

Paolo Gregoretti

DIRITTI E SOCIETÀ

*MOMENTI
DI RICONOSCIMENTO
INTERSOGGETTIVO*



Edizioni Università di Trieste

Paolo Gregoretti

DIRITTI E SOCIETÀ
*MOMENTI
DI RICONOSCIMENTO
INTERSOGGETTIVO*



Edizioni Università di Trieste



Piazzale Europa, 1 - 34127 TRIESTE - Italia
tel. + 39-040-6763052 - fax + 39-040-6763777 - email: eut@amm.univ.trieste.it

© **Copyright 2004 - E.U.T.**
EDIZIONI UNIVERSITÀ DI TRIESTE

Proprietà letteraria riservata

I diritti di traduzione, memorizzazione elettronica, di riproduzione
e di adattamento totale o parziale di questa pubblicazione, con qualsiasi mezzo
(compresi i microfilm, le fotocopie o altro) sono riservati per tutti i Paesi

ISBN 88-8303-144-X (print)

ISBN 978-88-8303-877-8 (online)

Pubblicazione digitale: EUT 2017

SOMMARIO

Presentazione	5
Comunicazione, segreto e responsabilità <i>Un'ipotesi interpretativa</i>	9
Diritti umani, sviluppo e pace <i>Appunto sulla prospettiva dell'insegnamento sociale della Chiesa</i>	39
Persona, beni, società <i>Un modello</i>	61
La pace del bene e la pace dei beni	87
Tra dogmatismo e scetticismo <i>Intorno ad una condizione remota della solidarietà</i>	121

PRESENTAZIONE

Raccolgo qui di seguito tre scritti che sono apparsi nell'ordine nei primi tre volumi della collana dei Quaderni filosofici edita dal Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università di Trieste: "Comunicazione, segreto e responsabilità. Un'ipotesi interpretativa" (con piccoli aggiustamenti per lo più formali); "Diritti umani, sviluppo e pace. Appunto sulla prospettiva dell'insegnamento sociale della Chiesa" (con qualche modifica e delle integrazioni); "Persona, beni, società. Un modello". A questi ho fatto seguire: "La pace del bene e la pace dei beni" e "Tra dogmatismo e scetticismo. Intorno ad una condizione remota della solidarietà".

Sono lavori nei quali, nella differenza delle tematiche affrontate, cerco di focalizzare l'analisi sulle relazioni intersoggettive e indago sulle condizioni di un loro ottimale svolgimento.

Nel primo scritto appunto l'attenzione soprattutto sul rapporto che intercorre tra singoli soggetti che direttamente comunicano e tento di determinare in cosa consista la positività del comunicare e la negatività del mentire, per concludere con una riflessione sul senso e sui limiti di quella interruzione della comunicazione che è rappresentata del segreto professionale.

In quelli successivi mi interrogo, invece, sulle modalità di organizzazione e di coordinamento che dovrebbero informare le relazioni in totalità, cioè considerate come plesso unitario, in vista della buona vita di tutti i soggetti coinvolti.

Problema alla luce del quale, nel secondo scritto, accosto l'insegnamento sociale della Chiesa, per individuare le indicazioni reperibili al suo interno, e provo ad illustrarle, delineando sinteticamente l'impostazione che lo sorregge e la specificità del suo contenuto. Specificità che mi è parso di individuare nella tesi del reciproco sovrastarsi, da profili o punti di vista diversi, della persona e della società (*societas pro persona e persona pro societate*), secondo una universale esigenza di giustizia che chiede, sia al singolo, sia alla società, di dare all'altro ciò che gli spetta.

Questione sulla quale continuo, poi, ad impegnarmi in prima persona, da un profilo più teoretico, nel terzo lavoro, prendendo in considerazione anche quei beni che, se sono tali perché immediatamente o mediatamente funzionali alle relazioni intersoggettive e ai soggetti che le gestiscono, sono tuttavia altro dalle relazioni e dai soggetti in cui insidono, vedono la luce e a volte si risolvono i beni propriamente umani. Ed è una riflessione ancora accentuatamente *in fieri* che in più tratti desidero riprendere, approfondire e ridiscutere.

Nel quarto studio esploro i nessi che sono ipotizzabili tra la posizione di relazioni buone (e giuste in particolare) e la costruzione di un modello di pace, di un ideale, che possa in qualche modo apparire ragionevolmente condivisibile da tutti, almeno a restare sul piano di diritto.

Nel quinto, infine, a guisa di appendice, presento in modo schematico una riflessione sulle remote condizioni di possibilità teoriche che le relazioni tra entità socio-politiche si informino alternativamente a quei rapporti di dominio o a quei rapporti di riconoscimento, che rappresentano il motivo conduttore di ognuno di questi saggi.

Sono tutti discorsi che vogliono mantenersi su un piano etico; che si snodano, pertanto, a un livello di persuasività e non si impegnano sui presupposti che, almeno in generale, dovrebbero darne ragione. A questi presupposti, e soprattutto alla tesi che all'uomo compiutamente realizzato compete necessariamente il vivere nella relazione intersoggettiva senza identificarsi con essa, intendo indirizzare il prosieguo della ricerca. Desidero, cioè, spostarla, con intenti fondativi, sulle questioni antropologiche e ontologiche che stanno a monte delle analisi e delle riflessioni qui svolte e che qui non ho messo a tema, pur presupponendo necessariamente la validità di alcune soluzioni.

COMUNICAZIONE, SEGRETO E RESPONSABILITÀ

Una proposta di interpretazione

1. Premessa

1.1. Mi sembra che per avviare una riflessione sul segreto professionale sia opportuno soffermarsi in via preliminare sul significato che normalmente assume per l'uomo il fenomeno generale del comunicare che del segreto è l'orizzonte e la condizione di possibilità.

Segreto si dà, infatti, quando c'è, o ci sarebbe, qualcosa da comunicare, che, invece, non si trasmette, perché, per ragioni più o meno plausibili, non lo si vuole fare o, ad essere più precisi, perché in vista di determinati scopi, si decide che l'interrompere la comunicazione è la cosa più opportuna¹.

1. Il presente scritto nasce da due conversazioni introduttive tenute per un corso di aggiornamento di assistenti sociali che si proponeva di approfondire problematiche connesse, in genere, alla gestione delle informazioni raccolte in servizio e, in particolare, al segreto professionale. Ringrazio gli organizzatori per avermi fornito le bobine delle lezioni (e delle discussioni che le hanno seguito) e per avermi sollecitato con bonaria insistenza a mettere sulla carta il discorso che avevo sviluppato; spero tuttavia nella loro comprensione per la drastica riduzione, o addirittura scomparsa, nella versione scritta di alcuni temi di specifico interesse per gli assistenti sociali. Nel testo ho tentato di schematizzare la parte dei miei interventi che mi è sembrata più difficilmente reperibile altrove, più capace di stimolare un dibattito e di un qualche interesse per una cerchia più ampia di lettori. Nella biblio-

1.2. La logica interna del tema sconsiglia di circoscrivere rigidamente la riflessione alla problematica del segreto perché di fatto, su qualsiasi comportamento umano “eccezionale” si voglia riflettere, si è rimandati al correlativo comportamento “normale”. Da questo, poi, appena ci si sporge al di là dell’accezione meramente statistica del termine “normale”, si è di nuovo fatalmente rimandati a niente di meno che ad un modello “ideale” di uomo, ossia all’immagine di “un uomo interamente compiuto”, di cui tale comportamento “normale” sarebbe espressione adeguata.

1.3. Va tenuto ben presente, allora, che il tema stesso non è di quelli sui quali sia possibile avanzare un discorso in cui non siano operanti come *presupposti* delle convinzioni intorno al modo di essere “ideale” dell’uomo. Così è, di necessità, anche per il mio dire, in cui la gran parte delle tesi più generali rimane del tutto implicita e, pure la parte che si fa esplicita, appare senza il supporto di quella mediazione che sarebbe indispensabile per mostrare i fondamenti su cui si regge.

