

Giacomo Samek Lodovici

La socialità del bene

Riflessioni di etica fondamentale
e politica su bene comune,
diritti umani e virtù civili

vai alla scheda del libro su www.edizioniets.com



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

*Questa ricerca e la sua pubblicazione sono state finanziate parzialmente dall'Università Cattolica nell'ambito dei suoi programmi di promozione e diffusione della ricerca scientifica.
L'autore ringrazia sentitamente.*

© Copyright 2017

EDIZIONI ETS

Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa

info@edizioniets.com

www.edizioniets.com

Distribuzione

Messaggerie Libri SPA

Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

Promozione

PDE PROMOZIONE SRL

via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884674893-5

ISSN 2420-9198

Dedicato ad A.

INTRODUZIONE

Il problema del pluralismo delle società occidentali ha sollecitato (unitamente ad altri fattori) il contrattualismo moderno ad intraprendere l'importante e condivisibile tentativo di reperire delle norme della collaborazione interpersonale che preservassero perlomeno la pace sociale, evitando la guerra civile.

Come vedremo (specialmente in III, 6), secondo un certo filone del liberalismo (non l'unico liberalismo esistente) lo Stato deve varare delle norme eticamente neutrali, che devono riuscire a prescindere da una particolare visione morale del bene e casomai può presupporre solo una concezione morale minimale, la morale della tolleranza o quella dell'uguale trattamento dei singoli da parte dello Stato stesso o del mutuo rispetto tra le persone; ma, per il resto, non deve prefiggersi la coesione sociale intorno a dei valori etici, bensì intorno a delle procedure (costituzionali, giuridiche, di controllo e di vigilanza, ecc.) e intorno a delle regole della convivenza, deve cioè creare degli spazi di libertà entro cui ognuno possa agire coltivando il proprio personale progetto di vita e dei perimetri che non bisogna varcare ledendo gli altri.

In tale prospettiva, quando e se le virtù delle persone conservano un qualche ruolo pubblico, sono ridotte alla legalità, alla conformità al patto contrattuale e alle regole; correlativamente, la vita privata viene talvolta considerata politicamente irrilevante (talvolta, perché ci sono invece casi in cui le scelte individuali vengono considerate fin troppo politicamente rilevanti, originando diverse delle odierne lotte per il riconoscimento¹ di veri o presunti diritti, producendo una proliferazione dei diritti, di cui parleremo nel cap. IV): di più, secondo un'opinione non infrequente, essa è altresì sottratta al giudizio etico, dunque è quasi o totalmente insindacabile.

¹ Per mutuare il titolo di A. HONNETH, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1992, trad. it. di C. Sandrelli, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, il Saggiatore, Milano 2002.

Problemi e antinomie delle società occidentali

Ora, però, da un lato (come rileveremo in III, 6) questa prospettiva etico-politica, che voleva fare astrazione dalle concezioni del bene, non ci è riuscita e si è invece appoggiata a diversi presupposti morali sostantivi, per nulla eticamente neutrali.

Dall'altro, essa non sembra proprio in grado di risolvere una serie di problemi che attanagliano diverse società occidentali, certamente quella italiana.

Per esempio, sono molto frequenti gli scandali riguardanti i politici, le loro malversazioni e le loro ruberie, i casi di corruzione che li riguardano, ecc. E se questi fatti sono già di per sé un problema, ne generano poi anche altri, perché producono una diffusissima insofferenza verso il ceto politico in generale, una forte ondata di antipolitica, che si catalizza, non di rado, nel voto di protesta o nell'astensione² o persino nella preferenza per la tecnocrazia³, per il governo affidato a dei tecnici (anche qui ritenuti erroneamente neutrali) non direttamente eletti, con la conseguente marginalizzazione dei partiti, i cui eletti, pur essendo spesso molto deplorabili, sono però almeno designati dal suffragio dei cittadini (certo non senza subire delle manipolazioni, ma questo è un altro discorso) e non sono "calati" dall'alto.

