

in S. Biancu e G. Tognon (a cura di), *Autorità. Una questione aperta*, Diabasis, Reggio Emilia 2010

Autorità e bene comune nella società del pluralismo

Francesco Viola

Tutti sappiamo che la ragion d'essere dell'autorità nella vita politica e sociale è quella di garantire una direzione comune in un ambito in cui esistono molteplici e discordanti opinioni dei singoli consociati. Senza un'autorità è impossibile l'unità della comunità politica. Occorre che vi siano persone che si pongano nella prospettiva del bene comune e siano in grado di guidare l'azione di coloro che, invece, si pongono nella prospettiva del loro bene individuale o di gruppo. Di conseguenza, è ragionevole che tutti i consociati obbediscano alle direttive dell'autorità se intendono avere e sviluppare una vita sociale in comune.

Concezioni dell'autorità

Una volta accertato che non può esistere una società politica senza che vi sia un'autorità, resta da stabilire quali requisiti debbano possedere coloro che esercitano questa funzione. Ciò dipende in buona parte dal tipo di società, dalle finalità che essa si propone e dal grado di sviluppo culturale presente in essa. Sappiamo che, da questo punto di vista, si possono distinguere due concezioni dell'autorità politica: quella sostanziale e quella formale¹. La prima ritiene che le autorità debbano avere la saggezza (o la competenza) necessaria per dirigere i consociati verso il bene comune; la seconda, invece, richiede solo che esse siano legittimamente costituite sulla base di regole preventivamente stabilite. L'esempio di scuola delle concezioni del primo tipo è quello del re-filosofo di Platone; mentre per le concezioni del secondo tipo abbiamo un esempio attuale nelle concezioni della democrazia dei nostri tempi, in cui ogni cittadino in linea di principio può assumere ruoli di autorità se è eletto secondo regole e procedure stabilite. In generale le concezioni sostanziali sono state prevalenti nell'epoca antica e medioevale, mentre quelle formali nella modernità.

Questo è uno schema molto semplicistico, che ha solo una funzione orientativa, ma non rende ragione di un'articolazione più complessa². Di fatto anche per le concezioni sostanziali c'è bisogno di un riconoscimento e di un'accettazione da parte dei consociati della competenza dell'autorità e questa è una condizione formale. A loro volta le concezioni formali, specie se applicate ai grandi numeri delle moderne democrazie, favoriscono il sorgere di un ceto politico, entro cui scegliere i detentori di autorità, e questo rimanda ad una concezione sostanziale. Si può, dunque, affermare che l'ideale verso cui ci si dirige è quello di una qualche composizione delle due esigenze: bisogna, cioè, che le regole formali per l'individuazione delle autorità permettano di scegliere i più competenti nella determinazione del bene comune. Ma questa si è rivelata spesso null'altro che una deludente utopia. Di fatto sono prevalse le concezioni formalistiche e il bene comune ha perso ogni consistenza oggettiva.

L'obiezione che sentiamo spesso ripetere nei confronti delle concezioni sostanziali è quella della violazione dell'eguaglianza tra i cittadini, in quanto secondo tali concezioni si presume che la società sia divisa in uomini saggi o esperti (i pochi) e uomini non saggi o inesperti (i molti) e che l'unica saggezza dei non saggi o dei poco saggi sia quella di farsi dirigere dai più saggi (o esperti). In effetti questa disuguaglianza politica è inevitabile se esiste un bene comune già formato prima ancora dello sviluppo della vita sociale. Se il bene comune è prefissato, allora si tratta soltanto di conoscerlo e, pertanto, dobbiamo far ricorso a chi sa di più. Solo in questo caso avrebbe qualche giustificazione la tesi del governo degli uomini migliori, dei più saggi o di coloro che eccellono nelle capacità conoscitive o morali. Ma – come sappiamo – il bene comune appartiene al campo della ragion pratica, cioè non preesiste ben formato, ma è il frutto o il risultato di scelte e di decisioni comuni, che a loro volta dipendono da complesse condizioni culturali, circostanze sociali, risorse economiche e tecnologiche. Il bene comune è in realtà un continuo processo di determinazione e di decisione riguardante i valori fondamentali, un processo che dipende dallo svolgimento della vita associata, e non già una ricetta buona per tutte le società.

Vi sono tanti modi d'intendere il bene comune anche all'interno di una stessa società, a seconda della prevalenza che si dà

ad un valore rispetto ad un altro, ad una urgenza sociale rispetto ad un'altra, tutti in certo qual modo legittimi e tutti soggetti allo scrutinio pubblico. Certamente, vi sono anche modi errati o nefandi d'intendere il bene comune, ma in ogni caso esso dipende dallo svolgimento della vita sociale, cioè dall'apporto di tutti i consociati. Di conseguenza, una concezione sostanzialistica accettabile non è quella che divide la società in cittadini saggi e cittadini non saggi ma obbedienti, ma quella che permette a tutti una partecipazione nella determinazione del bene comune, poiché – come dice Aristotele – la moltitudine (da non confondere con la “massa”) è più saggia della saggezza di pochi, per quanto molto qualificati. È più ricco un banchetto in cui ognuno porti la propria vivanda che quello preparato da uno solo.

L'autorità del cittadino

Secondo Tommaso d'Aquino nel campo della verità pratica il più competente a giudicare di un fine e dei mezzi per raggiungerlo è colui che ha quel fine come proprio³. San Tommaso non dice che il più competente è il più saggio, ma colui che è legittimato a proporsi il fine di cui si tratta e deve agire per quel fine. Per le questioni teoriche bisogna rivolgersi ai filosofi e agli scienziati (autorità epistemica), ma per le questioni pratiche (sia per quelle appartenenti al mondo del fare sia per quelle appartenenti al mondo dell'agire) bisogna seguire coloro che hanno il compito di raggiungere i fini di cui si tratta. Se vogliamo costruire un tavolo o un letto, dobbiamo rivolgerci ai falegnami. Ma, se vogliamo raggiungere il bene comune, a chi dobbiamo rivolgerci?

