrambi gli schieramenti sono accomunati dal principio «un soggetto per ogni azione», sicché gli uni, per salvare l'unità dell'azione, postulano un soggetto collettivo, mentre gli altri, per salvare l'autonomia e la responsabilità dei singoli individui, frammentano l'azione collettiva nella composizione dei contributi dei singoli partecipanti. Nell'uno e nell'altro caso ciò che viene sacrificato è l'*explicandum*, cioè il concetto stesso di azione cooperativa. Esso richiede che una pluralità di soggetti possa compiere un'azione unitaria senza per questo fondersi in un soggetto unitario. Questo, d'altronde, è il senso stesso dell'intersoggettività quand'essa è intesa come valore-guida per soggetti che sono insieme autonomi e interdipendenti.

Solo intendendo l'intersoggettività come una relazione unificante, ma non distruttiva dell'alterità, si possono meglio comprendere tutte le condizioni del modello della cooperazione. In particolare, la «situazione cooperativa», a differenza di quella reciprocante, richiede – come abbiamo visto – che ogni partecipante intenzioni l'azione comune nel suo complesso, che sappia anche di non poterla realizzare da solo e che sia a conoscenza che anche altri mirano alla stessa azione con la stessa consapevolezza dell'interdipendenza. Ciò spiega la disponibilità all'aiuto reciproco, perché, se potessimo compiere da soli tali azioni, le faremmo lo stesso e, quindi, nell'aiutare gli altri partecipanti in fondo rendiamo possibile il compimento al meglio di un'azione che è voluta da ognuno di noi nella sua integrità.

Pertanto, quando Rawls propone il suo sistema di equa cooperazione, basato sulla reciprocità indiretta, in realtà non elabora un modello di attività cooperativa, ma

<sup>48</sup> Un'analisi individualistica dell'attività cooperativa è quella di Bratman sopra citata.

mette a punto un insieme di condizioni giuridiche e politiche all'interno delle quali anche le attività propriamente cooperative possano fiorire, superando al meglio quegli ostacoli comunicativi, a cui sopra s'è accennato. Una società ben ordinata nei diritti e nei doveri, fornita del senso di giustizia, è il luogo più *affidabile* per imbarcarsi in imprese comuni, esponendosi al ragionevole rischio del malinteso, dell'inettitudine e dello sfruttamento.

C'è, però, da chiedersi se nella sua edificazione la società politica stessa non debba essere intesa come un'attività cooperativa in modo più accentuato di quanto non faccia Rawls stesso. Non deve forse essere «cooperativo» anche il procedimento volto a stabilire lo stesso sistema o schema della cooperazione equa? E, se deve esserlo, come dovrebbe essere concepito il mutuo aiuto?

Per affrontare in modo conveniente una questione del genere bisogna tener presente che vi sono differenti tipi di attività collettive. Sopra abbiamo accennato alla distinzione tra un modello autoritativo (o gerarchico) di cooperazione e un modello egalitario. Questa ripartizione dipende dal modo in cui si concepisce il ruolo dei partecipanti, se differenziato o non differenziato, e il risultato finale, se differente dall'apporto dei singoli o un potenziamento di esso. In un'orchestra, ad esempio, il ruolo dei partecipanti è differente e il risultato finale è qualcosa qualitativamente diverso dai contributi singoli. In un'assemblea legislativa, invece, il ruolo dei partecipanti è identico e il risultato finale è quello della volontà generale, cioè un prodotto dello stesso genere delle singole volontà. Laddove l'apporto di ognuno è differenziato, è necessaria un'autorità che guidi l'organizzazione e il compimento dell'attività comune, mentre in caso contrario il ruolo dell'autorità è limitato al controllo del rispetto di procedure prestabilite.

Al modello egalitario bisognerebbe ovviamente ascrivere quell'attività comune che ha l'obiettivo di stabilire i termini generali della cooperazione socio-politica, cioè i suoi fini direttivi, i beni considerati come comuni, le regole generali di struttura delle procedure specifiche. In-



somma, tutto ciò che Rawls ha chiamato «sistema di cooperazione equa». È proprio questa comune finalità a rendere un popolo o gruppo non assimilabile all'esempio dell'orchestra o della squadra sportiva e neppure paragonabile a quello del gruppo degli imbianchini. La differenza principale consiste nel fatto che l'impresa comune fondamentale, a cui un popolo è chiamato secondo il principio di autodeterminazione, consiste nel fissare i termini della cooperazione politica, cioè cooperare nel determinare in quale direzione e come cooperare. Forse dovremmo pensare ad un'orchestra che suona senza uno spartito e con il solo presupposto della conoscenza condivisa delle note musicali. Ma anche quest'analogia vale fino ad un certo punto, perché – a differenza di un'orchestra – ogni cittadino deve contribuire a determinare questi termini equi della cooperazione generale in posizione di libertà e di eguaglianza senza che vi siano gerarchie sociali o sudditanze. Inoltre, il compito proprio del cittadino come partecipante di quest'attività cooperativa costituzionale non è quello di far valere le proprie preferenze individuali, ma di mostrare che la propria concezione del bene comune è quella migliore anche per gli altri e che questi dovrebbero accettarla e dividerla. Ciò vuol dire che quest'attività comune è di tipo deliberativo e – come tale – deve sottomettersi alle regole della deliberazione pubblica<sup>49</sup>.