L'insofferenza verso le istituzioni ha, del resto, anche una genesi paradossale: quanto più le istituzioni della modernità hanno reso pos-

² Bobbio (in *La resistenza all'oppressione oggi*, articolo del 1973 ristampato nel 1990 in *L'età dei diritti*), segnalava diverse cause dell'apatia politica (a cui noi ne aggiungiamo altre) nelle democrazie odierne: a) la partecipazione popolare si esprime (quasi solo) al momento della designazione di rappresentanti eletti in Parlamento (peraltro, aggiungiamo noi, essi sono eletti, non di rado, con leggi elettorali che impediscono una reale scelta dei candidati in lista), ma il Parlamento, poi, si limita spesso a registrare e applicare decisioni prese altrove; b) anche quando il Parlamento è ancora l'organo del potere reale, la classe politica tende spesso alla propria autoconservazione e non ad essere veramente rappresentativa dei vari modi di pensare, dei diversi progetti di società, dei diversi interessi esistenti; c) la partecipazione *una tantum* (appunto nelle tornate elettorali) è manipolata dai mass media e dalla propaganda. Così, se «la partecipazione democratica dovrebbe essere efficace, diretta [nella misura del possibile, specifichiamo noi] e libera», viceversa «la partecipazione popolare nelle democrazie non è né efficace né diretta né libera», e ciò produce l'apatia politica, N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990, pp. 167-168.

³ Preferenza, del resto, alimentata, attraverso i mass media di loro proprietà, da certi gruppi di pressione, che hanno tutto l'interesse a fomentare l'astensionismo, per essere loro, senza passaggi elettorali, a insediare governi che non sono espressione della volontà degli elettori, bensì scelti appunto da gruppi elitari ristretti e/o da burocrazie non elette.

sibile il miglioramento della qualità della vita delle persone, tanto più le persone, affrancate appunto dalla necessità di soddisfare i bisogni materiali di base, hanno maggiormente focalizzato e contestato i limiti e le storture (vere o presunte) del modello sociopolitico vigente⁴.

E, poiché molto spesso il soggetto contemporaneo misura il valore delle cose e delle istituzioni non già secondo standard oggettivi di valore, bensì in rapporto alla sua gratificazione-realizzazione soggettiva, le istituzioni hanno cominciato ad essere vissute come ciò che è meramente da usare e/o da tenere a debita distanza, cosicché si è accentuata la dismissione dell'impegno civile. La passione civile si è sempre più spenta, detronizzata dalle passioni private⁵.

Inoltre, le società occidentali si ritrovano a rispondere a sollecitazioni divergenti che provengono da più parti, devono affrontare delle antinomie⁶ di assai ardua risoluzione: per esempio garantire più libertà e più privacy ai cittadini, ma anche più sicurezza sociale (per contrastare il terrorismo e la criminalità) e più controlli per sanzionare la trasgressione delle regole; rispondere alle esigenze non di rado confliggenti dei singoli, ma anche favorire la coesione, il senso di appartenenza e la solidarietà fra le persone, e le democrazie liberali «chiedono sacrifici sempre maggiori ai cittadini in nome della giustizia, ma i cittadini hanno in comune sempre meno cose con i beneficiari di questi sacrifici»⁷; promuovere l'uguaglianza sociale, ma anche rispettare le differenze; promuovere il senso di appartenenza ad una comunità sociopolitica ma anche⁸ rispettare le specificità etniche, nazionali e religiose (che danno luogo al problema della cittadinanza multiculturale ed ai vasti dibattiti sul tema), ecc.

Il fatto è che il riconoscimento delle libertà di alcuni cittadini

⁴ M. MAGATTI, *Il potere istituyente della società civile*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 6.

⁵ *Ivi*, p. 7 e 16.

⁶ Cfr. per esempio P. DONATI, *Crisi dello Stato sociale: prospettive per la configurazione della "nuova" società*, in R. GAHL (a cura di), *Etica e politica nella società del duemila*, Armando, Roma 1998, pp. 32-33 e F. MAZZOCCHIO, *Legami sociali e democrazia*, in L. GRION (a cura di), *Questione antropologica. Gli ostacoli sulla via di un nuovo umanesimo*, in «Anthropologica», Edizioni Meudon, Trieste 2015, pp. 111-118.

⁷ W. KYMLICKA, *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Clarendon Press, Oxford 1990, trad. it. di R. Rini, *Introduzione alla filosofia politica contemporanea*, Feltrinelli, Milano 1996, p. 252.

⁸ W. KYMLICKA, *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford University Press, Oxford 1995, trad. it. di G. Gasperoni, *La cittadinanza multiculturale*, il Mulino, Bologna 1999, pp. 301 e ss.

implica la negazione o (quanto meno) la compressione delle libertà di altri cittadini⁹ e parimenti ogni pretesa di riconoscimento politico-giuridico di una determinata libertà può suscitare, ed è molto probabile che susciti, una rivendicazione in tutto o in parte incompatibile¹⁰.

Inoltre, sul piano sovranazionale, gli Stati, per esempio quelli dell'Unione Europea, nelle loro interazioni si trovano ad affrontare esigenze generali di bilancio e problemi locali di oppressione fiscale (in quei Paesi dove la leva tributaria ha raggiunto soglie decisamente pesanti, in certi casi intollerabili), esigenze di coesione comunitaria e movimenti di emancipazione dalla stessa Comunità Europea, ecc.