Ebbene, in una democrazia essere cittadino significa proporsi il fine del bene comune come proprio fine d'azione. In una democrazia la cittadinanza è il titolo legittimo per giudicare del bene comune della società politica. I molti sono migliori giudici non tanto in materia di fatto, cioè di utilità sociale, ma soprattutto in materia di valore. In più, poiché la politica – come ha notato Aristotele – è una di quelle arti (come il costruire una casa o cucinare un cibo) di cui sono migliori giudici i consumatori e non soltanto gli artefici, si può dire che i cittadini abbiano una doppia legittimazione riguardo al giudizio sul bene comune, come artefici e come fruitori. Ed in una demo-

crazia il bene comune è il fine proprio di ogni cittadino, che – come tale – è il primo funzionario della vita comune⁴. La cittadinanza implica un ruolo pubblico, che conduce ad assumere una responsabilità nei confronti del bene comune.

Questo è un punto d'incontro tra le concezioni formalistiche e quelle sostanzialistiche in riferimento alla democrazia. Entrambe ritengono necessario e giusto che sia data la possibilità a tutti i cittadini di contribuire alla determinazione del bene comune. Ciò non significa che venga meno la distinzione tra le une e le altre. Infatti, le concezioni formalistiche, scettiche nei confronti della stessa esistenza di una verità pratica, proprio per questo ricorrono a tecniche procedurali (politiche e giuridiche) di tipo aggregativo che consentano in qualche modo una partecipazione di tutti i cittadini, cioè in una parola al metodo democratico come mera tecnica del consenso. Se non c'è una verità pratica, allora, per rispettare il principio di eguaglianza, non resta che aggregare le preferenze di coloro che dovranno conformarsi a regole comuni. Al contrario, le concezioni sostanzialistiche, convinte dell'esistenza della verità pratica, cioè che vi sono decisioni comuni giuste o ingiuste, vedono proprio per questo nella partecipazione di tutti i cittadini la via migliore per determinare il bene comune, in quanto – come s'è detto – consente di attingere una pluralità più vasta di prospettive. Di conseguenza, lo stesso metodo democratico non appare più come una mera tecnica aggregativa, ma come il modo migliore per avanzare le proprie visioni del bene comune, discuterle e deliberare in comune. Si dovrebbe trattare, pertanto, di una democrazia "deliberativa" piuttosto che "aggregativa". Ciò implica ovviamente l'accentuazione di un'etica pubblica di tipo discorsivo.

Quindi, il punto d'incontro attuale tra le concezioni formalistiche e quelle sostanzialistiche sta nel *consenso* dei cittadini⁵. Ma esse si rifanno a due modi ben diversi d'intendere il consenso politico: per le prime, in virtù dello scetticismo pratico, esso si realizza mediante l'aggregazione dei voti, rappresentativi delle preferenze⁶; per le seconde, che sono alla ricerca del giusto da determinare e dell'ingiusto da evitare, il consenso è il risultato di un discorso comune tra opinioni ragionevoli, cioè che siano in grado, in linea di principio, di essere accettate da tutti (e in questo si distinguono dalle mere preferenze soggettive).

Non vogliamo qui discutere quale delle due concezioni del consenso politico sia quella accettabile e praticabile. Bisogna, però, constatare che lo scetticismo nei confronti della verità pratica conduce non solo a rendere politicamente irrilevante la saggezza e la virtù dei governanti, ma anche a considerare tutti i cittadini come puri e semplici massimizzatori di utilità individuale e privi di alcuna saggezza politica. Questi cittadini sono incapaci di partecipare alla determinazione del bene comune, proprio perché questo non può essere inteso in altro modo se non come la somma delle utilità individuali o di gruppo. Di conseguenza non sono legittimati a lamentarsi se il responso della maggioranza non è favorevole alla implementazione delle loro preferenze. Una vita politica siffatta non è altro che un braccio di ferro tra maggioranza e minoranza, tra preferenze maggioritarie e preferenze minoritarie.

Tuttavia, si dovrà anche notare che, anche valorizzando al massimo le procedure deliberative e concedendo uno spazio al contributo di saggezza politica dei cittadini, in ultima istanza la decisione democratica dovrà pur sempre ricorrere al voto e al principio di maggioranza. Questo potrebbe essere facilmente inteso come un fallimento della concezione sostanzialistica del consenso democratico. Resta, però, la differenza fra un voto inteso come mera aggregazione di preferenze indiscutibili e un voto argomentato, cioè supportato da argomenti che sono stati riconosciuti come, in linea di principio, accettabili da tutti, anche se di fatto non tutti li accettano.

Ad esempio, l'istanza della difesa del diritto alla vita del nascituro è un argomento, in linea di principio, accettabile da tutti al fine di vietare l'aborto, tant'è vero che i sostenitori dell'aborto non rifiutano l'argomento come tale, ma contrappongono l'argomento che il feto non ha diritto alla vita almeno nei primi mesi del concepimento. Quest'ultimo argomento, a sua volta, è accettabile alla condizione di poter dimostrare che dopo i primi mesi v'è un salto qualitativo nello sviluppo del feto.

Una procedura autenticamente deliberativa permette di evidenziare e di mettere a fuoco gli argomenti principali della questione di cui si tratta e conferisce giustificazione al voto, cosa impossibile per le mere preferenze. Ma, come sappiamo, ogni discorso pratico non arriva alla sua conclusione da sé, cioè a

prescindere da un atto di scelta o di riconoscimento dell'argomento prevalente. Normalmente è facile distinguere gli argomenti dalle mere preferenze, dai gusti o dagli interessi particolaristici, ma l'individuazione dell'argomento vincente o prevalente tra tutti quelli, in linea di principio, accettabili avviene attraverso un atto di scelta degli individui coinvolti. Questa è la ragione per cui le concezioni sostanzialistiche non possono del tutto fare a meno dell'apporto di quelle formalistiche.