La differenza tra deliberare intorno alle preferenze e deliberare intorno alle concezioni del bene comune è molto profonda. Non si possono trattare tali concezioni come fossero preferenze al pari delle altre. Senza dubbio come le preferenze personali sono modificabili e possono formarsi nel corso del discorso pubblico. Entrambe, concezioni e preferenze, hanno bisogno dell'interazione e dell'intersoggettività per costituirsi come tali. Si può presumere che ogni cittadino abbia le proprie appartenenze,

<sup>49</sup> Per un primo approfondimento di questo tema rinvio al mio *La democrazia deliberativa tra costituzionalismo e multiculturalismo*, cit., pp. 62 ss.

credenze, piani di vita, ma la sua concezione del bene comune e del senso della decisione collettiva non si può ridurre a tutto ciò. La deliberazione pubblica induce a formarsi delle preferenze che riguardano non solo se stessi, ma la società nel suo complesso, preferenze collettive e non semplicemente individuali. I cittadini si formano un'idea della buona società, così come si formano un'idea della vita buona. Ciò significa che queste «preferenze comunitarie» trascendono l'ordine del bene soggettivo e appartengono a quello del giusto. Senza dubbio esse sono di fatto derivate o influenzate dalla propria concezione generale del bene, ma non si tratta della stessa cosa, perché una concezione del bene comune deve dimostrare di essere valevole per tutti e non già soltanto per coloro che condividono la stessa fede o la stessa etica. Per questo, nel momento in cui il cittadino partecipa ad un discorso politico deliberativo, è vincolato a comunicare con la diversità e, quindi, in un certo qual modo a tenerne conto.

Anche quest'attività deliberativa costituzionale richiede il rispetto delle tre condizioni su indicate e, quindi, l'accettazione e l'uso del modello della cooperazione. La deliberazione comune è una forma di cooperazione, che ha le sue regole, e la ragione pubblica ne è il criterio interno di misura<sup>50</sup>. Anche in questo caso siamo vincolati all'aiuto reciproco, che non deve essere inteso nel senso paternalistico di decidere al posto degli altri o di sostituirli in qualche modo nel loro ruolo. Se così fosse, non si tratterebbe più di un *aiuto*, ma di un'esautorazione contraria al principio di sussidiarietà<sup>51</sup>. In questo caso il

<sup>50</sup> Per un'utile raccolta di testi sulla ragione pubblica rinvio a *Public Reason*, a cura di F. D'Agostino e G.F. Gaus, Aldershot, Ashgate, 1998.

<sup>51</sup> Questo principio etico, che sul versante politico-giuridico si sta ampiamente consolidando nel diritto statale, in quello comunitario e in quello internazionale, afferma in generale che non è legittimo privare del riconoscimento di competenze gli individui o i gruppi dotati delle risorse (materiali e intellettuali) necessarie per perseguire la realizzazione dei loro piani di vita e che è doveroso prestare loro quell'aiuto necessario, affinché siano facilitati nell'attuarli.

sostegno consiste nel favorire quelle condizioni generali in grado di permettere a tutti i cittadini di formarsi una propria visione del bene comune, migliorando – ad esempio – le loro informazioni e il livello della loro istruzione. Quindi, il tipo d'aiuto reciproco richiesto dipende dal tipo di attività cooperativa in questione, ma in ogni caso non deve spingersi fino al punto di annullare l'apporto di qualche partecipante, altrimenti non abbiamo più cooperazione, ma attività assistenziale o beneficenza.

## 6. Cooperazione e amicizia

Queste ultime considerazioni conducono, tra l'altro, all'interessante problema del rapporto fra il modello della cooperazione e il tema dell'amicizia. Secondo Finnis l'interesse che ognuno dei partecipanti mostra per la buona riuscita dell'attività cooperativa nel suo insieme è molto simile all'interesse che si ha per il benessere di un amico o di qualcuno nei cui confronti si hanno disposizioni amichevoli<sup>52</sup>. Si può essere d'accordo? Si può assimilare l'interesse per la buona riuscita di un'attività comune con le relazioni di amicizia e con l'interesse per il bene di un'altra persona?

Ciò è possibile solo alla condizione che quest'attività comune consista nell'edificazione della comune umanità, cioè qualcosa d'inerente alla persona stessa di coloro che cooperano. Allora l'obiettivo a cui essa si dirige sarà al tempo stesso il bene proprio di ogni partecipante a quest'impresa.

Vi sono senza dubbio attività cooperative siffatte, perché gli individui non riescono da soli a raggiungere beni umani essenziali. E non mi riferisco soltanto a quei beni che sono relazionali per definizione sia per il conseguimento sia per la fruizione, come la famiglia, l'amicizia, la

<sup>52</sup> J. Finnis, *Law as Co-ordination*, cit., p. 100. Bisogna ricordare che per Aristotele l'amicizia è una forma di collaborazione. Cfr. *Et. Nic.*, IX, 5 1167a.

socialità, la religione, ma anche ai beni non relazionali e ai beni strumentali (come il denaro, gli alimenti, la tecnologia, ecc.) nella misura in cui sono strettamente necessari per la realizzazione della persona<sup>53</sup>. Però non tutte le attività cooperative hanno lo stesso grado di rilevanza. Sporsarsi non ha la stessa importanza di dipingere insieme una stanza. La differenza sta nel fatto che nel primo caso v'è una coincidenza fra la buona riuscita dell'impresa comune e il bene personale di coloro che vi partecipano. In questi casi l'aiuto reciproco è insieme autointeressato e benevolente in modo del tutto particolare.