Esordisco, in effetti, abbozzando una certa qual connotazione dell’uomo, ma essa non è nulla di più di una sommaria delucidazione di presupposti. Serve, cioè, nel contesto solo ad alludere, e in modo anche piuttosto approssimativo, ad alcuni assunti che mi sembrano indispensabili -e spero anche sufficienti- per inquadrare l’interpretazione che intendo proporre.

grafia, poi, ho privilegiato lavori di etica applicata più facilmente fruibili da chi ha interessi operativi, affidando ai pochissimi rimandi di natura teorica il compito di fornire un primo orientamento sulla prospettiva in cui si colloca l’interpretazione che avanzo.

Di fatto, alla presentazione di alcuni connotati dell'uomo segue un'ermeneutica del significato della comunicazione, per arrivare, finalmente, al tema del "segreto professionale".

2. L'uomo come tensione progettuale alla totalità della realtà

2.1. L'uomo studia qualcosa, apprende qualcosa, desidera qualcosa, pensa a qualcosa, trattiene qualcosa, fugge da qualcosa, gode di qualcosa, consuma qualcosa, si decide per qualcosa e così via. Continuamente nella vita è in atto un rapporto tra noi e qualcosa, continuamente l'intenzionalità della coscienza termina in qualcosa. Molte volte quale sia il qualcosa con cui siamo in rapporto dipende da noi, ma non dipende da noi l'essere in rapporto. Come non dipende da noi che il qualcosa possa occupare, ma non saturare la coscienza: essa sporge sempre dal qualcosa, aperta all'altro da ciò che si dà, in attesa dell'ulteriore. Viviamo sempre una irrefrenabile tensione alla realtà, alla totalità della realtà, che si esplica su due piani: il conoscere e il desiderare: tesi verso altra realtà da conoscere e verso altra realtà da agganciare.

2.2. Quando la realtà concreta di cui si parla o su cui si ragiona non è data, non è presente, quasi tutto quello che noi possiamo dire o pensare di essa ha valore ipotetico. Dice, cioè, cosa potrebbe essere e non ancora ciò che di fatto è. Quindi, qualsiasi previsione avanziamo, sia pure oculatissima, ci poniamo nell'azzardo e restiamo nell'insoddisfazione. Corriamo, infatti, sempre il rischio di essere smentiti dalla realtà, quando essa si fa presente, e rimaniamo pertanto nella possibilità del dubbio, vale a dire nella possibilità di attendere inquieti l'apparire di quella realtà che deciderà inappellabilmente della validità della nostra previsione. Solo la presenza permette a qualsiasi cosa di manifestarsi, di *far uno* con noi nella

veste di una realtà rappresentativa (*ideale*), ossia nella veste di un *sapere*, nel quale la tensione a conoscere si riposa, cioè termina e indugia, perché finalmente siamo paghi di *sapere come stanno le cose*, al di là di ogni possibilità di dubbio. In breve, per costruire un sapere che sia appagante, perché si sa che dice con sicurezza come stanno effettivamente le cose, è necessario incontrare le cose sulle quali esso verte, è necessario che esse siano date, presenti, in rapporto effettivo con noi.

2.3. La tensione del desiderare non è invece appagata da un sapere, neanche dal sapere intorno all'oggetto del desiderio. Altro è, infatti, desiderare di vedere un amico e altro è sapere dell'amicizia dell'amico. Quando desideriamo bere, ci rappresentiamo sì in qualche modo l'acqua che andiamo a cercare, ma il nostro desiderio va oltre, si appaga solo se stabiliamo una qualche unità con l'acqua che sia diversa di quella (*ideale*), che si fonda sul semplice averla presente davanti a noi nel bicchiere posato sul tavolo, e che è invece sufficiente, e necessaria, per conoscerla con sicurezza. Non ci basta, in altre parole, sapere con certezza della sua trasparenza, ad esempio, o della sua immobilità. Bisogna stabilire una *unità reale* (berla): il ché ci impone, dapprima, di adattarci al modo di essere dell'oggetto desiderato per poter, poi, convenire con esso e in esso trovare la quiete dell'appagamento.

2.4. Dico adattarci perché, se vogliamo bere, dobbiamo interagire fisicamente con l'acqua, dobbiamo *in-corporarla* e ciò è possibile solo se, per così dire, ci facciamo "corpo"; se, invece, vogliamo, ad esempio, assaporare la bellezza di un dipinto, dobbiamo farci "sguardo", che è cosa diversa del farsi corpo. Ed è la differenza di natura dell'oggetto desiderato che detta le modalità di appagamento e segna la distinzione tra il "consumare" e il "fruire". Nel

primo caso (il bicchier d'acqua) l'appagamento si realizza nell'annullamento dell'individualità/alterità dell'oggetto desiderato (ed è perciò un appagamento condannato alla ripetitività), mentre nel secondo (il dipinto) esso si realizza e perdura solo se l'alterità dell'oggetto resta intatta e permane.

2.5. Comunque, al di là delle pur importanti differenze, desideriamo sempre un *qualcosa che non è posseduto* (che attualmente non è in rapporto con noi) e che è *altro da noi*. Desideriamo sempre instaurare dei rapporti effettivi con realtà che ci renderanno diversi di quello che siamo mentre le desideriamo (ora assetato - poi dissetato), ma le inseguiamo solo perché, almeno nella speranza, ci appaiono capaci di appianare una carenza, *solo perché* promettono di acquietarci più o meno stabilmente in una situazione in cui, per un certo aspetto, *ci aspettiamo* in ultima istanza *di essere di più di quello che siamo* quando il desiderio è ancora insoddisfatto. Desideriamo, infatti, sempre cose buone e desideriamo le cose solo perché ci appaiono buone per noi.

2.6. Se l'uomo vive una irrefrenabile tensione alla realtà che si consuma nel sapere come stanno le cose e nell'essere di più di quello che puntualmente è, si può anche dire che *l'uomo fa i conti con l'intero dell'essere nell'orizzonte della verità e del bene*. Infatti, proprio delle proposizioni che manifestano la realtà si predica la verità e proprio delle cose che permettono di essere di più si predica la bontà. In questi orizzonti, la realtà, una realtà fatta di *cose* e di *altri uomini*, si presenta, si impone e avalla o ridimensiona le aspettative e le speranze dell'uomo; ogni progetto ha il suo momento di realizzazione e di verifica nell'incontro con la realtà perseguita.

2.7. Il misurarsi e l'essere misurati dalla realtà avviene passo a passo nel tempo e senza automatismi. Cioè in una serie indefinita

di azioni che si succedono l'una all'altra e che vanno poste volontariamente in essere perché non procedono né si susseguono da sé, senza l'intervento di una decisione. L'incontro con le possibili verità e con i possibili beni segue di solito ad un atto di volontà che in quanto rivolto al futuro, a ciò che ancora non si dà, manifesta *l'intrinseca progettualità* dell'esistere. Progettualità che può essere a raggio cortissimo (come quella che opera quando decido, ad esempio, di allungare la mano per accendere la lampada che ho sul tavolo) oppure a raggio lunghissimo, ma che, in ogni caso, consegna l'uomo a pro-getti che continuamente sporgono dal presente, nel quale si radicano, per *pro-tendersi verso ulteriori realtà date solo nel loro concetto e/o nella loro immagine*. Progettualità che sedimenta nel decorso del tempo nei diversi itinerari esistenziali dei singoli individui e che tali itinerari accomuna, al di sotto delle differenze, nel senso che risultano tutti essere anche la conseguenza di *anticipazioni del futuro* che, per ciascuno, sono state *significative*, ossia perseguite nella fiducia che avrebbero *veramente* portato a una certa forma di essere di più. L'uomo, dunque, è portatore e gestore di progetti almeno per lui puntualmente significativi.

2.8. Il progetto di cui il singolo è portatore, sia esso spicciolo o ambizioso, richiede certamente, per essere realizzato, che l'interessato possa agire, cioè che disponga delle capacità e delle risorse che gli servono per mettersi in rapporto effettivo con le realtà che desidera. Ma richiede anche, quasi sempre, che possa agire in senso passivo, cioè che sia lasciato libero di agire. Condizione richiesta ogni volta che l'oggetto desiderato imponga all'uomo di *esteriorizzarsi* e di manifestare, così, la sua volontà all'esterno nell'ambito sociale.