Ora, certamente alcuni di questi problemi, ed altri che si potrebbero segnalare, dipendono *anche* da un insufficiente affinamento tanto delle norme della collaborazione sociale quanto delle procedure, che saranno sempre migliorabili e maggiormente implementabili, e scaturiscono *anche* dalla mancanza di controlli, dalla presenza di varie falle nell'apparato di vigilanza, a sua volta indefinitamente migliorabile. Sia chiaro: non intendo affatto negare *l'importanza e l'utilità delle regole, delle leggi* (ne parleremo in V, 9), delle procedure e dei controlli; mi prefiggo però di argomentare che tutte queste cose hanno assolutamente *bisogno di essere sorrette dalla formazione morale¹¹ e dalle virtù*.

⁹ Ad esempio, l'attuazione effettiva del diritto dei più indigenti a ricevere assistenza medica o del diritto all'istruzione comporta la diminuzione della libertà dei contribuenti di disporre pienamente del loro patrimonio, che viene decurtato dalle tasse.

¹⁰ G. CHALMETA, *Ética social. Familia, profesión y ciudadanía*, Eunsa, Pamplona 2003, trad. it. di F. Tomassetti, *Etica sociale. Famiglia, lavoro e società*, Edusc, Roma 2015, p. 217 e 239. È quanto avviene con rivendicazioni alternative del tipo: eutanasia e aborto come diritto o delitto; indipendenza o non indipendenza dei popoli all'interno di uno Stato; aumento della produttività o umanizzazione delle condizioni di lavoro; università elitaria o aperta a tutti; libertà di stampa o diritto alla privacy, ecc.

¹¹ Anche uno studio dell'OCSE, che rileva in vari Paesi del mondo (per esempio in Italia) la presenza di alti livelli di corruzione anche quando ci sono normative stringenti e controlli, rimarca l'insufficienza delle sole misure legislative e di controllo e indica come strategia efficace la «combinazione di normative e controlli con una solida educazione all'etica e alla moralità. Questa educazione deve iniziare insegnando l'etica della buona cittadinanza nelle famiglie e nelle scuole e deve continuare per i governanti insegnando l'etica del servizio, che li porti, anche quando sono in posizioni di potere e di autorità, ad agire sempre in modo tale da promuovere gli obiettivi e i risultati sociali previsti dalla Costituzione e dalle leggi, e in modo tale da tutelare i diritti e soddisfare le aspettative dei cittadini», OECD, *Trust in Government. Ethics measures in OECD Countries*, 2000, www.oecd.org/gov/ethics/48994450.pdf, p. 203. Sempre secondo questo studio, la combinazione di normative ed educazione alla moralità risulta essere necessaria specialmente in Italia (*ivi*, p. 71).

Un commentatore e docente universitario ha in tal senso perorato quanto segue:

Similmente, spesso si ritiene che le tecnoscienze possano rendere sempre più efficienti e perfette le nostre procedure di controllo e di vigilanza ritenendo che possano garantirci sempre più la sicurezza rendendo sempre più sicuro il mondo. Ma persino delle procedure realmente efficaci non possono fare nulla o quasi nulla, nemmeno quando sono eseguite con tecnologie sofisticate, se non sono sorrette dalle virtù, se coloro che le debbono seguire sono negligenti, se non hanno un senso di responsabilità verso gli altri, se sono disinteressati all'altrui salute ed incolumità.

Insomma, una delle tesi principali che argomenterò è la seguente: se, per far fronte a una società di soggetti ritenuti sempre o quasi sempre autointeressati, un certo liberalismo procedurale (non l'unico liberalismo esistente, ribadiamolo) ha tentato di reperire i meccanismi costituzionali e giuridici affinché una società riesca a *fare a meno delle virtù* dei singoli¹², ritengo piuttosto che, fatta salva l'importanza dei meccanismi costituzionali, *far leva su una certa presenza di virtù*, e dunque in qualche modo *promuoverle*, perlomeno culturalmente, sia davvero *imprescindibile*¹³.

La crisi odierna delle democrazie deriva – come avremo modo di approfondire – in larga misura «dalla crescente difficoltà a disporre di un ethos [...] in grado di sostenere la democrazia stessa fondando la legittimità delle sue istituzioni».