Di conseguenza, si può affermare che v'è una certa categoria di attività cooperative per cui è inadatta la rigida dicotomia tra egoismo ed altruismo, tra interesse personale e benevolenza. A ben guardare, questa separazione non era presente nella filosofia antica dell'amicizia e, segnatamente, nel pensiero di Aristotele<sup>54</sup>. Qui, da una parte, l'amicizia è intesa come una comunione nei valori fondamentali e si realizza pienamente solo fra gli uomini virtuosi, che sono accomunati nell'intenzionarli; dall'altra parte, con ciò stesso si realizza un'identità fra l'amore di sé e l'amore dell'altro da sé. Anzi è proprio l'attenzione per tutti gli aspetti fondamentali dell'umano ciò che rende – come si esprime Aristotele – «amico di se stesso». Se in sé l'uomo ama l'umano, allora anche l'amore del prossimo è una cosa naturale<sup>55</sup>. Non posso amare l'altro

<sup>53</sup> Non è necessario difendere qui la tesi, che condivido, della natura radicalmente relazionale di tutti i beni umani fondamentali, perché, indipendentemente da essa, tutti devono accettare che, in ragione dell'indigenza umana, c'è sempre bisogno dell'aiuto degli altri, anche se solo per mero utilitarismo.

<sup>54</sup> Per la filosofia antica dell'amicizia rinvio a *L'amicizia. Il «Laelius» di Cicerone e altri testi di Cicerone, Aristotele, Epicuro, Seneca, Epitteto*, a cura di L. Lombardi Vallauri, Torino, Paravia, 1970 ed anche a L.F. Pizzolato, *L'idea di amicizia nel mondo antico, classico e cristiano*, Torino, Einaudi, 1993.

<sup>55</sup> «Est autem omnibus hominibus naturale ut se invicem diligant. Cuius signum est quod quodam naturali instinctu homo cuilibet homini, etiam ignoto, subvenit in necessitate, puta revocando ab errore viae, erigendo a casu, et aliis huiusmodi: ac si omnis homo omni ho-

per quello che è se non sulla base dell'amare se stessi per quello che si è nell'orizzonte della similitudine. L'amico è «un altro se stesso»<sup>56</sup>. La similitudine permette la connessione fra la stima di sé e la sollecitudine per l'altro. Non posso rettamente stimare me stesso senza stimare l'altro *come* me stesso.

E qui abbiamo l'idea della reciprocità propria della regola aurea: ciascuno ama l'altro «per quello che egli è per se stesso»<sup>57</sup>. Amare l'altro per quello che l'altro è corrisponde all'amare se stessi per quello che si è, che è l'amore di sé proprio della regola aurea. È possibile mettersi dal punto di vista dell'altro solo sulla base della possibilità della comunicazione delle prospettive e questa è data dalla comune umanità. Poiché c'è una comunanza di tutti a proposito dei beni umani fondamentali, promuoverli per gli altri è la stessa cosa che promuoverli per sé. I singoli individui diventano parti di un insieme che contribuiscono ad alimentare e da cui traggono le loro risorse<sup>58</sup>. La loro stessa realizzazione è parte costituente di questa comunità. Non si tratta ancora di una comunità politica, ma di quella comunità morale di tutti gli esseri umani che è immanente in ogni comunità concreta, quella per cui ogni persona ha diritto ad essere trattato come «uno dei nostri»<sup>59</sup>.

Certamente questa filosofia dell'amicizia regge solo a condizione che siano riconosciuti valori fondamentali comuni a tutti gli uomini, ma – come sappiamo – proprio questo è oggi contestato in ragione del pluralismo<sup>60</sup>. Di

mini esset naturaliter familiaris et amicus». Tommaso d'Aquino, *Contra Gent.*, 3, 117.

<sup>56</sup> Aristotele, *Et. Nic.*, IX, 4, 1166a 32.

<sup>57</sup> *Ibidem*, VIII, 3, 1156b 9.

<sup>58</sup> J. Finnis, *Aquinas*, cit., p. 118.

<sup>59</sup> Cfr. J. Habermas, *Justice and Solidarity*, in *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, a cura di M. Kelly, Cambridge, Mass., Mit Press, 1990, p. 47.

<sup>60</sup> Per le delicate questioni che il pluralismo pone alla problematica del conflitto dei diritti rinvio al saggio di Elena Pariotti presente in questa raccolta.

conseguenza la cooperazione prende le distanze dall'amicizia o, forse, sarebbe meglio dire che è l'amicizia a separarsi dalla cooperazione<sup>61</sup> e a diventare amore oblativo e puramente affettivo, com'è palese nel pensiero di Montaigne o di Rousseau, per cui l'amicizia è sacrificio di sé per l'altro e, al contempo, incontro di sentimenti e di passioni<sup>62</sup>. Sta di fatto che questa concezione dell'amicizia è inutilizzabile, se non addirittura pericolosa, per la filosofia giuridica e politica, perché contraria all'universalità e all'eguaglianza. Non è un caso che dei tre valori della Rivoluzione francese solo la libertà e l'eguaglianza siano diventate nozioni politiche fondamentali, mentre la fraternità sia stata presto dimenticata<sup>63</sup>. E non è neppure un caso se Rawls in *A Theory of Justice*, per accreditare il suo «principio di differenza» nei termini della fraternità, porti l'esempio della famiglia come uno dei luoghi più significativi della cooperazione, perché essa si rifiuta di massimizzare utilitaristicamente la somma dei vantaggi e mira ad una situazione generale che sia a beneficio degli interessi dei più svantaggiati<sup>64</sup>.