Un pezzo di pane, di per sé, può acquietare l'appetito di chiunque. Ma perché spenga il mio appetito sono necessari due ordini di condizioni. Bisogna certamente che avverta una inquietudine che interpreto come appetito, che desideri di togliermi tale appetito, che conosca l'idoneità del pane a raggiungere lo scopo; bisogna anche che decida, che stabilisca che per me il mettermi in rapporto con il pane qui ed ora è la cosa buona che voglio, ossia che trasformi il desiderio in un progetto. Ma a questo punto, data la natura del pane, devo uscire da me ed *entrare in una dimensione in cui incontro gli altri*. Devo manifestare implicitamente o esplicitamente la mia volontà: mi reco, ad esempio, dal panettiere, glielo chiedo ed egli, dietro un corrispettivo, me lo dà. Finalmente il rapporto è effettivo e il pane può sfamare me. Se il fornaio, per un motivo qualsiasi, non me lo desse, il mio progetto non si realizzerebbe. La sua praticabilità negli ultimi due momenti, quello della manifestazione della volontà e della realizzazione del rapporto, e anche in quello ulteriore del mantenimento del rapporto quando si dà il caso, dipende anche dal modo di comportarsi degli altri.

2.9. La grandissima maggioranza dei progetti di cui siamo portatori *interpella*, dunque, *gli altri*, perché si affida alla loro collaborazione e la suppone. Altrimenti neppure li vareremmo. Nel portarli avanti abbiamo bisogno che gli altri li *riconoscano*, li accettino e li *sostengano* in svariatissime forme, a partire da quella minimale di non ostacolarli, fino a quella massimale di accettare di farsi termine del rapporto. Progettiamo contando sugli altri che, in quanto possessori, produttori o gestori di ciò che vogliamo, si pongono come il tramite attraverso il quale si realizza e conferma il nostro rapporto con le realtà perseguite o rappresentano loro stessi la realtà che desideriamo attingere e intrattenere.

2.10. Per sintetizzare questa prima tornata di osservazioni direi che, a mio avviso, l'uomo, orientandosi nell'orizzonte del vero e del bene, appare come il *consapevole portatore di progetti per lui puntualmente significativi che si alimentano del riconoscimento e del contributo fattivo degli altri*. Gli uomini sembrano vivere in un plesso di reciproca solidarietà all'interno del quale la concreta possibilità di crescita di ciascuno (il suo essere di più sotto certi aspetti) è segnata in gran parte dalla disponibilità degli altri.

3. Sul senso del comunicare

Il comunicare investe quasi ogni momento dell'esistenza perché i modi in cui si comunica sono ben più numerosi del parlare e dello scrivere. Ma, per gli aspetti che desidero mettere in luce, è sufficiente far riferimento al parlare e spendere su di esso solo poche parole per fissare alcuni termini. Quando parliamo, le parole sono il veicolo (il codice) nel quale un contenuto (una informazione) viaggia, passa da chi trasmette a chi riceve, da chi parla a chi ascolta. L'informazione è una notizia su una determinata realtà: notizia che, tolta l'ipotesi della menzogna, il trasmittente ritiene attendibile e che riferisce di una realtà che può essere altra dal trasmittente o lo stesso trasmittente, che si auto-rivela.

3.1. Sul realizzare la comunicazione

3.1.1 Una informazione si può dare spontaneamente o su richiesta. Quando la si dà spontaneamente? Di solito (dico di solito per fare lo sconto di quelle informazioni "interessate" che mirano a provocare nell'interlocutore un comportamento che ci sta bene e quindi lo "spontaneamente" vale qui anche "gratuitamente") lo si fa perché si suppone che l'altro non la possiede e che gli possa inte-

ressare, gli possa, cioè, essere utile per calibrare con più precisione i suoi progetti esistenziali. Si comunica (si mette in comune con l'altro) la propria conoscenza di determinate realtà, affinché l'altro ne venga in possesso e ne possa tener conto, se e come reputa, nei suoi progetti e questi abbiano così maggiori possibilità o più facilità di successo. Si mette in comune, si condivide l'informazione per potenziare la capacità progettuale dell'altro. *Nella condivisione ci si rapporta, dunque, in modo costruttivo con l'altro, mantenendo intatta l'alterità dell'altro.* In altre parole lo si valorizza (si conviene che è bene che sia) proprio in qualità del suo essere inabitato da una coscienza progettante altra e diversa dalla propria, senza la pretesa di assimilarlo facendone una proiezione di se stessi o uno strumento per i propri fini. Diversità che -è opportuno notarlo- dice distinzione e non separazione da sé, dal momento che, nella condivisione, all'altro ci si apre, lo si incontra e lo si sostiene.

Le stesse osservazioni andrebbero ripetute nell'ipotesi in cui si dà un'informazione su richiesta. L'unica differenza è che in questo caso si sa che l'informazione, essendo richiesta, serve immediatamente e si sa, di conseguenza, che è un contributo effettivo, e non solo eventuale, al progetto che l'altro sta dipanando.

3.1.2 La "positività" del dare informazioni complete ed esplicite (del comunicare ciò che si sa e così come lo si sa) risiede e si manifesta certamente nel contribuire al progetto di chi riceve la notizia. Ma non solo. Mi pare che, guardando più a fondo, si scorga che la positività trova la sua condizione d'esistenza anzitutto nel fatto che, quando tale comunicazione si realizza, *in essa entrambi gli attori, sia pure su piani diversi, prendono atto della realtà, ossia vengono a trovarsi in quella situazione di apertura al reale che è fondamento ineliminabile della riuscita di qualsiasi progetto umano*

che non sia destinato a vanificarsi dolorosamente nella velleità. Il ricevente, infatti, prende atto della realtà nel senso che nell'informazione ricevuta viene a *sapere*, attraverso la testimonianza altrui, di aspetti del reale che gli erano nascosti; il trasmittente prende atto della realtà nel senso che, riconoscendo l'alterità della coscienza progettante del ricevente, tiene ferma *nei fatti*, con il suo comportamento, quella distinzione tra uomini e cose che a tutti è originariamente data e il cui rispetto richiede appunto di non rapportarsi agli uomini, per quel tanto che hanno di irriducibilmente specifico, con quelle modalità di uso e dominio con cui ci si rapporta alle cose. La medesima distinzione che si *tratta*, invece, *come inesistente* ogni volta che dell'altro si disconosce l'alterità.

3.1.3 Con queste considerazioni credo si dischiuda la possibilità di decifrare perché il comunicare schietto e sincero appaia come la modalità "*ideale*" del comunicare umano; appaia, cioè, come la modalità che fa essere il comunicare così come deve essere, se si vuole realizzarlo nella sua pienezza. Idealità che verrebbe dunque a segnalare che si è in presenza della forma di comunicazione attraverso la quale l'uomo tocca il limite alto delle sue possibilità in materia. Il *ché* significa, sia che non si può far meglio, sia che si può far peggio. Un far peggio che, consistendo in un comportamento che si mantiene al di sotto della perfezione ideale, comporta sempre anche un autentico sperpero della quota di positività che era chiamato a realizzare, ma ha rinunciato a porre in essere. Un far peggio che disattende sì nel concreto la suggestione esercitata dall'ideale, ma che non è capace, di per sé solo, di infirmare la valenza paradigmatica che l'ideale nella sua astrattezza in sé possiede. Quando si mente, la sincerità non cessa di presentarsi come ade-

guata all'uomo per quello che è in se stessa, anche se di fatto ci si sottrae al suo fascino.