Pertanto, il compito più urgente è quello di operare una sapiente sintesi tra l'istanza sostanzialistica del bene comune e le procedure politiche e giuridiche, una sintesi che metta le seconde a servizio della prima. Se traduciamo questo perenne problema cruciale dell'autorità politica nei termini attuali, dobbiamo allora dire che oggi si tratta di operare una sintesi tra il costituzionalismo e la democrazia. Si tratta di due concetti politico-giuridici ritenuti oggi essenziali, ma che possono essere intesi in modi differenti e controversi fino al limite della loro contrapposizione. Dobbiamo, quindi, guardarci dal mero appello a formule ormai consolidate, sì da non renderci conto del modo in cui sono intese, praticate ed applicate e senza aver ben chiaro come dovrebbero esserlo.

L'evoluzione del costituzionalismo

La costituzione, specie dopo la seconda guerra mondiale, è stata concepita non solo come l'organizzazione generale delle istituzioni statali, ma anche come un programma di vita comune, cioè come quell'insieme di principi e di diritti che "costituiscono" l'orizzonte valoriale della vita comune. Tali principi in quanto tali e nella loro coordinazione sono sottratti alla deliberazione democratica e costituiscono non solo un limite alla sovranità dello Stato, ma anche gli obiettivi programmatici che devono essere realizzati e concretizzati dalle istituzioni statali (e, in primo luogo, dal potere legislativo).

In questo modello di costituzione è facilmente discernibile l'aspetto sostanziale nella codificazione dei valori costituzionali fondamentali come criteri direttivi del bene comune, nonché nella loro coordinazione, e quello formale nell'apparato istituzionale e nel suo funzionamento procedurale. Le leggi non pos-

sono avere qualsiasi contenuto e l'autorità è vincolata a rispettare i valori costituzionali nel loro assetto unitario e nella loro globalità. Ma, affinché questo modello desse buona prova di sé, si richiedeva qualcos'altro oltre la costituzione, cioè oltre un atto costitutivo artificiale. Si richiedeva l'esistenza di vincoli prepolitici dotati di un elevato grado di comunanza e di condivisione. Infatti, i valori affermati in una costituzione nella forma di principi-guida devono necessariamente essere espressi in forma vaga e generica, sia perché solo in questo modo si raggiunge un elevato grado di adesione e di accettazione (cosa di cui una costituzione ha particolarmente bisogno), sia perché è impossibile prevedere tutti i problemi che chiameranno in causa questi valori fondamentali. Tuttavia, se nell'etica pubblica sono diffusi modi altamente condivisi d'intendere i valori costituzionali e di applicarli alle problematiche che via via si vanno presentando nella vita pubblica, allora si può ben dire che la costituzione non sia una mera elencazione di valori, ma sia un vero e proprio programma di vita comune. In una parola, il modo d'interpretare i valori fondamentali e il modo di coordinarli fra loro dipendono da una forma di vita unitaria che preesiste alla costituzione e alle procedure formali, una forma di vita prepolitica⁷.

Ora questo modello di costituzione è mutato per il concorrere di vari fattori, che qui non è possibile neppure elencare⁸. È mutato soprattutto per il cambiamento avvenuto nel contesto sociale in cui una costituzione è operativa. Come sappiamo, l'*etica comune* ampiamente condivisa è venuta meno ed è venuto il tempo dell'*etica pubblica*⁹. Il pluralismo delle concezioni della vita umana e dei valori etici fondamentali è divenuto il carattere dominante della sfera prepolitica in cui la costituzione affonda le sue radici. Ciò conduce ad interpretare e praticare in modi molto differenti fra loro i principi costituzionali. Alcune di queste interpretazioni sono compatibili fra loro o almeno dialoganti fra loro, ma altre sono chiaramente incompatibili, sicché la costituzione non può più venire intesa come un programma di vita comune, ma spesso è la fonte che legittima il disaccordo. Interpretazioni incompatibili e confliggenti dei valori costituzionali si richiamano tutte alla stessa costituzione. Conseguentemente, la costituzione legittima il disaccordo sul contenuto della costituzione stessa, almeno così sembra. Questo disaccordo diventa

pervasivo e si trasmette anche nelle fasi discendenti dell'interpretazione e dell'applicazione della legge e, conseguentemente, alla vita sociale tutt'intera.

Vorrei segnalare anche un altro aspetto non meno importante. Il venir meno della base etico-sociale comune, cioè di quelli che potremmo chiamare i *mores*, ha conferito un'importanza sempre maggiore alla costituzione stessa, divenuta ora l'unico luogo di un accordo nel regime del pluralismo, almeno nel senso che tutti concordano sull'esigenza che le loro pur differenti posizioni debbano tutte trovare un riscontro nel testo costituzionale. La costituzione va assumendo via via una priorità nei confronti dello Stato stesso, che vede progressivamente diminuita la sua sovranità, sia per l'espansione di poteri esterni di carattere internazionale e transnazionale, sia per l'accresciuto riconoscimento di poteri substatali e locali, delle minoranze e dei gruppi identitari. Entrambi questi rilevanti limiti al potere dello Stato ricevono legittimazione dalla stessa costituzione, che ora diventa il più agguerrito nemico della possibilità di formulare un programma unitario di vita comune¹⁰.