Ciò porta ad un circolo vizioso, perché si tenta – non di rado – di affrontare la situazione mediante una sovrapproduzione di norme e di regolamentazioni, cioè giuridificando sempre di più la vita sociale,

«Si inseriscano nei programmi delle scuole [...] corsi di integrità e buona cittadinanza. Si selezionino e formino gli insegnanti anche sul senso e i principi dell'etica. Si costruiscano, sin da piccoli, i valori che dovranno costituire la guida nei comportamenti del futuro. Si trasmetta alle persone l'importanza e l'orgoglio di un'esistenza integra, rispettosa degli altri, volta anche alla ricerca dell'interesse comune. Si trasmetta anche il senso di vergogna per comportamenti non in linea con il dovere di buona cittadinanza [...]. Si illustri ai bimbi e ai giovani talenti i tanti esempi virtuosi di persone che questi principi quotidianamente applicano. Si favorisca l'incontro con queste persone, perché l'etica si può apprendere solo da chi la pratica. Il politico corrotto tanto quanto l'imprenditore disonesto, si dovrà allora vergognare almeno del giudizio dei propri figli, visto che poco si cura di quello della società», G. VALOTTI, *Il dovere di insegnare l'etica nelle scuole*, in «Corriere della Sera», 14 aprile 2016, reperibile on line.

¹² È la tesi (fatte tutte le debite precisazioni, che qui non sono possibili), per esempio, espressa da Kant in ID., *Per la pace perpetua*, in ID., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, trad. it. di N. Bobbio, L. Firpo e V. Mathieu, UTET, Torino 1995³, pp. 312-313.

¹³ Cfr. anche W. KYMLICKA, *Multicultural Citizenship*, cit., pp. 304-305.

così producendo ulteriore insofferenza verso le istituzioni: «sbagliamo a pensare di superare la crisi semplicemente ricorrendo all'ingegneria costituzionale o [...] immaginando un mondo retto da istituzioni puramente regolative, svuotate di ogni contenuto culturale»¹⁴.

Proverò ad argomentare sia che i problemi sopra menzionati non potranno mai essere seriamente ridimensionati solo affinando le procedure ed i sistemi di controllo, sia che perciò è necessaria la promozione e la coltivazione delle virtù, in particolare di quella virtù che è la giustizia, la quale si prefigge di attribuire a ciascuno il bene che gli spetta e di perseguire il bene comune. Tali problemi sono almeno parzialmente (anche se mai totalmente) risolvibili solo se in una società aumenta significativamente il numero delle persone che desiderano e perseguono *virtuosamente* il bene comune. Argomenterò che le virtù civili sono declinazioni del bene necessarie alla società: esprimono e realizzano la socialità del bene.

Ora, la principale sorgente di virtù civili sono le comunità umanizzatrici, cioè quelle in cui vige (in una misura consistente) la logica della gratuità e non (o non principalmente) la logica dello scambio di equivalenti, del *do ut des* o dell'equilibrio delle forze. In particolare, sono quelle in cui è frequente il riconoscimento benefico (di cui parleremo in III, 3), che è cruciale per l'attivazione delle capacità umane fondamentali e per la genesi appunto delle virtù civili.

D'altro canto, il principale e inestimabile vivaio delle virtù civili, nonché la prima società ed il fondamento cruciale della società politica è la famiglia (lo argomenteremo in III, 7), come già sottolineavano, per esempio, Aristotele, Cicerone, il liberale Locke, Hegel e tanti altri pensatori (ovviamente le tesi di questi autori presentano delle differenze, ma qui ci interessa il loro aspetto comune).

Vedremo che, dunque, è nell'interesse intrascendibile dello Stato, anche di quello liberale, come ha rilevato anche il liberale Rawls negli ultimi scritti, proteggere e promuovere questo istituto, che non è un fatto privato, bensì è (come argomenteremo *ibidem*) una componente assolutamente decisiva del bene comune *politico*.

Per contro, oggi, sempre più spesso e sempre di più, le istituzioni liberaldemocratiche sono indifferenti, quando non fortemente ostili, a questo istituto.

Inoltre, come abbiamo già cominciato a rilevare sopra, oggi si «aggrava progressivamente il solco fra pubblico e privato, fra generale

¹⁴ M. MAGATTI, *Il potere istituyente della società civile*, cit., pp. 26-27, 29.

e individuale»¹⁵. In effetti, le antinomie sopra menzionate e altre simili, pur non essendo affatto un fenomeno nuovo, negli ultimi decenni si sono accentuate e sono divenute molto più problematiche, soprattutto a causa del predominio guadagnato nella cultura contemporanea dall'anomia e dall'individualismo, con la connessa insensibilità e indifferenza, talvolta vera e propria avversione, verso il bene comune. Chi concepisce e progetta la propria vita secondo questa logica «non percepisce il bene dell'«altro» come un bene proprio, ossia come un bene comune. E se questa mentalità si va generalizzando nella società politica, come di fatto è accaduto ai nostri giorni, sarà sempre più difficile trovare persone disposte a sacrificare parte delle proprie libertà personali a favore dell'affermazione delle libertà negative e positive dei propri concittadini»¹⁶.