3.2. Sul negare la comunicazione

3.2.1 Le informazioni che si trasmettono, si è appena notato, possono essere anche deliberatamente false. E' ben possibile trasmettere, consapevolmente e volontariamente, notizie che dicono di aspetti della realtà che si sanno, o si credono, inesistenti. Modalità del comunicare, questa, che, ponendosi per un certo aspetto in opposizione alla precedente, merita anch'essa un po' di attenzione. Usando una metafora si può dire che mentendo si dà dell'ottone a chi chiede oro, facendogli credere di aver ricevuto oro. Chi chiede o semplicemente riceve informazioni, si aspetta sempre che siano attendibili, e come tali le tratta almeno inizialmente. Altrimenti saprebbe già di non aver a che fare con delle informazioni, ma con qualcosa d'altro e di diverso. Di conseguenza trasmettere una informazione falsa (una non-informazione) significa inserire nella progettualità altrui un elemento destinato in qualche modo a lederla o depotenziarla. Infatti, l'elemento che si inserisce, non opera più in questo caso come operava in quello precedente, dove fungeva da *tramite* per lo svelamento della realtà; in questo caso esso funge da *schermo* che nasconde al ricevente la realtà e che addirittura alla realtà *si sostituisce*. Ma in quanto immagine fantastica ed arbitraria è destinato a depistare la tensione progettuale del ricevente, a portarla fuori della realtà verso il fallimento.

3.2.2 Prima si conveniva con l'altro nel condividere l'informazione vale a dire un certo sapere; ora, nel negare l'informazione, si rifiuta a ben vedere di più della semplice messa in comune un certo sapere. Ci si pone, infatti, immediatamente nella situazione in cui

l'alterità viene letta come estraneità e vissuta come in sé irrilevante. Situazione che, di per sé, potrebbe essere tenuta in piedi anche dall'indifferenza per ciò che l'altro, in sé e per sé, è e vuole essere. Ma nella separazione posta dal mentire non sono operanti solo il disinteresse o la deresponsabilizzazione.

3.2.3 Benché le concrete motivazioni per cui si mente siano pressoché inesauribili e svariatissime tra loro, mi pare, però, che tutte non siano che diverse individuazioni del medesimo atteggiamento di fondo: si mente perché non si vuole aver a che fare con quella determinata realtà che si prevede sopraggiunga, qualora non si ricorra alla menzogna. Ovvero -ma a un livello inferiore di generalizzazione- : si mente perché non si vuole aver a che fare con la risposta che si prevede verrebbe dal ricevente, se fosse correttamente informato. Mi spiego. Sto portando avanti i miei progetti; mi capita di imbartermi in una richiesta di informazioni e prevedo che, se la soddisfo, mi troverò di fronte a un comportamento, da parte di colui che ha avanzato la richiesta, che disturberà i miei piani; disturbo che mi ripugna. Allora, o decido di correre l'avventura di misurarmi con l'intervento che presumo disturbante, accettando così l'eventualità di affrontare quella *revisione delle mie mete, strade e tempi* che simili confronti comportano, oppure decido di darmi da fare affinché il previsto intervento non avvenga o non sia disturbante, preferendo *tener fermi ed intatti i progetti* che ne verrebbero perturbati.

3.2.4 Nella prima ipotesi si ricade nel caso precedente. Basta perciò rilevare che, se l'intervento disturbante effettivamente si verifica, lo *scontro* tra la mia tensione progettuale e quella dell'altro, che ne consegue, si svolge in un *orizzonte di incontro*. Infatti, in questo caso non si fa accedere l'altro nel proprio orizzonte esistenziale solo nella veste ridotta di sorgente del comportamento funzio-

nale ai propri desideri, bensì nella veste di soggetto che consapevolmente si auto-progetta, perché tale qualità gli è già stata riconosciuta, nell'atto stesso con cui gli si è trasmessa l'informazione corretta. Di conseguenza lo scontro potrà trovare composizione solo tendendo ad una nuova forma di reciproca accettazione tra due soggetti entrambi consapevoli e propriamente signori di sé. Che sarebbe, poi, il modo concreto di riconoscere che i progetti di ciascuno vanno tracciati e condotti tra e con quelli degli altri.

3.2.5 Quando, invece, come si prospetta nella seconda ipotesi, ciò che si vuole è esclusivamente ottenere un determinato comportamento che sta bene, l'altro accede, e può accedere, *solo* nella veste di fonte del comportamento che interessa, e non nella veste di consapevole signore dello stesso. Altrimenti il gioco non riesce: si vuole, infatti, ottenere qualcosa che si da per scontato che l'altro, se si progettasse consapevolmente, non ci darebbe; si deve allora ottenere il qualcosa, *nonostante* egli abbia questa qualità; e non c'è altra via di quella di fare in modo che egli non la possa esercitare pienamente, infirmando la sua consapevolezza nel momento originario: quello della conoscenza del contesto. Operazione che è espressione della volontà di trattare l'interlocutore come se egli tale qualità non la avesse, e che nei fatti fa riconoscere un'unica soggettività progettante, la propria, che in conclusione *sovrasta e si sostituisce* alla sua. A questo punto si ha garanzia che l'altro, senza che se ne renda conto, intervenga nel proprio progetto solo come, quando e nella misura che si desidera. Ma ciò significa negare praticamente l'alterità dell'altro, perché, così facendo, dell'altro resta riconosciuta esclusivamente la sua capacità di porre in essere i comportamenti che interessano, mentre resta esclusa e sostituita la progettualità che del manifestarsi della realtà non può fare a meno.

3.2.6 Nell'analisi è così emerso cosa, a mio avviso, si intende in effetti mettere fuori campo quando si nega l'informazione ricorrendo alla menzogna. Questo modo di agire denuncia certo il disinteresse dal quale ha tratto alimento, ma ciò che lo innesca è il ricorso ad una *logica di dominio ed asservimento* nella quale si è già entrati quando dal disinteresse si è trapassati a porre arbitrariamente in essere una concreta separazione dall'altro, quale quella operata dal mentire. Il disinteresse, quando non è un mero sentimento inefficace, ma è la matrice di comportamenti concreti, può essere vissuto solo all'interno di una *volontà di potenza* che conduce a librarsi in sovrana solitudine in un mondo onirico in cui non esistono più interlocutori, ma solo strumenti da usare per i propri fini. Che ciò, poi, sia realizzabile pienamente solo nei desideri, non toglie che segni la prospettiva che il mentire apre e dalla quale trae il suo senso; prospettiva in cui di fatto ci si muove, sia pur provvisoriamente ed occasionalmente, quando capita di mentire.

3.2.7 Si dà, però, anche una forma di negazione dell'informazione, il cui significato può essere diverso da quello fin qui esplorato. Alludo a casi dei quali possono essere considerati esempi paradigmatici il nascondere la gravità delle condizioni di salute all'anziano fisicamente e psichicamente debilitato o il nascondere al bambino fatti per lui sconvolgenti, e così via; casi nei quali si presenta agli interessati un'immagine della realtà più o meno edulcorata.

Effettivamente: in presenza di un soggetto della cui capacità di essere signore dei propri progetti si dubita -per certe sue particolari condizioni (ad es. debilitazione, infanzia, etc)- tanto da essere indotti ad escluderla o a ritenerla inferiore a quella di cui dispongono normalmente le persone adulte, ed in presenza del suo collidere con un evento tanto gravido di significati da richiederli pre-

sumibilmente una incisiva ristrutturazione del suo modo attuale di rapportarsi alla realtà, si può concludere (probabilisticamente: è una congettura) che, se tale soggetto fosse portato, qui ed ora, a conoscenza dell'evento che lo riguarda, egli si troverebbe al centro di un impetuoso e sofferto processo di revisione che non sarebbe in grado di dominare, proprio per le sue limitate o estenuate capacità. In altre parole, la notizia potrebbe innescare una dinamica che, essendo insufficientemente controllabile da parte del soggetto, porterebbe prevedibilmente ad esiti per lui disgreganti. Allora, se normalmente il comunicare sincero testimonia e realizza l'interesse fattivo per l'altro, in simili casi particolari il negare l'informazione diventa, quasi paradossalmente, *espressione del medesimo interesse*, perché con esso non si intende negare la progettualità dell'altro, né sostituirla con la propria, bensì ci si adopera per tutelarla, nel senso che si vuole mantenerla nella condizione, già precaria o incipiente, in cui si trova prima del sopraggiungere dell'evento la cui conoscenza si suppone distruttiva. Il ché, a volte, può essere proprio il massimo che, nell'incalzare degli avvenimenti, si può ragionevolmente fare.