Qui non è il luogo per seguire ulteriormente le vicen-

<sup>61</sup> Per un'interessante rassegna dei luoghi d'allontanamento del diritto americano dal tema dell'amicizia fino al punto d'ostacolarla cfr. M.J. Kaufman, *The Value of Friendship in Law and Literature*, in «Fordham Law Review», 60, 1991-92, pp. 645-713. Per converso c'è da ricordare che il diritto romano prendeva in considerazione i rapporti di amicizia e che c'è un certo ritorno di attenzione per i rapporti amicali nel diritto contemporaneo. Cfr., ad es., B. Albanese, *La struttura della «manumissio inter amicos»*. Contributo alla storia dell'amicizia romana, Palermo, Palumbo, 1962 e A. Palazzo e I. Ferranti, *L'etica del diritto privato*, 2 voll., Padova, Cedam, 2002.

<sup>62</sup> Per il tema della privatizzazione dell'amicizia cfr., ad esempio, G. Zanetti, *Dalla philia aristotelica al dibattito contemporaneo*, cit., pp. 181 ss. C'è però da riconoscere che questa *particolarizzazione* dell'amicizia ne ha messo in luce un importante aspetto troppo trascurato dalla concezione aristotelica.

<sup>63</sup> Cfr. F. Viola, *La fraternità nel bene comune*, in «Persona y Derecho», 49, 2003, n. 2, pp. 141-161.

<sup>64</sup> J. Rawls, *A Theory of Justice*, revised ed., Oxford, Oxford U.P., 1999, pp. 90-91.

de dell'amicizia e della fraternità<sup>65</sup>. Ciò che importa è notare che la struttura della cooperazione conserva in sé quei caratteri generali che quelle hanno smarrito nella loro evoluzione culturale, cioè in particolare la connessione fra il bene per sé e il bene per gli altri. La stessa cooperazione politica, o il sistema sociale della cooperazione, non può che essere spiegata in questi termini: l'aiuto reciproco è finalizzato alla riuscita di un'impresa comune, da cui ogni partecipante trae il proprio bene personale.

È ovvio che il diritto e la politica non devono essere intesi come forme unitarie di cooperazione generalizzata o, peggio, come un sistema vero e proprio che coordina e pianifica le differenti attività collaborative. In realtà, di fronte alla miriade di azioni collettive, si tratta di prestare una specifica attenzione a quelle attività cooperative particolarmente importanti per custodirle, proteggerle e regolarle in qualche modo, anche in considerazione degli effetti possibili nei confronti dei terzi. Ma, per distinguere quelle più significative o rilevanti, non si dovrà forse avere qualche idea dei valori fondamentali della vita umana?

## 7. Cooperazione e fiducia

Da ultimo, al fine di una più adeguata illustrazione dell'idea di cooperazione, bisogna almeno accennare all'atteggiamento generale che è richiesto ad ogni partecipante, affinché un'attività collettiva di questo genere s'istituisca e possa svolgersi con successo.

In generale si deve individuare questo atteggiamento nella *fiducia* reciproca, nell'affidamento e nell'affidabilità. È ovvio che la diffidenza e il sospetto non favoriscono la collaborazione, impediscono che inizi o ne determinano il fallimento. Tuttavia non bisogna nascondersi il fatto che

la fiducia è un rischio, per quanto calcolato possa essere. In caso contrario, non ci sarebbe bisogno di *affidarsi*, perché saremmo sicuri del comportamento altrui. Il rischio appartiene al concetto stesso di fiducia. In questo senso la cooperazione è molto più incerta della mera coordinazione, che – come abbiamo visto – elimina il rischio con la previsione del comportamento autointeressato. Tuttavia questa instabilità è il prezzo da pagare per raggiungere beni e obiettivi che sono fuori della portata della mera coordinazione delle azioni<sup>66</sup>.

Una società del rischio, com'è definita quella contemporanea<sup>67</sup>, implica necessariamente un ricorso sempre maggiore alla fiducia e ad una fiducia *cieca*. Ci si mette nelle mani di altri spesso anonimi e sconosciuti e ciò rende impossibile cercare le *ragioni* della fiducia nella conoscenza di colui a cui ci si affida, nella sua competenza, nella sua lealtà o nella sua correttezza morale. Di conseguenza cresce la necessità di protezioni istituzionali, di assicurarsi contro i rischi, e questo è tra l'altro il ruolo del diritto e della politica<sup>68</sup>. Tuttavia tutto ciò non è sufficiente, perché il risarcimento del danno non riesce quasi mai a compensare la frustrazione dell'attività cooperativa. Ciò spiega la rinnovata attenzione per la società civile e per le reti presociali della fiducia, che sembravano ormai definitivamente soppiantate nelle società progredite dalle reti istituzionali. Il fatto è che ci sono beni fondamentali che richiedono una cooperazione faccia a faccia tra soggetti in carne ed ossa. Per questo la fiducia nasce come rapporto interpersonale e, anche quando si trasforma in fiducia istituzionale, in realtà la novità principale consiste

<sup>66</sup> Per una considerazione della morale, del diritto e della politica come istituzioni che sorgono per rispondere a domande di cooperazione che il mercato disattende cfr. J. Coleman, *Competition and Cooperation*, in «Ethics», 98, 1987, pp. 76-90.