Oggi c'è certamente una crisi del legame sociale, a cui le società moderne non possono sopperire né soltanto con le leggi, che costituiscono solo vincoli giuridici impersonali e «freddi», né con le transazioni economiche, che tendenzialmente (anche se non esclusivamente, come vedremo in V, 10) istituiscono legami di interesse sempre fragili e revocabili¹⁷. Così, una delle cause, forse la principale, della grave crisi che colpisce le liberal-democrazie consiste «nello stile di vita individualista di molti cittadini», perciò «il rimedio a tale crisi passa necessariamente attraverso la loro educazione e formazione etico-politica, per quanto sconcertante [...] tale affermazione possa risultare»¹⁸, almeno dal punto di vista del liberalismo dominante, visto che esso si prefigge la neutralità morale. E, similmente, è convinzione di uno studioso che è autore di una variante di liberalismo, che «nessuna «crisi della democrazia» possa essere risolta facendo ricorso ad un armamentario concettuale esclusivamente politico, escludendo un'etica normativa che ispiri i giudizi e le scelte dei cittadini»; ma «non può trattarsi di un'etica adeguata solo alla condizione del cittadino e che ignori la vita personale che questo deve vivere»¹⁹.

È possibile comporre in una misura rilevante (certo mai assoluta) i conflitti di interessi e conciliare le diverse e confliggenti rivendica-

¹⁵ L. ALICI, *Il terzo escluso*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, p. 26.

¹⁶ G. CHALMETA, *Etica sociale*, cit., p. 218.

¹⁷ M. HÉNAFF, *Le Prix de la Vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Éditions du Seuil, Paris 2002, trad. it. di R. Cincotta e M. Baccianini, *Il prezzo della verità. Il dono, il denaro, la filosofia*, Città Aperta, Troina 2006, p. 217.

¹⁸ G. CHALMETA, *Etica sociale*, cit., p. 260.

¹⁹ M. MANGINI, *Etica democratica. Una riflessione sui valori etici nella società liberale*, Giappichelli, Torino 2013, p. 5.

zioni di libertà se si individua un bene comune (che non sia solo frutto di un patto sociale, come vedremo in IV, 3) e a condizione che sussista nei cittadini la motivazione sociale, il desiderio di realizzarlo anche quando esso contrasti con il proprio vantaggio individuale. È in rapporto al bene comune, cioè commisurandole ad esso, che può essere possibile promuovere alcune libertà e metterle in ordine gerarchico, tollerarne altre e reprimerne altre ancora²⁰.

Ed è possibile offrire una soluzione al problema dell'anomia dei cittadini mostrando loro che il loro bene e il bene comune sono connessi, mostrando loro che hanno in comune almeno... il bene comune.

Anticipazione del percorso

Il presente tragitto proverà a riflettere, in modo *non esaustivo e senza la minima pretesa di completezza*, su alcune questioni di etica fondamentale (la quale richiede anche delle investigazioni di antropologia filosofica) e di etica politica: quelle appena menzionate ed altre che sono ad esse correlate, e si articolerà attraverso le seguenti tappe.

Nel capitolo 1, poiché il discorso successivo su bene comune, democrazia, diritti umani, ecc., presupporrà una gnoseologia realista (che non potrò argomentare perché richiederebbe un lavoro ad hoc molto esteso), affronterò una serie di obiezioni alla verità: per esempio quella secondo cui la verità soffoca la libertà, quella che accusa la verità di rendere impossibili il pluralismo ed il dialogo, quella che le contesta di essere generatrice di violenza ed intolleranza.

Affronterò poi il tema del rapporto tra verità e democrazia.

Nel capitolo 2 mi soffermerò sul concetto di bene comune²¹, anzitutto esponendo in termini generali le principali concezioni: quella utilitarista, quella comunista, quella liberale e quella personalista (intesa qui come prospettiva che argomenta e promuove il primato della persona e la sua incommensurabile dignità, con le conseguenze etiche che ne derivano).

Dapprima discuterò brevemente la concezione comunista, sostenendo la valenza della proprietà ma anche la destinazione universale dei beni.

²⁰ G. CHALMETA, *Etica sociale*, cit., pp. 260, 246-247.