3.2.8 Tuttavia, così facendo, il trasmittente si involuppa in una situazione *doppiamente problematica*. In primo luogo, perché *non sa, né può sapere*, essendosi affidato a supposizioni, se gli esiti paventati si sarebbero effettivamente verificati, qualora si fosse comportato diversamente. In secondo luogo, perché *tenta di mettere in sinergia due realtà che chiedono, invece, l'una l'annullamento dell'altra*: il mascheramento della realtà e la consistenza della progettualità. Infatti, per il ricevente la realtà resta sempre "schermata" e "sostituita" e su tale schermo, e non sulla realtà, si appoggia il desiderato mantenimento della sua progettualità.

Ma, mentre dal primo problema non ci si può più liberare perché la risposta che lo scioglierebbe è, a rigore, ormai inattuabile, dal secondo si può invece uscire rinunciando a pretendere la sinergia delle due realtà. E si esce comunque perché è la stessa instabilità strutturale della situazione che impedisce di indugiare e spingere per essere tolta e superata; è l'impossibilità di stallo che costringe il trasmettente a rinunciare in seconda battuta a tener fermo uno dei due termini antitetici e a privilegiare l'altro, per approdare ad un assetto più stabile. E nel caso, se si vuol restare in una prospettiva di concreto interessamento per la consistenza dell'altro, non si può che operare per far tralucere sempre più chiara la realtà attraverso lo schermo, fino a renderlo trasparente.

3.2.9 Mi pare, quindi, per concludere, che, quando si agisce in questo modo, si debba aver ben presente la *provisorietà* di simile comportamento; si debba, in altre parole, interpretarlo e gestirlo come il primo passo, come l'avvio, di un processo che tende ad un progressivo svelamento della realtà, secondo i modi e i tempi dettati dalla vulnerabilità del ricevente. Altrimenti si viene a realizzare di fatto qualcosa di diverso da ciò che inizialmente si intendeva realizzare, perché l'interesse per l'altro finisce con l'assumere connotati velleitari e col venir addirittura contraddetto.

3.3. Sul contesto del comunicare

3.3.1. Per finire, resta da accennare ad una ulteriore valenza del comunicare, la quale, per il taglio dato al discorso, non ha trovato ancora occasione di affiorare. Fin qui si è considerato il rapporto trasmettente-ricevente isolandolo dal contesto sociale in cui gli attori sono necessariamente implicati, come se, nella sua privatezza, potesse svolgersi senza esserne condizionato e senza ripercuo-

tersi su di esso; come se la società non fosse il terzo polo di riferimento che si inserisce, di fatto e di diritto, anche nei semplici rapporti bilaterali. In materia, lasciando cadere qualsiasi sviluppo, desidero solo osservare che, calando il comunicare nel suo contesto, si può scorgere facilmente che ogni comunicazione autentica opera anche, attraverso gli attori, una conferma del tasso generale di affidabilità esistente nella comunità. Risultato questo da non sottovalutare perché la presunzione di reciproca affidabilità è condizione non ultima perché di fatto si comunichi e, in quanto tale, è pure una ricchezza comune di cui tutti vengono a fruire e della quale tutti, ciascuno per la sua parte, sono depositari e responsabili.

3.3.2. Per sintetizzare molto rapidamente quanto ho tentato di illustrare, direi che, a mio avviso, il comunicare apre sia il trasmittente che il ricevente alla accettazione della realtà, all'accettazione di quella realtà con la quale entrambi hanno bisogno di misurarsi se vogliono progettarsi con speranza di successo; che questa accettazione si fa concreta nel reciproco riconoscimento delle due soggettività, il quale è già una forma, incipiente ma effettiva, di assunzione di responsabilità da parte di ciascuno dei due attori per la tensione progettuale di cui l'altro è portatore; che ciò dischiude per tutti i confronti e gli scontri intersoggettivi una prospettiva di composizione e li mantiene al suo interno; che il tutto in qualche modo si riflette ed interagisce positivamente con il contesto sociale².

2. Con questa seconda tornata di riflessioni, mi pare di aver delineato a sufficienza lo sfondo dedicato al comunicare, di cui dicevo all'inizio. Se esso segna i contorni dell'orizzonte in cui si colloca la problematica del segreto, spero che possa servire anche per riflettere su altre difficoltà ed esigenze che l'assistente sociale avverte nella raccolta, nell'uso e nella trasmissione delle informazioni. Alludo in

4. Sul senso del segreto

4.1. Dopo quanto è stato detto il discorso sul segreto può essere breve. Se il comunicare, interpretato in una prospettiva in cui si mantiene aperta la possibilità della verità, ha da essere sincero per essere pienamente se stesso; se la notizia vera non ha da essere negata dalla notizia falsa; se di norma il bene del ricevente (che nel caso opera in sinergia con quello del trasmittente e della società) consiste nell'ottenere le informazioni cercate, esistono tuttavia circostanze che inducono a non inoltrare, neanche se richiesti, le notizie vere di cui si è in possesso perché fanno apparire l'interrompere la comunicazione come il comportamento più opportuno³. Per individuarle, almeno a quel livello di approssimazione che è possibile raggiungere aprioristicamente, è necessario far attenzione all'eventuale danno che ne deriva al ricevente, al contenuto che è oggetto di comunicazione e/o al contesto societario in cui la comunicazione si inserisce.

4.2. In merito al danno del ricevente, soprattutto quando il trasmittente abbia dei specifici compiti tutori, ufficiali o occasionali, nei suoi confronti, possono presentarsi i casi in cui la certezza (morale) che la notizia provocherebbe un danno sostanzialmente

particolare al diritto all'informazione da parte dell'utente, all'informazione corretta dei superiori o dei collaboratori, al tenere una documentazione che sia intelligibile anche da altri in previsione di sostituzioni o subentri, e alla valorizzazione che potrebbe essere fatta della raccolta sistematica di dati fatta dal servizio sulle e nelle aree di disagio e sui reali effetti degli interventi istituzionalizzati.

3. Introduco una distinzione, avanzata dal punto di vista del contenuto, tra il negare l'informazione (mentire) e l'interrompere l'informazione (mantenere segreto), che nella pratica non sempre si dà perché può capitare di essere costretti a mentire per tutelare un segreto. Ma essa mi sembra utile per rimandare implicitamente a tutti i frequentissimi casi in cui la tutela di un segreto avviene senza ricorrere alla menzogna.

gratuito, cioè non bilanciato da un'acquisizione di conoscenze per il soggetto significative, faccia decidere fondatamente di non trasmettere ciò che si sa⁴, appunto *per mantenere la progettualità dell'interlocutore nella migliore condizione di esercizio possibile*.

Intenzione questa che, rivolta ai terzi, si ritrova al fondo di ogni consapevole atto di secretazione, anche di quelli posti in essere in forza del contenuto o del contesto.

4.3. Per quanto concerne il contenuto, una lunga tradizione etica ha sottolineato l'esigenza di una sfera di privatezza e indisponibilità che va riconosciuta a ciascun essere umano, con la conseguenza che, qualora si venga interrogati su qualcosa che ricade in questa sfera e che non sia di pubblico dominio, il rispondere si fa problematico e può essere rifiutato. Anzi, se l'interrogante non esibisce una motivazione o un titolo tali da giustificare il suo interesse per la notizia richiesta, si ritiene che l'informazione in via generale vada rifiutata. Ovviamente, sia quando ciò che viene chiesto ricade nella sfera di privatezza propria, sia in quella di terzi rispetto agli attori della comunicazione⁵.