Non si tratta tanto di rimpiangere i tempi (se mai vi sono veramente stati) in cui era presente una comunanza vissuta di valori etico-politici, ma soprattutto di essere preoccupati per il venir meno di una condizione assolutamente imprescindibile per una società che sia veramente tale, cioè la presenza di un ordine delle libertà. Se le rivendicazioni delle libertà sciamano ognuna per proprio conto alla ricerca di una massimizzazione, incuranti l'una dell'altra, ripiegate su stesse, se l'antiproibizionismo diventa l'unica regola e la limitazione l'eccezione, allora non è possibile vita sociale degna di questo nome e i consociati sono – per usare la nota immagine di Aristotele – come i buoi nel pascolo, vicini l'uno all'altro ma intenti ognuno a cibarsi il più possibile per conto proprio. Non c'è un diritto alla libertà in generale, cioè senza qualificazioni, ma le libertà politiche nascono sempre – lo ha notato anche Rawls – come ordinate fra loro e ciò implica necessariamente limitazioni e rinunce¹¹. D'altronde è proprio per l'esigenza di un ordine delle libertà che esiste ed è necessaria l'autorità. Dobbiamo, pertanto, cercare di comprendere meglio questa nuova situazione segnata dalla centralità del costituzionalismo, chiedendoci quali effetti essa produca nella ricerca del bene comune.

Il principio personalistico

La cosa più rilevante da notare è la trasformazione del ruolo della cittadinanza¹². A questo aspetto attribuisco una particolare importanza e, perciò, vi dedicherò una particolare attenzione in quanto tocca direttamente i rapporti tra costituzione e democrazia.

L'evento etico-giuridico più rilevante degli ultimi decenni è senza dubbio rappresentato dal processo di *costituzionalizzazione della dignità della persona umana*. Questo valore, che in realtà è un coacervo inesauribile e imprevedibile di valori, è ormai il punto di riferimento obbligato di tutto il diritto contemporaneo, da quello nazionale a quello internazionale. Non c'è ovviamente che da rallegrarsene. Tuttavia bisogna riconoscere che ciò ha condotto ad oscurare il ruolo tradizionale della cittadinanza ed a conferire ad esso un senso differente.

Il riconoscimento costituzionale della centralità della persona umana ha avuto un impatto profondo sul modo di concepire la comunità politica. Lo si comprende facilmente se appena si riflette su ciò che esso implica. Da una parte, il rispetto della persona induce ad escludere comportamenti che sono palesemente una violazione della sua dignità, cioè sono mali assoluti intorno a cui c'è un ampio consenso (omicidio, schiavitù, tortura, persecuzioni, discriminazioni...); ma, dall'altra, implica necessariamente anche che la stessa coscienza della persona sia costituzionalizzata nel senso che, almeno in linea di principio, il diritto dovrebbe rispettare tutto ciò che la persona considera in coscienza come strettamente richiesto per la propria realizzazione, riconoscendo diritti collegati alle richieste d'identità e di libertà di scelta.

La prima prospettiva appartiene ancora alla tradizione della legge naturale e della moralità critica o razionale. Che vi siano mali oggettivi legati al rispetto della persona umana, presuppone un oggettivismo etico per cui è sempre ingiusto, ad esempio, torturare una persona a prescindere dalle convinzioni soggettive¹³. In questo senso si può affermare che il rispetto della persona umana è un elemento costitutivo e universale del concetto di bene comune a prescindere dalle particolari concretizzazioni di questo.

La seconda prospettiva, cioè quella del rispetto della coscienza delle persone, introduce, invece, un aspetto soggettivistico, che può entrare in conflitto non solo con l'ethos della co-

munità, ma anche e soprattutto con gli stessi principi di una moralità critica. Ma non voglio dire – come alcuni denunciano con disapprovazione e altri sostengono con soddisfazione – che la costituzionalizzazione della coscienza delle persone si sia risolta in una costituzionalizzazione delle preferenze soggettive con l'effetto di vanificare lo stesso concetto di bene comune e l'idea stessa di comunità politica. La coscienza delle persone, quand'è veramente tale, è ben lungi dall'identificarsi con le mere preferenze, poiché è giustificata da norme o da principi che si credono dotati di universalità, cioè valevoli per tutti coloro che si trovano nella medesima situazione esistenziale.

La costituzionalizzazione della coscienza delle persone implica che questa diventi (o sia riconosciuta come) un elemento del bene comune. Di conseguenza, nel processo di determinazione del bene comune si dovrà tener conto anche della coscienza delle persone coinvolte. Ciò dipende dal fatto che appartiene al concetto di bene che esso sia liberamente scelto da coloro che devono realizzarlo. Il bene comune appartiene all'universo del bene umano e, pertanto, non si sottrae a questa condizione. Essendo "comune", non riguarda la persona presa nella sua singolarità, ma in quanto è in relazione con altre persone. Il bene comune è il bene della relazione stessa fra le persone, tenendo presente che la relazione delle persone è intesa come bene per tutti coloro che vi partecipano. Pertanto, – come s'è detto – questa relazione dovrà coinvolgere anche le coscienze delle persone che dovranno accordarsi fra loro. La coscienza dei singoli dovrà essere aperta all'intersoggettività, ad una coscienza relazionale.

Il pluralismo contemporaneo rende tutto ciò ancora più complesso. A differenza del passato, esso si esercita a tutto campo. Il venir meno di un'etica comune ha dato la stura al moltiplicarsi delle differenze negli interessi, nelle preferenze, nelle forme di vita, nelle concezioni generali del bene, nelle identità e nei valori. Anche quando si condividono in linea di principio gli stessi valori fondamentali, ci sono ampie differenze nel modo d'intenderli e d'interpretarli, di applicarli e di praticarli¹⁴. Di conseguenza, le persone diventano destabilizzanti nei confronti di un ordinamento pubblico dei valori fondamentali. Le persone – come ha notato Spaemann – sono e restano "pericolose"¹⁵. Infatti, in seguito all'evoluzione del costituzionalismo la comu-

nanza dei valori costituzionali diventa il contenuto di coscienza di ogni consociato che può rimettere in discussione le regole giuridiche e politiche di risoluzione delle controversie, aprendo sempre nuovi fronti di conflitto e generando forme di meta-conflitto (conflitto sul modo d'intendere i conflitti, disaccordo sull'interpretazione dei disaccordi). Di conseguenza, l'ordinamento giuridico non può mai garantire la sua stabilità in modo definitivo ed è perennemente impegnato a risolvere i conflitti che sono stati generati dal diritto stesso.