<sup>67</sup> Cfr. U. Beck, *La società del rischio. Verso una seconda modernità* (1986), trad. it. Roma, Carocci, 2000.

<sup>68</sup> Cfr. A. Giddens, *Il mondo che cambia. Come la globalizzazione ridisegna la nostra vita* (1999), trad. it. Bologna, Il Mulino, 2000, pp. 35 ss.

<sup>65</sup> Al tema dell'amicizia politica, con particolare riferimento al pensiero di Aristotele, è dedicato il saggio di Fulvio Di Blasi presente in questa raccolta.

soltanto nella delega alle istituzioni della scelta degli individui a cui affidarsi, cosa necessaria in una società di estranei. Fidarsi delle istituzioni significa nella sostanza affidare loro il compito di scegliere i partecipanti alla cooperazione, garantendone la lealtà, cioè spogliarsi della valutazione personale dell'affidabilità delle persone per trasferirla al sistema socio-politico<sup>69</sup>. Questa rete istituzionale diventa un «terzo» che svolge un ruolo nella fase iniziale dell'attività cooperativa quando bisogna individuare i suoi partecipanti e il tipo di azione da compiere congiuntamente. In questa prima fase l'istituzione interrompe il rapporto faccia a faccia, lo media e lo smaterializza. Ma dopo, quando la cooperazione si attiva e i partecipanti interagiscono in qualche modo, allora la fiducia istituzionale è messa alla prova e per durare deve essere confermata. La fiducia è un bene deperibile e non è data una volta per tutte.

Queste brevi e ancora incomplete considerazioni sul «meccanismo» della fiducia sono, tuttavia, eloquenti. Esse ci dicono che è erroneo definire la fiducia concentrandosi sulle ragioni per mettersi nelle mani altrui<sup>70</sup>. Da una parte, è ovvio che quanto più forti sono queste ragioni, tanto meno in senso proprio ci si affida<sup>71</sup>; dall'altra, enfatizzare le ragioni dell'affidamento significa trascurare il ruolo essenziale della dimensione intersoggettiva. È significativo che Niklas Luhmann apra il suo saggio sull'argomento

<sup>69</sup> I processi d'istituzionalizzazione della fiducia sono descritti da N. Luhmann, *La fiducia* (1968), trad. it. Bologna, Il Mulino, 2002.

<sup>70</sup> Le concezioni della fiducia possono essere raggruppate in tre categorie: quelle che sono indifferenti alle ragioni per cui ci si affida, quelle che al contrario ne sottolineano i motivi e quelle che fanno riferimento ad un atteggiamento affettivo e ritengono che la fiducia sia un sentimento e una disposizione a mettersi nelle mani altrui. Cfr. O. Lagerspetz, *Trust: The Tacit Demand*, Dordrecht, Kluwer, 1998.

<sup>71</sup> Questo è notato da Luhmann quando osserva che la visione etica della fiducia è insoddisfacente, perché induce ad accordarla solo quando è meritata, ma che il vero problema è la fiducia ingiustificata, perché proprio questa è qualcosa di creativo. Cfr. N. Luhmann, *La fiducia*, cit., p. 122.

con l'affermazione che la fiducia è «fare affidamento sulle aspettative proprie»<sup>72</sup> e che Gambetta parli di probabilità soggettive che un altro agente compirà una determinata azione<sup>73</sup>. In sostanza qui si tratterebbe di fidarsi di se stessi, delle proprie capacità di valutazione, del proprio fiuto sull'affidabilità degli altri, ma con ciò stesso l'intersoggettività è svanita e già si è predisposti alla sua spersonalizzazione istituzionale.

In realtà la fiducia non è *prius* rispetto alla cooperazione, non è – come solitamente si crede – un presupposto senza il quale la cooperazione è impossibile, ma un bene che è prodotto dalla stessa attività cooperativa. Certamente non può iniziare una cooperazione senza fiducia tra i partecipanti, ma al contempo non può esservi fiducia senza cooperazione perché ci sia. V'è, dunque, una circolarità virtuosa tra fiducia e cooperazione. La fiducia, se pensata – come si dovrebbe – in termini intersoggettivi, è un'attività cooperativa essa stessa e, quindi, non spiega la cooperazione più di quanto non debba far ricorso a quest'ultima per essere spiegata. Si coopera perché si ha fiducia e si ha fiducia perché si coopera.

Se si considera la fiducia in tutta la sua ampiezza e non soltanto come rivolta a coloro che già si ritengono affidabili, cioè se osserviamo la fiducia come atteggiamento relazionale generalizzato e strutturale, allora salta agli occhi che il suo necessario presupposto etico riposa sulla convinzione che con gli altri, per quanto possano essere considerati come *stranieri*, abbiamo pur sempre una qualche comunanza significativa e che essa riguarda in qual-

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>73</sup> «Trust (or, symmetrically, distrust) is a certain level of subjective probability with which an agent assesses that another agent or group of agents will perform a particular action, both *before* he can monitor such action (or independently of his capacity ever to be able to monitor it) and in a context in which it affects his own action». D. Gambetta, *Can We Trust Trust?*, in *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*, a cura di D. Gambetta, New York, Blackwell, 1988, p. 217 (corsivi nel testo originale).

che modo i fini e i valori fondamentali della vita umana. È questa similitudine il fondamento etico della fiducia ed è più forte della diffidenza che a prima vista la diversità suscita<sup>74</sup>. Se cerchiamo di discernere meglio i contorni di questo senso di somiglianza nell'incontro con l'estraneo, ci accorgiamo che esso riguarda non solo i contenuti delle aspettative rispettive, ma anche le attese del comportamento altrui.