4. L'affinità di questa ipotesi con quella di una menzogna a favore del ricevente, sopra adombrata (cfr. 3.2.7), è palese. Qui si suppone la semplice non trasmissione di una notizia che non abbisogna di venir sostituita da nessun "mascheramento" della realtà; che il contenuto della notizia non sia di quelli che, sia pur con tutte le cautele e gli adattamenti ai ritmi imposti dalle esigenze dell'interlocutore, devono però giungere a sua conoscenza perchè altrimenti la sua possibilità di gestire consapevolmente la propria progettualità ne resterebbe definitivamente obnubilata; e, infine, che, se il contenuto è invece di quest'ultimo tipo, le condizioni del soggetto siano valutate tali da non permettere sul momento altro che il silenzio.

5. Le due situazioni non sono ovviamente identiche, ma ora non interessa soffermarsi sulle differenze anche perchè, di solito, le richieste di informazioni immotivatamente inquisitorie o indiscrete che si incontrano riguardano gli altri e non se

In sostanza il bene, rappresentato per un soggetto dalla disponibilità indisturbata delle relazioni che costituiscono la propria sfera di privatezza (garantita nella fattispecie dalla non esposizione al giudizio altrui), sembra prevalere sul bene di disporre di una informazione in materia da parte di un altro soggetto che non abbia con il primo rapporti o vincoli specifici. Ma ciò non toglie che a volte capiti di incontrare la motivazione o il titolo che si giudichino adeguati: in una presunzione di tutela della riservatezza, si tratta di valutare caso per caso se non si è in presenza dell'eccezione.

4.3.1. La determinazione di ciò che per sua natura merita di essere sottratto alla diffusione indiscriminata avviene per lo più elencando alcune classi di informazioni individuate in riferimento al loro contenuto: quelle relative a difetti fisici o morali, o relative a situazioni di minorità fisica, psicologica, economica o sociale, oppure al complesso degli affetti o sentimenti. Vengono chiamati in camp in tal modo in primo luogo limiti o carenze delle persone, probabilmente perché si scorgono in essi i punti di massima vulnerabilità individuale e sociale dei singoli che ne sono affetti. I terzi,

stessi. Qui basta considerare questo caso più frequente, nel quale, anche se il contenuto della comunicazione (la sfera di riservatezza di un terzo) implica una relazione tramittente-ricevente già strutturalmente aperta alla dimensione sociale, tuttavia l'opportunità della segretezza viene comunque avanzata facendo attenzione al contenuto veicolato e non al contesto sociale nel quale la comunicazione si realizza. Oltre che a favore di sé o di altri individui determinati, si può immaginare che il vincolo del segreto si imponga in ragione del solo contenuto anche direttamente a favore della collettività; ad esempio, quando si venga per caso fortuito (cioè indipendentemente dal ruolo che si esercita) in possesso di informazioni la cui diffusione potrebbe danneggiare lo svolgimento di importanti funzioni sociali quali potrebbero essere, ad esempio, l'amministrazione della giustizia, la possibilità di difesa e così via.

quindi, -si argomenta implicitamente- in via di principio, vanno protetti dai possibili effetti emarginanti o disturbanti che potrebbero essere innescati dalla conoscenza dei loro aspetti meno gloriosi; aspetti con i quali già convivono e malgrado i quali, bene o male, già dipanano con gli altri il loro progetto esistenziale. Le cose non vanno rese loro più difficili senza adeguato motivo e non vanno esposti a possibili aggressioni più di quanto già intrinsecamente lo siano per la loro condizione.

Questa esemplificazione enfatizza -giustamente- la responsabilità che nel comunicare si porta nei confronti dei terzi afflitti da minorazioni o difetti più o meno gravi e più o meno nascosti, ma lascia ancora troppo indeterminato quel senso della sfera di riservatezza per cui si afferma che essa è per tutti un bene da tutelare e del quale questa sottolineatura non è, in fondo, che una applicazione particolare, comandata dalle caratteristiche proprie dei soggetti presi in considerazione.

4.3.2. Quando tra i contenuti degni di riserbo si elenca anche il “complesso dei sentimenti e degli affetti” si intende rimandare -mi pare- ad un qualcosa che tutti accompagna e che è molto prossimo, se non coincide, con quel plesso di valutazioni e prese di posizione nel quale ciascuno, inquietato dalla nostalgia della pienezza del vero e del bene e portandosi appresso tutta la propria storia, riconosce e decide se stesso di fronte alla problematicità dell’esistenza. Il plesso dove trovano dimora i desideri e le consolazioni per ciò che è più caro, dove ciascuno è novità e mistero a se stesso, dove le irruzioni sono per lo più violenza che umilia e ferisce.

Con ciò si fornisce già una certa risposta sul senso generale della sfera di privatezza che, ricorrendo all’apparato concettuale fin qui impiegato, si può riscrivere come segue. Il vivere il proprio proget-

to intrecciandolo consapevolmente con quelli degli altri comporta che progetti ci siano e siano portati avanti, comporta conclusivamente che ci siano le condizioni nelle quali i singoli possano esercitare la loro capacità progettuale. Di conseguenza tutte le relazioni che rendono possibile l'esercizio della progettualità devono essere tenute ferme per tutti i singoli; il loro complesso, se minacciato sotto qualche aspetto, deve essere salvaguardato; se la minaccia si profila nella trasmissione di una informazione, allora essa deve essere vanificata interrompendo la comunicazione. E ciò impegna chiunque si trovi ad occupare il ruolo di trasmittente nei confronti di qualsiasi terzo. Infatti, l'unica risposta giusta, che nella circostanza è possibile dare, è quella che implicitamente si fa carico di tutelare le condizioni di possibilità della progettualità del terzo. Tra le quali, come sembra alludere l'espressione "sentimenti ed affetti", vanno annoverate anche quelle fondamentali ed insondabili valutazioni di coscienza che informano le relazioni con le quali le persone si rapportano all'Assoluto, al mondo, ai più prossimi e agli altri in genere, e nelle quali, per ognuno, trova radice ed alimento il senso di qualsiasi progetto. Il tutelarle quindi -sottraendole all'oggettivazione sempre spersonalizzante e in certa misura sempre fraintendente dello sguardo altrui- significa, tra le altre cose, anche *salvaguardare quella posizione individuale del senso senza la quale non si danno più azioni ispirate ed unificate da progetti* ma piuttosto comportamenti tra loro slegati e controllati da altro, come, ad esempio, meccanismi difensivi, suggestioni effimere, manipolazioni, conformismi o simili⁶.

6. Presuppongo di necessità una determinata configurazione del rapporto tra personale e sociale, o, se si preferisce, tra il privato e il pubblico, che per la com-

4.4. Prestando infine attenzione al contesto sociale in cui la comunicazione è inserita si incontra la figura del segreto professionale. È noto che nella sua forma più forte tale segreto può essere addirittura opposto in giudizio nei casi in cui la collettività, attraverso la legge, ha stabilito che l'esercizio di certi diritti dei cittadini (ad esempio quello della difesa) o certi interessi della collettività debbano prevalere sull'occasionale accertamento dei fatti. Ma l'area coperta dal segreto è più ampia.

Intanto, in via generale, una informazione deve essere mantenuta segreta, indipendentemente dal suo contenuto, se è stata ricevuta, o forse meglio affidata, col patto esplicito di non comunicarla ad altri. Il vincolo può avere diversa efficacia obbligatoria a seconda delle modalità dell'accordo, perché, ad esempio, lo sfogo riservato dell'amico, la richiesta di consiglio su cose private non di pubblico dominio o le informazioni trasmesse per ottenere una prestazione professionale adeguata, suppongono di solito accordi progressivamente sempre più obbliganti. In tutti e tre i casi, però, la rottura del vincolo comporta il venir meno da parte dell'affidatario alla fedeltà all'impegno liberamente assunto e alla affidabilità che

plessità del tema non può essere debitamente articolata in questa sede. Mi limito ad una precisazione. Di supposto vi è che la dimensione personale e quella sociale vengono pensate non come realtà contrarie che si oppongono ed escludono a vicenda, ma come realtà correlative, che correlative devono restare all'interno di un rapporto circolare per cui il privato pone (e deve porre) nel sociale i beni attraverso progetti (personali, ma socialmente sostenuti e quindi trascendenti l'orizzonte individuale) e il sociale rifluisce (e deve rifluire) sul privato assicurando le relazioni con certi beni (quelli che competono all'individuo perché a lui indispensabili per esercitare la progettualità con la quale si esprime fattivamente nel sociale). Se la circolarità è carente il pubblico si impoverisce e il privato si depotenzia. Questo è in estrema sintesi lo schema sotteso al discorso sulla sfera di riservatezza.

la persona la quale aveva fornito le informazioni legittimamente si aspettava.