²¹ Concetto tralasciato o minimizzato da diverse trattazioni di filosofia del '900, cfr. V. POSSENTI, *Le società liberali al bivio. Lineamenti di filosofia della società*, Marietti, Genova 1991, pp. 76-89.

Poi indugero sulla concezione liberale del bene comune, prendendone in esame la declinazione *prevalente* (visto che ne esistono svariate formulazioni) e la sua antropologia individualista, nella quale si staglia, quasi esclusivamente, l'idea dell'includibilità di un rapporto solo utilitario o conflittuale con l'altro, perché essa ritiene che l'uomo sia assolutamente incapace di volere il bene dell'altro in se stesso, incapace di vero altruismo e di vero amore. Ne consegue che possano esistere alcuni beni in comune tra gli uomini, ma che essi sono solo strumentali-intermedi al bene ultimo di ciascuna singola persona, che è individuale e non condiviso.

Infine criticherò la (oggi non infrequente) espressione libertaria del liberalismo.

Nel capitolo 3, continuando a tenere come termine di confronto il liberalismo, esporrò la concezione personalista del bene comune, cominciando con una riproposizione dell'antropologia relazionale che la sorregge, difendendo la possibilità dell'altruismo e insistendo sulla potenza antropogena del riconoscimento dell'uomo nei confronti dell'uomo.

Sosterrò che la vita associata non è soltanto un mezzo mediante cui ciascuno raggiunge il suo individuale fine, bensì è essa stessa un fine e un elemento cruciale del bene di ciascuno, che la politica ha il compito di rispettare, sviluppare, arricchire.

Discuterò poi la tesi liberale della neutralità etica dello Stato, fin da subito rigettando parimenti anche il paternalismo, in attesa di confutarlo ulteriormente verso la fine del capitolo.

Poi tematizzerò, per esempio dal punto di vista antropologico, etico ed economico, la questione della famiglia come componente fondamentale del bene comune.

Di seguito passerò ad argomentare una tesi che per molti liberali (e non solo) è irricevibile, ma che è congruente con la logica *politica* del liberalismo stesso, perlomeno in una versione paradigmatica come quella di Rawls: la tesi del rapporto tra bene comune e legge morale naturale. La ricasazione di quest'ultima dipende, spesso, da un'incomprensione del suo corretto concetto (incomprensione alimentata anche da certi giusrazionalisti, che ne hanno proposto, purtroppo, delle versioni erronee) e del concetto stesso di natura umana. Come vedremo, tutti coloro che ammettono dei diritti umani e che li considerano non consensuali, con ciò, almeno inconsapevolmente, ammettono anche l'esistenza di una natura umana e di alcuni dei principali principi della legge morale naturale.

Vedremo inoltre che l'etica della legge naturale (se correttamente concepita) non asserisce affatto l'esistenza di una capacità umana di accedere a una conoscenza assoluta del bene socio-politico in ogni concreta situazione: su diverse misure politiche concrete essa *non dà alcuna indicazione*. Non va dunque concepita alla maniera del giusrazionalismo, che proponeva la legge naturale come un sistema evidente da cui è possibile ricavare *more geometrico* tutti gli aspetti dei codici giuridici. Piuttosto, per pervenire a delle deliberazioni socio-politiche adeguate, in molti casi è necessario conoscere dati sociologici, economici, tecnologici, scientifici, storici, ecc., ed avere le competenze correlate ed infine bisogna decidere a maggioranza.

Vedremo inoltre che *solo alcuni* dei principi morali della legge morale naturale, cioè quelli che hanno un rilievo pubblico, possono, a volte, ma *non sempre*, essere accompagnati da una coercizione legale.

Ritornando poi, più a fondo, sulla nozione di bene comune, vedremo che esistono alcuni beni comuni intrinseci e comuni a tutto il genere umano.

Discuterò a quel punto la tesi liberale della separazione pubblico/privato e approfondirò le ragioni per cui bisogna evitare il paternalismo.

Però, argomenterò anche che lo Stato deve promuovere le comunità umanizzatrici, che rappresentano la condizione di possibilità del fiorire delle virtù civili e di una società giusta e che sono cruciali per scongiurare guasti sociali gravissimi.

Infine, la logica del discorso ci porterà a considerare i principi di solidarietà e di sussidiarietà e il valore della democrazia, purché questa non cada relativisticamente nel dispotismo della maggioranza.