Nel diritto romano il concetto giuridico di *bona fides* è stato elaborato principalmente nell'ambito del diritto delle genti (*ius gentium*), il cui compito era quello di governare le relazioni fra *estranei*, tra esseri non appartenenti alla stessa tribù, allo stesso clan, alla stessa nazione, alla stessa cultura se non alla comune umanità. Di fatto i pretori romani dovettero occuparsi dei primi trattati commerciali che erano stati conclusi con i cartaginesi<sup>75</sup>. Si trattava di atti di cooperazione con appartenenti a popoli non sempre amici. Tuttavia, se si coopera, si deve presumere una certa eguaglianza di trattamento, cioè l'impegno a trattare gli altri come si desidera essere trattati da loro<sup>76</sup>. Ma è impossibile determinare il contenuto di quest'impegno se non nell'ottica di una certa similitudine nell'umano. Su questo fondamento si dà fiducia e si riceve fiducia. Su questo fondamento si possono anche tracciare i confini contenutistici di questo affidamento, cioè cosa è ragionevole aspettarsi dagli altri e cosa è ragionevole che gli altri si aspettino da noi. Con ciò è evidente che la fiducia e la cooperazione non stanno tra loro nel rapporto della causa con l'effetto, ma in quello stesso che l'atteggiamento ha con l'atto. L'atto cooperativo deve

<sup>74</sup> Per una difesa della fondazione etica della fiducia e per la distinzione tra *strategic trust* e *moralistic trust* rinvio a E.M. Uslander, *The Moral Foundations of Trust*, Cambridge, Cambridge U.P., 2002, pp. 14-50.

<sup>75</sup> Cfr. H.C. Clark, *Jus Gentium - Its Origin and History*, in «Illinois Law Review», 14, 1919, n. 4, pp. 243-265.

<sup>76</sup> Che l'eguaglianza, specie quella economica, sia una condizione che favorisce la fiducia è molto sottolineato da E.M. Uslander, *The Moral Foundations of Trust*, cit., pp. 86 ss.

presumere un atteggiamento di fiducia ed entrambi riposano sul fondamento etico della similitudine.

Tutto ciò può apparire paradossale, ma non lo è ove si pensi che v'è un tipo particolarmente importante di beni di cui un individuo può godere solo se gli altri hanno certi atteggiamenti positivi nei suoi confronti (*attitude-dependent goods*)<sup>77</sup>. Beni come essere amati, essere riconosciuti, essere rispettati, essere ammirati, essere onorati non possono essere raggiunti da soli, ma richiedono la collaborazione di altre persone. È stupefacente che Adam Smith considerasse il desiderio di questi beni così insito nella natura umana da presentarsi come prioritario, tanto da notare che non di rado gli altri beni, tra cui quelli economici, sono cercati per acquisire rispetto e distinzione nei confronti degli altri<sup>78</sup>. Ebbene, anche essere oggetto della fiducia altrui è uno di questi beni prioritari.

Ora guardiamo alla fiducia non solo dal punto di vista di colui che si affida (*trustor*) – com'è usuale nelle teorie più diffuse –, ma anche dal punto di vista di colui a cui ci si affida (*trustee*). All'esigenza di fidarsi di qualcuno corrisponde il desiderio che qualcuno si fidi di noi. Questa è l'astuzia della fiducia, che trasforma in affidabili persone che sulla base di ragioni preesistenti a rigore non lo sarebbero<sup>79</sup>. Ricevere fiducia genera senso di responsabilità e l'obbligo di non deludere le aspettative altrui al fine di dimostrare che la fiducia è ben riposta. Ciò non significa che l'altro si debba affrettare a contraccambiare, perché proprio questo sarebbe un segno di sfiducia, in quanto la persona che così agisse mostrerebbe di voler liberarsi al più presto possibile del peso della gratitudine<sup>80</sup>. La fiducia

<sup>77</sup> Per la distinzione tra questi beni e gli *action-dependent goods* rinvio a Ph. Pettit, *The Cunning of Trust*, ora in Id., *Rules, Reasons, and Norms*, Oxford, Clarendon Press, 2002, pp. 353 ss.

<sup>78</sup> Cfr. A. Smith, *The Theory of the Moral Sentiments* (1759), a cura di D.D. Raphael e A.L. Macfie, Indianapolis, Liberty Classics, 1976, p. 116.

<sup>79</sup> Cfr. Ph. Pettit, *The Cunning of Trust*, cit., p. 357.

<sup>80</sup> N. Luhmann, *La fiducia*, cit., p. 68.

è l'impiego di risorse in un'attività il cui risultato dipende dal comportamento cooperativo degli altri, ma in tal modo si anticipa il comportamento reciproco, lo si rende possibile e lo si favorisce<sup>81</sup>. Tuttavia la fiducia come atteggiamento generalizzato non presuppone la reciprocità e resiste anche nei confronti di delusioni parziali.