Il caso tipico su cui soffermarsi è il terzo, quello cioè in cui l'accordo poggia sulla professionalità della prestazione: un soggetto affida ad un altro, sul fondamento del suo ruolo e della sua esperienza, la cura di certi suoi interessi rivelandogli di sé, integralmente e veracemente, tutto quello che è necessario che l'altro sappia per poter intervenire efficacemente a suo favore. È palese che, per ottenere la tutela degli interessi in gioco, alla volontà di affidamento del soggetto deve corrispondere da parte del professionista l'impegno a mantenere per sé tutto quello che viene a sapere grazie al rapporto così instaurato. Per forza di cose, infatti, trattandosi di interessi o diritti personali, i contenuti delle notizie non possono che essere di natura irrimediabilmente privata e il cliente potrebbe avere difficoltà a fornirle se non fosse sicuro della riservatezza del professionista⁷.

Questo è il segreto professionale il quale si regge su un patto implicito ma effettivo che deve essere scrupolosamente rispettato

7. Capita spesso che le notizie che il professionista viene a conoscere nello svolgimento dell'incarico ricevuto siano già riservate di per sé in forza del loro contenuto. Nel caso, però, il segreto copre tutte le informazioni che il professionista riceve in funzione della prestazione a prescindere dalla natura del loro contenuto. Va da sé -anche se merita forse ricordarlo soprattutto in riferimento alle cosiddette professioni di aiuto i cui utenti normalmente si trovano in una situazione di bisogno e minorità- che l'implicito patto di segretezza non autorizza certo il professionista a forzare il riserbo dell'utente: giustificate sono solo le richieste di informazioni funzionali alla soluzione del problema oggetto della prestazione, per il resto anche il professionista nell'esercizio della sua attività si trova di fronte ad una sorta di diritto alla riservatezza da parte dell'utente che è tenuto a rispettare.

dal professionista. Esso riguarda tutte le professioni di servizio, cioè tutte quelle che, usando di conoscenze tecniche specifiche, provvedono alla cura degli interessi e dei diritti delle persone che da sole non sono in grado di farlo. Anche quelle alle quali non viene attribuita socialmente importanza tale da riconoscere loro la possibilità di sottrarsi all'obbligo di deporre in tribunale.

4.4.1. Garantendo la riservatezza nelle prestazioni professionali il segreto assicura alle persone che ne hanno bisogno la possibilità di rivolgersi con fiducia a quegli esperti che, a seconda delle esigenze, potranno curare o sviluppare il loro fisico, la loro personalità o le loro dimensioni sociali; esiste dunque conclusivamente in funzione della buona vita e della crescita dei singoli, anche se immediatamente favorisce pure l'esercizio di certe professioni a ciò finalizzate che altrimenti sarebbero impraticabili.

4.4.2. Naturalmente anche il segreto professionale può venir meno perché l'interessato autorizza la divulgazione delle notizie che lo riguardano, perché queste sono diventate di pubblico dominio ad opera di altri o perché entra in gioco un bene superiore. In linea di principio possono sempre darsi situazioni di conflitto tra il bene di chi è oggetto delle notizie e il bene dell'interrogante che si ritenga di dover risolvere violando il segreto e privilegiando quest'ultimo. Il bene stesso di chi affida il segreto, il bene del ricevente (o del professionista), il bene di altri e il bene della comunità possono tutti richiedere di sacrificare il segreto⁸. Credo, però, che

8. Come preannunciavo nella nota 1 lascio qui cadere i discorsi che avevo fatto nelle lezioni sulle vicende del segreto nei rapporti che l'assistente sociale intrattiene con i superiori, i colleghi, i membri dell'équipe e l'ente in cui lavora; con esse cade anche la presentazione dei problemi posti dall'informatizzazione dei dati

occorrano motivi di particolare gravità perché la violazione di un segreto professionale attenta sempre a quella affidabilità della vita sociale che è un bene sul quale tutti hanno bisogno di poter contare con tranquilla sicurezza e che non può essere eroso senza pesanti ripercussioni negative sulla convivenza.

Si tratta, in ogni caso, di stabilire con accorta prudenza quale privilegiare tra le richieste che, in modo esplicito o implicito, ci vengono simultaneamente rivolte; che è la stessa cosa che stabilire di chi e come prendersi prioritariamente cura, oppure lo stesso che realizzare quel senso eminente della libertà che non si manifesta nel disporsi o nel rifiutarsi alla cura, ma che traluce nel dare le risposte giuste a chi ci interpella: quella libertà di dare le risposte giuste il cui esercizio viene a far uno con il vivere responsabile.

relativi agli utenti; cadono, infine, pure le considerazioni che avevo svolto sulla forza maggiore, sul maggior interesse del cliente, sulla legittima difesa, sul danno a terzo innocente, sul danno alla comunità, sulla distinzione tra reato consumato e reato progettato, presentati tutti come figure che, quando si dà il caso, soccorrono nell'ordinare ed analizzare la complessità delle situazioni in cui si è chiamati a valutare ed operare.

Bibliografia

- H.U. von Balthasar, *La verità è sinfonica*, Jaca Book, Milano 1979².
- C. Castelfranchi – I. Poggi, *Bugie, finzioni, sotterfugi. Per una scienza dell'inganno*, Carocci, Roma 1998.
- E. Chiavacci, *Principi di morale sociale*, Dehoniane, Bologna 1971, pp. 9-46; 69-91.
- M. Cozzoli, *Verità e veracità* in Aa.Vv., *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, a cura di F. Compagnoni, G. Piana, S. Privitera, Ed. Paoline, Cisinello Balsamo 1990, pp. 1435-1450.
- *Virtù sociali* in Aa.Vv., *Corso di Morale*, a cura di T. Goffi e G. Piana, vol III: *Koinonia I*, Queriniana, Brescia 1984, pp. 76-78.
- G. Del Vecchio, *La verità nella morale e nel diritto*, Studium, Roma 1952.
- P. Gianola, *Persona e verità*, Ed. Paoline, Alba 1975.
- T. Goffi- G. Piana, *Solidarietà* in Aa.Vv., *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, cit., pp. 1263-1271.
- A. Günthör, *Chiamata e risposta*, vol III, Ed. Paoline, Alba 1979, pp. 435-443.
- G. B. Ferri, *Privacy e libertà informatica* in "Iustitia" 1984, n. 2, pp. 109 ss.

B. Häring, *La legge di Cristo*, vol III, Morcelliana, Brescia 1967, pp. 589-633.

H. Jonas, *Il principio responsabilità*, G. Einaudi ed., Torino 1990, pp. 33-63; 101-173.

A. Molinaro, *Etica del riconoscimento* in Aa.Vv., *L'agire responsabile. Lineamenti di etica filosofica*, Ed. Augustinus, Palermo 1991, pp. 97-177.

L. Padovese, *Segreto* in Aa.Vv., *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, cit., pp. 1205-1212.

G. A. Palo, *Comunicazione* in Aa.Vv., *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, vol I, Marietti, Torino 1978, pp. 527-536.

E. Passoni, *Del segreto professionale medico e del riserbo sulla cartella clinica* in "La Cà Granda" 1982, n. 3, pp. 13 ss.

G. Perico, *Il segreto professionale in medicina* in ID., *Problemi di etica sanitaria*, Ancora, Milano 1985, pp. 65-85.

G. Piana, *Etica delle comunicazioni. Problemi e prospettive* in Aa.Vv., *Corso di Morale*, cit. vol IV: *Koinonia II*, Brescia 1985, pp. 199-212.