In conclusione, l'etica pubblica dovrà far fronte al contempo a due istanze ineludibili: da una parte quelle dell'oggettivismo morale e della legge naturale e, dall'altra, quelle legate al primato della coscienza e all'intersoggettività delle coscienze relazionali. Non v'è chi non veda quanto questa sintesi sia ardua e quanto forti siano le tentazioni di sbarazzarsi dell'una o dell'altra.

La persona costituzionale come cittadino

Non c'è ovviamente una ricetta per risolvere una situazione così intricata, in cui istanze legittime e degne di considerazione si mescolano con abusi e pratiche etico-politiche inaccettabili. C'è però un aspetto della questione che ha un'importanza cruciale. Si tratta del rapporto tra la persona costituzionale¹⁶ e il cittadino. È quasi superfluo notare che la prima tende a sostituire completamente il secondo e si può parlare di un oblio attuale della cittadinanza come ruolo politico specifico. Molti eventi economici, giuridici e politici favoriscano questo tramonto della cittadinanza: la globalizzazione prima di tutto, ma poi anche i diritti umani con la loro tendenza universalistica e sopra tutto il declino della "nazione", a cui la cittadinanza era tradizionalmente legata.

Abbiamo sopra definito il cittadino come il soggetto deputato alla ricerca del bene comune e, al tempo stesso, suo fruitore. Ora è evidente che la persona costituzionale è molto di più. Essa non esige rispetto in virtù di un ruolo da svolgere o di specifiche appartenenze, ma per se stessa, per il fatto stesso di essere "persona". Quando si parla di "dignità della persona", si vuole dire proprio questo: che la persona ha una dignità intrinseca a prescindere da altre considerazioni. Conseguentemente, il ruolo di cittadino spetta logicamente alla persona costituzio-

nale, non già per qualche particolare attitudine che essa abbia a svolgere tale ruolo, ma per il semplice fatto che la partecipazione alla vita pubblica e alle decisioni comuni è implicita nel rispetto della persona e della sua dignità¹⁷. Persone che non vengano riconosciute come cittadini ancora non sono rispettate nella loro integralità. Esse sono soggette a norme e a regole che non hanno contribuito in qualche modo a formulare e sono discriminate rispetto alle persone-cittadini.

Nelle costituzioni contemporanee c'è indubbiamente una tensione tra l'essere persone e l'essere cittadini. Esse hanno un respiro universalistico quando riconoscono diritti a tutti gli uomini e un intento particolaristico quando si rivolgono ai loro cittadini. Stabiliscono regole e criteri d'ingresso nella cittadinanza e la corredano di diritti e prerogative specifiche e particolari. Ma l'unica giustificazione plausibile per questa dilazione nell'attribuzione della cittadinanza rispetto al riconoscimento della persona risiede nel fatto che bisogna integrarsi con coloro con cui si coopera e acquisire diritti alla partecipazione al bene comune proprio di una specifica comunità politica. Ciò richiede tempo e ripetuti atti cooperativi. In tal modo le persone diventano cittadini. Ma normalmente si nasce insieme persona e cittadino, cioè si nasce all'interno di relazioni sociali significanti da cui deriva il riconoscimento simultaneo dell'essere persona e dell'essere cittadino. Tuttavia resta il fatto che si è cittadino perché si è persona in contesti dati, mentre non vale (o non dovrebbe valere) l'inverso.

In conclusione, possiamo dire che nell'ambito della cultura giuridica contemporanea nella persona costituzionale si concentrano molteplici ruoli e compiti e che nel fine ultimo della fioritura della persona, cioè della sua piena realizzazione, si dovrà comprendere l'esercizio adeguato delle sue prerogative secondo ciò che ognuna d'esse richiede. Va da sé che lo stesso bene comune è un aspetto essenziale della fioritura della persona. Non si potrà essere pienamente felici in una società ingiusta.

Questo mi sembra uno degli aspetti più rilevanti della problematica dell'autorità nella democrazia contemporanea, nonché uno dei nodi più difficili da sciogliere.

Se assumiamo che la persona costituzionale non dovrebbe avanzare rivendicazioni puramente solipsistiche, cioè prive di

qualsivoglia universalità argomentativa, c'è da chiedersi se ciò sia sufficiente per assolvere correttamente il ruolo della cittadinanza. Non c'è dubbio che le persone possono chiedere alla città beni *per sé* a condizione che possano dimostrare che si tratti di beni *in sé*, cioè beni che tutti dovrebbero riconoscere come tali anche se non fanno parte del loro piano di vita. L'omosessuale non chiede puramente e semplicemente il riconoscimento dei propri gusti sessuali e neppure che tutti li condividano e li praticino, ma chiede che la sua forma di vita sia considerata di pari dignità rispetto alla forma di vita eterosessuale. È questo un esercizio legittimo del ruolo della cittadinanza? Basta, cioè, l'universalità argomentativa delle proprie pretese per contribuire a dar forma al bene comune?