In generale, la fiducia, in quanto situazione intersoggettiva, – come la moneta buona – tende a crescere con l'uso piuttosto che a diminuire. Come la diffidenza produce diffidenza, così la pratica della fiducia genera affidabilità e reciprocazione. Tuttavia non bisogna dimenticare che tutto ciò funziona solo se sono presenti nella società determinate condizioni, quali l'eguaglianza dei soggetti, la loro libertà d'iniziativa e, soprattutto, l'apprezzamento diffuso della corresponsabilità e della lealtà. In una società in cui domina il cinismo e l'individualismo l'atto di fiducia è considerato una stoltezza e il suo fallimento una giusta punizione<sup>82</sup>. Ognuno può rendersi conto quanto a tal fine siano importanti il costituzionalismo e la democrazia, volti a costituire una società di cittadini liberi ed eguali, uniti dalla comune ricerca dei valori fondamentali necessari ad una vita buona.

Per questo ritengo che la fiducia, piuttosto che spiegare la cooperazione, sia essa stessa il paradigma dell'attività cooperativa se questa è intesa non già in senso strumentale, ma come fine in sé. E si comprende perché Locke considerasse la fiducia come «il vincolo interno alla società stessa»<sup>83</sup> e la relazione tipica fra cittadini e governanti<sup>84</sup>. Infatti solo in quest'ottica si realizza in sen-

so proprio l'idea di cooperazione. Quando diciamo che ci sono beni che possono essere raggiunti e fruiti solo in comune, non possiamo escludere che la cooperazione stessa sia un aspetto essenziale dei beni cercati e che a volte il bene realmente desiderato sia la stessa cooperazione<sup>85</sup>.

## 8. Conclusione e piano della ricerca

In queste pagine ho cercato di mostrare che l'idea di cooperazione è un modello talmente diverso da quello della coordinazione delle azioni sociali da non poter essere considerato come una sua variante interna, come alcuni sostengono. Proprio per questa diversità è più adatto a spiegare la pratica giuridica e politica e a render conto dei problemi specifici in essa presenti.

In particolare, nella coordinazione manca la comunicazione come risorsa e fonte di aggiustamento, ci si basa su un'antropologia atomistica e non relazionale, è impossibile chiamare in causa la dimensione normativa, non può funzionare nel caso delle diversità culturali. Al contrario, dall'analisi compiuta emergono i seguenti caratteri dell'idea di cooperazione: ha una capacità esplicativa dell'intera società intesa come sistema di cooperazione e non già come *modus vivendi* provvisorio e instabile; pone il problema della giustizia e dell'equità delle relazioni intersoggettive come differente dalla mera efficienza dei risultati; introduce la dimensione normativa del rispetto delle finalità della cooperazione e del ruolo dei partecipanti; richiede un'antropologia relazionale sia in ragione delle risorse individuali limitate, sia in ragione del carattere intersoggettivo dei valori perseguiti; pone l'esigenza di coniugare l'amore di sé con quello dell'altro da sé, rifiutando l'alternativa drastica tra egoismo e benevolenza; rinvia in ultima istanza all'idea di similitudine tra tutti gli esseri

<sup>81</sup> Cfr. V. Pelligra, *Fiducia r(ela)zionale*, in *Complessità relazionale e comportamento economico*, cit., pp. 291-335 e, per i rapporti fra le imprese commerciali, cfr. S. Castaldo, *Fiducia e relazioni di mercato*, Bologna, Il Mulino, 2002.

<sup>82</sup> Cfr. E. Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2001.

<sup>83</sup> J. Locke, *Essays on the Law of Nature* (1660), Oxford, Clarendon Press, 1954, p. 88.

<sup>84</sup> J. Locke, *Two Treatises of Government* (1690), a cura di P. Laslett, Cambridge, Cambridge U.P., 1960, p. 445.

<sup>85</sup> Per un approfondimento dei rapporti tra la fiducia e le istituzioni statali rinvio al saggio di Baldassarre Pastore presente in questa raccolta.

umani, superando il carattere dissimmetrico della relazione intersoggettiva dovuto all'alterità.

Le azioni collettive nella loro modalità cooperativa sono necessarie per la vita e il benessere di ogni individuo. Lo sono in quanto mezzi per raggiungere fini fondamentali e lo sono anche come fini in se stesse. In fondo questo e non altro è il senso ontologico della relazionalità umana: ognuno per realizzare se stesso necessita della collaborazione degli altri e incontra nella cooperazione stessa un valore fondamentale comune. Occorre, dunque, assicurarsi che la cooperazione possa istituirsi, svolgersi correttamente e raggiungere i risultati previsti. Nessuno di questi obiettivi può essere assicurato dal paradigma della coordinazione, perché essi chiamano in causa un dover essere e una normatività che non sono presenti nella teoria dei giochi. Nella cooperazione l'intersoggettività è un valore. Nella teoria dei giochi non è un valore, ma una circostanza di fatto.

I saggi che seguono s'inscrivono all'interno di quest'orizzonte concettuale. Infatti, si tratta ora di applicarlo più specificatamente al diritto e alla politica. Poiché, nell'analizzare l'idea di cooperazione, s'è visto che una pratica sociale è fatta di atteggiamenti normativi dei partecipanti e di strutture istituzionali, allora è sembrato opportuno distinguere le virtù dell'intersoggettività e i luoghi in cui essa si esercita.