Nel capitolo 4 metterò a tema il plesso concettuale bene comune-diritti-doveri. Infatti, oggi sembra spesso sussistere una contrapposizione tra diritti e bene comune, quasi che gli uni e l'altro rappresentino un limite reciproco: il bene comune richiederebbe di negare o comunque comprimere i diritti individuali e i diritti individuali implicherebbero un'erosione e finanche una lesione del bene comune. Inoltre, la rivendicazione di diritti è oggi divenuta enormemente fonte di pretese conflittuali, che tendono a dividere le persone, piuttosto che a unire. Il tessuto sociale oggi appare fortemente disgregato dall'exasperazione di una rivendicazione insaziabile e ipertrofica di diritti che il singolo reclama nei confronti degli altri e dello Stato. Per questo è importante ripensare la dottrina dei diritti umani in armonia col concetto di bene comune, mostrando la loro connessione reciproca, purché correttamente intesi.

Prenderò le mosse dalla nozione di (vero e giusto) diritto e dal suo fondamento che, per vari motivi che vedremo, dev'essere precontrattuale e precisamente morale.

Poi deluciderò sia il nesso tra diritti umani e dignità dell'uomo, cercando di individuare ciò che la calpesta, sia il nesso tra doveri e bisogni umani (riprendendo di nuovo anche il tema della solidarietà).

Infine, sosterrò che una componente e una condizione di possibilità del bene comune politico e della promozione dei veri diritti è costituita da un linguaggio adeguato, perché il possesso di un lessico ricco-appropriato/povero-inadeguato incide sulla capacità di pensare e vivere liberamente in società. Il lessico delle ideologie non è concepito per ampliare le capacità speculative e comunicative dei parlanti, bensì per ridurle, perché quanto più si riducono le accezioni e i significati linguistici correnti, tanto minore è la possibilità di pensare ed essere liberi.

Nel capitolo 5, l'ultimo, cercherò di mostrare che, fatta salva l'importanza delle leggi, delle procedure e dei diritti, sono però anche necessarie – per una serie di motivi – le virtù civili, che consentono di ridimensionare significativamente le antinomie poc' anzi menzionate in questa Introduzione.

Come vedremo, il soggetto non virtuoso è inaffidabile come partner della collaborazione sociale e inoltre l'applicazione delle procedure e delle regole richiede le virtù, anzi l'eccesso di norme e di controlli produce l'aumento delle trasgressioni.

Le virtù emergeranno come fondamento del tessuto sociale, anche perché la sollecitudine affettuosa non è surrogabile dalle istituzioni, e il riconoscimento interpersonale è un capitale sociale imprescindibile per qualsiasi persona e per qualunque società.

A quel punto prenderò in considerazione (in riferimento, per esempio, a Böckenförde e ad Habermas) il tema delle risorse virtuose pre-politiche dello Stato liberale che esso non può garantire, poi il nesso tra leggi, cultura e comportamenti virtuosi/malvagi.

Concluderò accennando, anche alla luce dell'“economia civile”, il nesso, solitamente misconosciuto nel mondo degli affari, tra virtù ed economia e infine focalizzando alcune virtù civili, specialmente quelle che sono riconosciute e valorizzate proprio da alcuni pensatori liberali (in particolare Galston, Macedo e il II Rawls).

Qualche avvertenza preliminare

In questo lavoro toccherò numerosissimi temi (che talvolta potrò solamente lambire) senza la minima pretesa di esaurirli, ma altresì ne tralascerò molti altri. Al lettore, augurabilmente benevolo, formulo la richiesta di valutare le riflessioni del presente itinerario per ciò che vi si trova e non per ciò che non vi si trova (e nella bibliografia menzionerò soltanto i circa 600 testi o articoli citati nel presente lavoro, non tutti quelli che ho consultato).

Qualora, con le citazioni che ho fatto, non fossi riuscito ad interpretare correttamente le tesi degli autori che ho menzionato, prego il lettore di tralasciare la loro attribuzione a questo o a quel pensatore (per es. Platone, Aristotele, Tommaso, Locke, Rousseau, Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Rawls, Habermas e tanti altri) e di considerare le tesi che menzionerò solo per il loro contenuto teoretico, come espressioni di certe concezioni e di certe tendenze filosofiche.

Due parole anche sullo stile. Il presente scritto è rivolto agli addetti ai lavori, ma anche agli studenti di filosofia e cerca altresì di essere accessibile, in qualche misura, anche ai non specialisti (a cui non servirà leggere alcune note lunghe) che vogliano sobbarcarsi la fatica di leggere un testo scientifico di etica fondamentale e politica. Per questo motivo, per un'esigenza di massima chiarezza, ho adottato talvolta uno stile didattico e schematico, ho fatto svariati rimandi interni al testo ed ho fatto diversi esempi: sono cose che gli studenti apprezzano molto (me lo dicono spesso), ma che agli specialisti, con cui mi scuso, risulteranno pleonastiche.