Ora, se riteniamo – come si dovrebbe – che il bene comune non è soltanto il bene delle singole persone, ma il bene proprio della vita comune e delle relazioni significative tra le persone, allora l'universalità delle pretese non basta, ma occorre che si mostri anche come la propria richiesta possa inserirsi nell'ordine delle libertà senza distruggere la comunanza dei valori fondamentali, trasformando l'unità sociale nel pascolo di libertà irrelate. La vita sociale richiede una cooperazione fra le persone costituzionali. Tale cooperazione si sostanzia in un'equa composizione delle libertà e questa, a sua volta, richiede non di rado il sacrificio delle proprie pretese, anche di quelle universalistiche, per il bene della vita comune. Quale sia questo bene non è solo questione affidata alla logica delle procedure democratiche, ma prima ancora ad un confronto argomentato tra visioni generali del bene comune e non già semplicemente ad un braccio di ferro tra pretese individuali o di gruppo incuranti ognuna per proprio conto dell'ordine delle libertà.

Possiamo, dunque, dire che i compiti della persona costituzionale nella sua veste di cittadino si svolgono secondo due modalità. Da una parte, essa deve evidenziare le discriminazioni ingiustificate che mortificano la dignità della persona nella vita sociale; dall'altra, deve mostrare come tali pretese avanzate si possano inserire in un ordine delle libertà, certamente modificandolo ma non fino al punto di distruggerlo del tutto o di configurarlo in un modo che faccia perdere senso alle relazioni significative della vita comune. Purtroppo sta avvenendo che la

persona costituzionale dedichi molta più attenzione al primo compito a detrimento del secondo, donde l'oblio della cittadinanza o almeno il prender forma di una cittadinanza dimidiata che affida al puro e semplice conteggio dei voti le decisioni sul bene comune. Dobbiamo esigere che chi propone di modificare quell'ordine delle libertà che s'è andato formato nella cooperazione sociale dimostri con buone ragioni che in tal modo le finalità della vita comune sono meglio intese e realizzate, che la dignità della persona nelle sue relazioni sociali significative è in tal modo meglio rispettata. La ricerca in comune del bene comune richiede la disponibilità a sacrificare anche i propri punti di vista per il bene della cooperazione senza cui non v'è né società né socialità. L'eguaglianza deve coniugarsi con le differenze richieste dall'ordine delle libertà¹⁸.

Le sorti della comunità politica

Questa deriva attuale della cittadinanza è senza dubbio supportata dall'abbandono da parte del costituzionalismo della configurazione come programma di vita sociale a vantaggio della legittimazione delle pretese individuali o di gruppo. Ma, dietro quest'evoluzione del costituzionalismo contemporaneo è facile intravedere la crisi dello Stato moderno e, ancor più in profondità, la crisi della comunità politica come luogo in cui le persone incontrano i loro beni fondamentali. Qui si trova, in ultima istanza, la ragione del declino della cittadinanza.

La comunità politica tradizionale è stata dissolta nella sua autonomia dalla congiunzione tra l'universalismo dei diritti e il particolarismo delle identità, tra la globalizzazione e il multiculturalismo. Da una parte, le istanze delle persone si globalizzano e perdono la loro connotazione culturale specifica, ma, dall'altra, il senso della vita comunitaria si concentra nel localismo, dove non si discute dei valori fondamentali. Ciò che veramente conta spesso viene deciso altrove o, comunque, sfugge al pieno potere decisionale di una comunità concreta, nonostante i suoi disperati tentativi di riappropriazione. La comunità vive soltanto nella piccola dimensione locale, dove però viene meno la diversità e si tende all'omologazione.

Le ragioni per non congedarsi a cuor leggero dalla comunità politica tradizionale sono ancora molte: non vi sono ancora fori

pubblici alternativi in cui le persone possano far sentire la loro voce e partecipare in modo significativo a decisioni comuni; una cooperazione stabile tra estranei per costruire una vita comune è il presupposto necessario della dimensione politica; il riconoscimento a cui siamo interessati deve innanzi tutto provenire da coloro con cui cooperiamo e viviamo piuttosto che da abitanti di qualche altra parte del mondo.

Non si tratta di gettare alle ortiche la comunità politica, ma di adattarla alle nuove esigenze. Forse dobbiamo abbandonare l'immagine della società politica come un assetto stabile e uniforme per accogliere quello discorsivo e conflittuale¹⁹. Dobbiamo sicuramente abbandonare l'idea che una comunità politica particolare possa essere autosufficiente e completa ai fini della vita buona, così come pensava Aristotele²⁰. Tuttavia, anche in una prospettiva internazionalistica e cosmopolita, qual è quella che va delineandosi oggi²¹, la comunità politica particolare continua ad essere necessaria e forse ancor più del passato, perché difende l'individuo dal pericolo della decontestualizzazione e dall'essere solo nei confronti di una mega-società che lo sovrasta. Bisogna anche aggiungere che il discorso pubblico, in cui le persone costituzionali discutono sulle ragioni del bene comune, ha bisogno di un ambiente che sia aperto alla diversità e al pluralismo, ma non sia tanto vasto da non permettere l'interlocuzione, un ambiente che sia ben diverso da un congresso filosofico in quanto nutrito di tradizioni, di pratiche sociali, di consolidati modi di percepire e praticare valori. Sostenuta da un tale contesto e da specifiche forme di vita, la persona potrà e dovrà partecipare a dimensioni sempre più vaste di carattere internazionale, transnazionale e cosmopolitico²². La comunità politica è un passaggio obbligato dall'identità chiusa alla interculturalità aperta e con ciò stesso dal bene *per sé* al bene *in sé*, qual è propriamente il *bene comune*.

Nella misura in cui il principio personalistico è posto alla base della costituzione si esclude che essa si configuri unicamente come l'espressione di un'identità particolare o "nazionale" e che rinunci in linea di principio ad ogni universalità. Oggi è ancor più evidente che intendere una costituzione all'insegna del "da noi si fa così" è fuorviante, perché non rende ragione della sua apertura a tutte le forme di realizzazione della persona. Ciò non significa che tutte le costituzioni siano nella sostan-

za eguali o debbano esserlo, perché ognuna di esse è un'interpretazione e un'articolazione di ciò che viene compendiato nell'espressione "dignità della persona". Tuttavia non si tratta di interpretazioni e articolazioni particolaristiche, ma tutte tendenzialmente universali.