Dopo una riflessione apposita sul tema della normatività e del convenzionalismo, che – come s'è visto – è cruciale per distinguere la cooperazione dalla coordinazione, in questo volume si troveranno evidenziati alcuni atteggiamenti normativi significativi per la pratica giuridica e politica della cooperazione: la libertà, l'affidamento, l'imparzialità, la ragionevolezza, il perdono e la promessa, l'amicizia e l'eguaglianza. Si tratta d'indagini sul campo, cioè in riferimento a temi specifici o ad autori esemplari, da cui trarre stimoli per una ricostruzione generale delle virtù dell'intersoggettività. Tutte richiedono l'attenzione per l'altro, la lealtà, l'equità, la coniugazione dell'interesse personale con la benevolenza, dell'universale con il parti-

colare. Queste *forme di eccellenza* dell'intersoggettività devono essere tenute insieme, perché si sostengono e s'integrano a vicenda, permettendo una pratica giuridica sensibile alla persona e ai suoi valori fondamentali e una pratica politica attenta al bene comune, ma non chiusa entro confini territoriali, e aliena da egoismi nazionali e discriminazioni culturali.

Nell'ultima parte, dedicata ai *luoghi* dell'intersoggettività, si affronta il tema delle strutture istituzionali intese non soltanto come reticoli di regole, ma soprattutto come plessi di azioni legate da istanze specifiche e da valori comuni. Non tutti questi luoghi significativi sono affrontati, ma solo quelli ritenuti più problematici o perché si trovano in una situazione di sofferenza e di crisi, come lo stato in quanto espressione della comunità politica, o perché emergono in modo prepotente all'attenzione generale, come i diritti umani, la società multiculturale e la comunità internazionale, o perché si aprono a dimensioni qualitative ed a pratiche diversificate come il mondo del mercato, o perché pongono delicate questioni etiche difficili da risolvere in contesti pluralistici, come soprattutto quelle legate alla bioetica, alla biogiuridica<sup>86</sup> e al rilievo politico del nascere e del morire. Se è vero che con la nascita – come sostiene Hannah Arendt – si fonda la dimensione cooperativa della pluralità delle persone, con la morte questa può assumere un volto tragico<sup>87</sup>. Si tocca qui con mano che il bene della cooperazione non può essere considerato come ultimo e che esso stesso abbisogna di una fondazione ulteriore e di un aggiuntivo conferimento di senso per evitare che costituisca un fattore di moltiplicazione e diffusione di relazioni intersoggettive disumane e, soprattutto, per potenziarne la capacità di favorire l'accesso ai beni umani fondamentali.

<sup>86</sup> A questi temi sono dedicati i saggi di Vicente Bellver e Jesús Ballesteros presenti in questa raccolta.

<sup>87</sup> Per questo rinvio al saggio di Giampiero Tre Re presente in questa raccolta.



Queste problematiche settoriali, pur nella loro diversità, hanno in comune il riproporsi di un'intersoggettività sempre più allargata o sempre più porosa. È tramontato il tempo dei sistemi chiusi e delle logiche settoriali. È venuto il tempo della comunicazione delle prospettive, delle problematiche e delle stesse istituzioni. Ed allora l'idea di cooperazione può mostrare tutta la sua fecondità ed elasticità, perché non riguarda soltanto i soggetti, ma anche le regole e non è applicabile soltanto alle comunità locali, ma anche alla comunità internazionale, cioè al luogo proprio dell'umanità in quanto tale e che ancora deve essere reso abitabile per ogni uomo e per ogni popolo della terra.

ALDO SCHIAVELLO

## INTERSOGGETTIVITÀ E CONVENZIONALISMO GIURIDICO

### 1. *Intersoggettività e diritto*

La nozione di «intersoggettività» – che è una nozione, come anche quelle di «oggettività» e «soggettività», controversa e dai contorni incerti – rileva, in particolare, in relazione a quegli ambiti dell'esperienza umana il cui significato o il cui valore sono determinati, almeno in parte, dalla combinazione e dal compromesso tra una molteplicità di desideri, scelte e ragioni soggettive.

Questa intuizione sta ad esempio sullo sfondo della stringente analogia, evidenziata ed ampiamente sfruttata da Michel Rosenfeld<sup>1</sup>, tra il valore economico nelle transazioni di mercato ed il valore semantico nelle relazioni intertestuali in particolare nella sfera sociale ed in quella politica. In un mercato semplificato, i cui partecipanti sono, in ipotesi, due soli individui con il medesimo potere contrattuale, c'è una quasi completa assimilazione tra il valore di scambio dei beni ed il loro valore d'uso, ed entrambi questi valori sembrano, a prima vista, soggettivi. In altri termini, il fatto che il valore di scambio dei beni sia grandemente influenzato dal loro valore d'uso fa sì che la scelta tra diverse transazioni possibili (ad esempio, scambiare due pere con tre banane, ovvero tre pere con due banane) dipenda esclusivamente, almeno in apparenza, dalle preferenze soggettive dei partecipanti. Dunque, in un mercato di questo genere, sarebbe perfettamente razionale scambiare due pere con tre banane come anche tre pere con due banane.

<sup>1</sup> M. Rosenfeld, *Interpretazioni. Il diritto fra etica e politica* (1998), trad. it. Bologna, Il Mulino, 2000, in particolare pp. 43-57.