Infine, so bene che alcune tesi che cercherò di proporre sono molto poco condivise nella cultura contemporanea. So chiaramente quali sono le tesi controcorrente che ho formulato e che avrei potuto tralasciare per evitare critiche. Per questo, spero che il lettore apprezzi almeno la franchezza nell'esponele ed il tentativo di argomentarle.

Ringraziamenti

Il presente lavoro è debitore dei preziosi suggerimenti dei Professori Andrea Aguti, Francesco Botturi, Gabriele De Anna e Claudia Navarini, a cui va un sentito e molto riconoscente ringraziamento. Ovviamente dei difetti di questo testo è responsabile soltanto l'autore.

INDICE

<i>Introduzione</i>	9
Problemi e antinomie delle società occidentali	10
Anticipazione del percorso	16
Qualche avvertenza preliminare	20
Ringraziamenti	20

Capitolo Primo

BENE (OGGETTIVO) E DEMOCRAZIA 21

1. Verità vs libertà?	24
2. Il realismo rende impossibili il pluralismo ed il dialogo?	28
3. Affermare l'esistenza di un bene oggettivo significa legittimare le disuguaglianze?	32
4. La conoscenza della verità produce intolleranza e violenza?	33
5. Verità e democrazia	49

Capitolo Secondo

IL BENE COMUNE 61

1. Bene comune, dignità umana e tipi di bene	61
2. Concezioni del bene comune	66
3. Breve discussione della concezione del bene comune del comunismo	68
4. La destinazione universale dei beni	74
5. La concezione liberale del bene comune	76
6. Alcune aporie del libertarismo	81

Capitolo Terzo

BENE COMUNE E PERSONALISMO 87

1. <i>Homo homini lupus?</i>	87
2. Una difesa della possibilità dell'altruismo	89
3. Un'antropologia relazionale	94

4. Pratiche sociali, doni cerimoniali, società civile, economia e relazioni	105
5. La concezione personalista del bene comune	109
6. Neutralità etica dello Stato?	113
7. La famiglia come bene comune	125
8. Bene comune e legge morale naturale	136
9. Breve excursus sul concetto di natura umana	149
10. Ancora (e più a fondo) sul bene comune	156
11. Il bene comune politico	160
12. Separazione pubblico/privato	169
13. Critica del paternalismo	174
14. Promuovere le comunità umanizzatrici	179
15. Etica personale, etica politica e divieti giuridici	184
16. I principi di solidarietà e di sussidiarietà	193
17. Sussidiarietà, bene comune e deliberazione democratica	197

Capitolo Quarto

BENE COMUNE, DIRITTI E DOVERI 201

1. Il concetto di diritto	202
2. Una classificazione dei diritti	205
3. Il fondamento dei diritti	207
4. Diritti umani e dignità dell'uomo	212
5. Diritti, doveri e bisogni umani	218
6. Diritti umani come fini dell'autorità politica	220
7. Diritti, dignità e dimensioni umane strutturali	225
8. Diritti e bene comune	235
9. Linguaggio e bene comune	238
10. Il linguaggio ideologico delle filosofie della Rivoluzione e dei messianismi politici	239
11. Decentramento verso il futuro, cancellazione del passato e sradicamento dal presente	240
12. Nella trappola del linguaggio	241
13. Parole talismano/avvelenate e manipolazioni linguistiche	242
14. Chi non ha le parole non ha le cose	247
15. Un cenno storiografico su cristianesimo, dignità e diritti dell'uomo	249

Capitolo Quinto

BENE COMUNE, DIRITTI, LEGGI E VIRTÙ	255
1. Ancora su alcuni dilemmi delle società liberali	256
2. Il soggetto non virtuoso è inaffidabile come partner della collaborazione sociale	257
3. L'applicazione delle regole richiede le virtù	262
4. L'eccesso di norme e di controlli produce l'aumento delle trasgressioni	265
5. Le virtù come fondamento del tessuto sociale	271
6. La virtù della sollecitudine affettuosa non è surrogabile dallo Stato	272
7. Il riconoscimento virtuoso è imprescindibile per la società	274
8. Le risorse virtuose pre-politiche dello Stato liberale	277
9. Leggi, cultura e comportamenti virtuosi/malvagi	283
10. Virtù ed economia	287
11. Le virtù civili	291
12. Virtù e totalitarismi	297
<i>Bibliografia</i>	301

Edizioni ETS
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa
info@edizioniets.com - www.edizioniets.com
Finito di stampare nel mese di aprile 2017