Lo Stato costituzionale e la ragione pubblica

Conseguentemente, uno Stato costituzionale che metta al centro la persona non può che avere un carattere pluralistico. Ogni forma di confessionalismo o di Stato etico è già superata in radice e, prima o poi, lo sarà anche nei fatti. Le persone, infatti, hanno due caratteristiche: da una parte una struttura relazionale, per cui il rapportarsi agli altri è necessario per la stessa costituzione del sé, e, dall'altra, ognuna di essa è irripetibile e manifesta un'individualità unica non riconducibile all'*imprinting* di una specie. Per la prima caratteristica le persone vivono di valori comuni, ma per la seconda spesso hanno visioni diverse dei valori comuni. Il conflitto interno ai valori comuni è proprio di un mondo abitato da persone. Per questo la comunanza, che è richiesta dall'essere delle persone, è al tempo stesso la sede del conflitto più profondo e la composizione di esso è sempre provvisoria. Ma ciò significa anche che alla radice è escluso anche lo Stato neutrale che eviti in linea di principio ogni ricerca dei valori fondamentali della persona, perché anch'esso viola – come lo Stato confessionale – la dignità di questa, non riconoscendo quella comunanza che è la premessa necessaria del conflitto.

Sia lo Stato etico sia lo Stato neutrale vedono il conflitto come un male sociale e si adoperano di evitarlo anche se in modo diverso, o con l'imposizione di una visione dei valori fondamentali o con la rinuncia ad ogni concezione di essi. Quando la dignità della persona è l'obiettivo fondamentale di una comunità politica, sono al contempo messi al centro sia i valori comuni delle persone sia le loro differenti visioni del bene comune. Lo Stato personalistico è insieme comunitario e conflittuale. Le persone sono pericolose per la stabilità della vita comunitaria, ma questo è un prezzo da pagare quando si mette al centro del diritto e della politica la dignità della persona.

La costituzionalizzazione della persona, intesa in questi termini, ha – come s'è detto – l'effetto della destabilizzazione del diritto come ordinamento o assetto concreto. Il conflitto delle concezioni universali del bene comune non può essere lasciato fuori della porta del diritto, che diviene perciò sempre meno certo, sempre più effimero, sempre più mutevole. Le questioni cruciali relative all'interpretazione dei valori fondamentali non sono e non possono essere decise una volta per tutte e restano questioni aperte, anche se provvisoriamente sono affidate alle decisioni della maggioranza. Nessuno può illudersi che una votazione risolva le questioni fondamentali sul tappeto legate alla dignità della persona. Essa può essere solo una tregua "politica" di un discorso sempre aperto. La verità esige di essere accolta dalla coscienza con libertà, sicché anche il ricorso pur legittimo ai metodi democratici, necessario quando si è costretti a decidere in contesti conflittuali, non è certo la meta ideale per tutti gli spiriti che amano autenticamente la verità. Essi ben sanno che al di fuori della convinzione sincera sarà impossibile evitare un certo qual grado di violenza o di coercizione.

Non bisogna credere che le sorti della moralità pubblica e del bene comune si giochino fundamentalmente sul piano giuridico e politico, sicché a forza di leggi e di referendum si possa puntellare l'assetto etico tradizionale. Più in profondità si tratta di rendere la comunità politica un luogo autentico della ricerca del bene comune e di sereno esercizio della ragione pubblica.

Se correttamente intendiamo per "democrazia" non tanto un regime per l'espressione della volontà collettiva, ma soprattutto – come si dovrebbe – *un sistema politico per dar forza alle ragioni pubbliche riconosciute dal popolo*³, allora abbiamo bisogno di istituzioni che favoriscano la ricerca comune di queste ragioni.

Il punto cruciale della democrazia non è tanto la comunanza dei valori, ma le relazioni di cooperazione, di reciprocità, di fiducia e di lealtà che intercorrono tra i cittadini. Una società può sopportare il confronto e il conflitto, può anzi essere arricchita dal pluralismo delle posizioni, ma a patto che sappia praticare la cooperazione nelle decisioni comuni e sappia custodire ciò che non è negoziabile ed è sottratto al braccio di ferro tra maggioranza e opposizione.

In fondo il popolo come soggetto si costituisce come tale proprio nell'atto di determinazione del bene comune, almeno nei suoi aspetti più importanti. Se gli togliamo questa prerogativa, il popolo non esiste più. Si tratta di sottrarre in una certa misura il monopolio delle valutazioni politiche più importanti ai politici di professione. Per questo bisogna guardare con favore i tentativi recenti di accreditare istituzioni di democrazia deliberativa²⁴. L'importante è che non si tratti di forme mascherate di democrazia diretta e ciò può evitarsi se si separa chiaramente la valutazione, frutto di una pratica autenticamente deliberativa, dalla sua implementazione ad opera del corpo rappresentativo. In tal modo il governo dovrebbe tornare a "governare", perché agisce in un contesto di valutazioni consolidate nella società, che servono anche per distinguere il *buon governo* da quello che non lo è.

Alla fin dei conti l'obiettivo del bene comune non è quello di far propri gli scopi degli altri, ma di far valere la loro possibilità di essere se stessi in una società che sia, però, "giusta"²⁵.

Note

1. Rinvio in generale a F. Viola, *Autorità*, voce in *Enciclopedia filosofica*, vol. I, Bompiani, Milano 2006, pp. 918-924.

2. Per un approfondimento rinvio al mio *Concezioni dell'autorità e teorie del diritto*, Japadre, L'Aquila 1982.

3. *Summa teologica*, I-II, q. 90, a. 3.

4. «We are all officials in a democracy». J. Waldron, *Religious Contributions in Public Deliberation*, in «San Diego Law Review», 30, 1993, p. 829. Naturalmente bisogna distinguere tra "non professional" e "professional" officials.

5. In generale cfr. M. Rhonheimer, *Consenso*, voce in *Enciclopedia filosofica*, vol. III, Bompiani, Milano 2006, pp. 2213-2215.

6. È quella che Dworkin opportunamente chiama "democrazia statistica" (*statistical democracy*). Cfr. R. Dworkin, *The Moral Reading and The Majoritarian Premise*, in H. Hongju Koh-R.C. Slye (eds.), *Deliberative Democracy and Human Rights*, Yale University Press, New Haven 1999, pp. 94 ss.

7. Ho trattato il problema dei vincoli prepolitici della politica in *Identità e comunità. Il senso morale della politica*, Vita e Pensiero, Milano 1999, cap. I.

8. Per una visione generale dell'evoluzione del costituzionalismo, cfr. M. Fioravanti, *Costituzione e politica: bilancio di fine secolo*, in *La nuova età delle costituzioni. Da una concezione nazionale della democrazia a una prospettiva europea e internazionale*, a cura di L. Ornaghi, il Mulino, Bologna 2000, pp. 49-67.

9. Per il passaggio dall'una all'altra cfr., in generale, il mio *Diritti dell'uomo, diritto naturale, etica contemporanea*, Giappichelli, Torino 1989.

10. Ho esaminato gli effetti del primato della costituzione sullo Stato in *The Rule of Law in Legal Pluralism*, in T. Gizbert-Studnicki-J. Stelmach (eds.), *Law and Legal Cultures in the 21st Century. Diversity and Unity* (23rd IVR World Congress, August 1-6, 2007, Cracow, Poland), Oficyna, Warszawa 2007, pp. 105-131.

11. Cfr. il mio *Rawls e il Rule of Law*, in «Quaderni della Rivista internazionale di filosofia del diritto», n. 4, a cura di A. Punzi, Giuffrè, Milano 2004, pp. 179-210.

12. Tutta la storia politica e sociale è segnata da progressive trasformazioni del modo d'intendere e di praticare la cittadinanza. Quella di cui intendo qui parlare è successiva e sicuramente in controtendenza rispetto alla "cittadinanza sociale" teorizzata da Marshall.

13. È interessante notare che questa morale oggettiva riguarda più direttamente ciò che è ingiusto piuttosto che ciò che è giusto, ciò che non si deve fare piuttosto che ciò che si deve fare. Tuttavia è facile rendersi conto che dietro i comportamenti illeciti vi sono pur sempre valori positivi da rispettare. Sullo sfondo del divieto di omicidio c'è il diritto alla vita e il divieto di schiavitù è derivato dal diritto di libertà personale. Cfr. J.N. Shklar, *I volti dell'ingiustizia. Iniquità o cattiva sorte?* (1990), tr.it. di R. Rini, Feltrinelli, Milano 2000.

14. Per alcune considerazioni generali sul pluralismo contemporaneo cfr. il mio *Pluralismo e tolleranza*, in G. Dalla Torre (a cura di), *Lessico sulla laicità*, Studium, Roma 2007, pp. 227-237.

15. R. Spaemann, *Persona. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"* (1998), tr.it. di L. Allodi, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 184.

16. Con quest'espressione intendo la persona umana così come è intesa dalla costituzione in quanto soggetto di diritti e di doveri. Rawls ha parlato di "persona politica". Forse la differenza fra la "persona costituzionale" e la "persona politica" risiede soltanto nel carattere più descrittivo della prima e più normativo della seconda. Sul tema in generale cfr. P. Zambrano, *Sobre la noción política de persona en John Rawls*, in «Persona y Derecho», 2005, 52, pp. 121-141.

17. È ciò che acutamente nota Seyla Benhabib quando riconduce il diritto di appartenenza ad una comunità ai diritti morali della persona. Non è l'appartenenza ad una comunità a conferire i diritti di cittadinanza, ma al contrario l'essere persona a conferire il diritto di appartenenza. Cfr. S. Benhabib, *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini* (2004), tr.it. di S. De Petris, Cortina, Milano 2006, pp. 103-136.

18. Quando si mette al centro della vita politica unicamente il principio dell'uguale considerazione e rispetto (come fa Dworkin), si rinuncia a dare rilevanza alle relazioni sociali significative e alle esigenze della cooperazione.

19. Cfr. J. Waldron, *Law and Disagreement*, Oxford University Press, Oxford 1999.

20. Per questo rinvio al mio *La crisi della politica come comunità di vita*, in «Dialoghi», 1, 2001, 1, pp. 40-49.

21. Cfr. I. Trujillo, *Giustizia globale. Le nuove frontiere dell'eguaglianza*, il Mulino, Bologna 2007.

22. Questa è una delle ragioni per cui Rawls preferisce parlare di "diritto dei popoli" piuttosto che di "diritto degli Stati". Cfr. J. Rawls, *Il diritto dei popoli* (1999), a cura di S. Maffettone, Ed. di Comunità, Torino 2001.

23. Ph. Petit, *Depoliticizing Democracy*, in «Ratio juris», 17, 2004, 1, pp. 58-60.

24. Cfr., ad esempio, J. Fishkin, *Democracy and Deliberation: New Distinctions for Democratic Reform*, Yale University Press, New Haven 1991 e il mio *La democrazia deliberativa tra costituzionalismo e multiculturalismo*, in «Ragion pratica», 11, 2003, n. 20, pp. 33-71.

25. R. Spaemann, *Felicità e benevolenza*, tr.it. di M. Amori, Vita e pensiero, Milano 1988, p. 172.