C. J. Pinto De Oliveira, *Diritto alla verità e comunicazione sociale* in Aa.Vv., *Problemi e prospettive di teologia morale*, a cura di T. Goffi, Queriniana, Brescia 1976, pp. 363-390.

A. Poppi, *Il ruolo della "phrònesis" nella fondazione dell'etica* in ID., *Etiche del novecento*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1993, pp. 187-222.

- *Per una fondazione razionale dell'etica. Introduzione al corso di filosofia morale*, Ed. San Paolo, Milano 1998⁴, pp. 95-110.

K. Rahner, *La veridicità* in *Nuovi saggi*, vol II, Ed. Paoline, Alba 1968.

R. Rivetti Barbò, *Lineamenti di antropologia filosofica*, Jaca Book, Milano 1994, pp. 35-192.

E. Samory, *Il Servizio Sociale: etica e deontologia di una professione* in "La professione sociale" 1(1991), 1, pp. 28-85.

A. Santuosso (a cura di), *Il consenso informato*, Cortina, Milano 1996.

G. taliercio, *Segreto* in Aa.Vv., *Dizionario enciclopedico di teologia morale*, a cura di L. Rossi e A. Valsecchi, Ed. Paoline, Alba 1976⁴, pp. 987-993.

- *Verità* in Aa.Vv., *Dizionario enciclopedico di teologia morale*, cit., pp. 1220-1225.

E. Trabucchi, *Il segreto professionale*, Ed. S.O.S., Chieri 1959.

- *Il segreto professionale ha dei limiti?* in "Civiltà Cattolica" 1961,IV, pp. 581-594.

T. Vecchiato - F. Villa (a cura di), *La deontologia professionale nel servizio sociale*, Vita e Pensiero, Milano 1992.

M. Vidal, *Manuale di etica teologica*, vol. II/1: *Morale della persona e bioetica teologica*, Cttadella ed., Assisi 1995, pp. 175-300.

C. Vigna, *Etica e saggezza* in "Verifiche" 16(1987), 4, pp. 363-388.

- *La verità del desiderio come fondazione della norma morale* in Aa.Vv., *Problemi di etica: fondazione, norme, orientamenti*, a cura di E. Berti, Gregoriana, Padova 1990, pp. 69-135.

- *Responsabilità e libertà* in "Communio. Rivista Internazionale di Teologia e Cultura" 1993, n. 130: *L'etica*, pp. 52-61.

- *Contraddizione pratica, desiderio, coerenza* in Id. (ed.), *L'etica e il suo altro*, F. Angeli, Milano 1994, pp. 15-40.

DIRITTI UMANI, SVILUPPO E PACE.

*Appunto sulla prospettiva
dell'insegnamento sociale della Chiesa.*

Mi pare che nella “dottrina sociale” della Chiesa la speranza di procedere verso assetti di convivenza tra individui, nazioni e stati, progressivamente più soddisfacenti per le persone che ne sono coinvolte, e la possibilità stessa della pace, vengano fatti dipendere, fondamentalmente, anche se non esclusivamente, dall’impegno e dal successo con cui si opera per individuare i diritti umani, per riconoscerne la normatività e promuoverne la pratica. Pratica che appare come la condizione di accesso, sia allo sviluppo “integrale” dei singoli, sia al movimento solidale di tutti verso un vivere migliore.

Qui di seguito presenterò sinteticamente alcuni momenti dell’insegnamento sociale avanzato dalla Chiesa – per delineare almeno a tratti lo sfondo che sorregge il discorso sui diritti - e cercherò, ancora, di mettere a fuoco la specificità del modo di guardare ai diritti umani proprio di questa prospettiva, segnalandone quella che mi è sembrata la differenza di fondo con il modo affermatosi in alcuni altri settori della cultura contemporanea. Differenza che può dar adito a diverse riflessioni, non solo sul significato da attribuire ad eventuali convergenze o divergenze sul contenuto di singoli diritti, secondo il punto di vista da cui le si guardi, ma anche sul significato da attribuire in generale alle dichiarazioni dei diritti in sé.

In via preliminare è opportuno ricordare che all'interno della Chiesa (almeno nella forma e nella misura odierna) l'apprezzamento per i diritti civili, politici ed economici è un fatto piuttosto recente. Di fronte alla dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 1789, Pio VI aveva tenuto l'anno successivo un concistoro in cui li aveva qualificati "mostruosi". Pio IX nella proposizione 80 del Sillabo aveva incluso tra gli errori da rifuggire l'opinione che il pontefice "potesse e dovesse riconciliarsi e venire a composizione con il progresso, col liberalismo e con la civiltà moderna"¹. Giovanni Paolo II a Parigi nel 1980, parlando della rivoluzione francese, ha riconosciuto che "nel fondo della dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino ci sono idee cristiane, perché quelli che li hanno promossi volevano agire per l'uomo". È una rivalutazione abbastanza ambigua perché riconosce positività e costruttività alle intenzioni che li hanno promossi più che ai diritti, ma può essere buon documento della novità di atteggiamento se si riporta anche la frase, che segue di poco nel testo del discorso, in cui il papa dichiara di farsi pellegrino per "risvegliare la coscienza dell'umanità ad una osservanza ed una pratica più reali dell'insieme dei diritti dell'uomo". È però una novità che trova le sue radici al di fuori dell'insegnamento propriamente sociale. Essa suppone ed implica, infatti, tutta una revisione del generale rapporto che la Chiesa ritiene di dover assumere nei confronti del "mondo": seguendo la tipizzazione contenuta nella *Ecclesiam suam* di Paolo VI, si potrebbe parlare di passaggio dalle suggestioni di dominio

1. Cito dalla traduzione che si trova in I. Giordani, (ed.), *Le encicliche sociali dei papi*, Studium, Roma 1942², p. 601.

(teocrazia) e dalla ripulsa (anatema) alla considerazione di una presenza vissuta nel "dialogo", condotto nelle coordinate vivificanti della fede². E suppone, quindi, anche una revisione dell'autocomprensione che la Chiesa ha di sé e del proprio ruolo, oltre ad una revisione della comprensione della natura dell'organizzazione e del potere civili.

Più però che su queste teorizzazioni a vastissimo raggio, è opportuno fissare il punto di arrivo del processo in relazione alla "dottrina sociale". Perché la Chiesa parla in materia politico-sociale? Su quale fondamento poggia le sue affermazioni? Cosa dice in tema di diritti?

Perché parla? La Chiesa si autointerpreta sempre più come veicolo della verità che ha ricevuto in deposito, verità che deve essere trasmessa a tutti e non partecipata esclusivamente nell'orticello concluso dei cristiani o dei cattolici. Se nel passato, nei documenti, erano stati sottolineati il dovere di intervento e la competenza in materia di etica e gli interventi erano stati giustificati prevalentemente in base alla tesi che non esistono attività svincolate dalla morale (perché sostenere il contrario sarebbe come dire che esistono delle attività dell'uomo che non devono essere svolte in modo adeguato all'uomo stesso), oggi - in un momento di ripensamenti interni alla stessa teologia morale, volti ad approfondire ed articolare lo "specifico" per cui la teologia morale si distingue dalla filosofia morale - si preferisce - senza con ciò negare il passato - accentuare il momento dell'annuncio e della proposta della rivelazione:

2. Paolo VI, *Ecclesiam suam* (1964), in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 2, EDB, Bologna 1981¹², nn. 195, 200-201.

si preferisce sottolineare la “carità della verità” e ricordare che la Parola è “efficace”, nel senso che agisce nella storia, e ricordare che il Regno inizia nella storia comprendendo tutti gli interessi umani quotidiani in tutta la loro latitudine, nessuno escluso. Si preferisce, in breve, sottolineare gli aspetti per cui la “dottrina sociale” si iscrive nella teologia morale, portando in primo piano, di conseguenza, il movimento della salvezza aperto dall’evento dell’Incarnazione, dove per la Chiesa si colloca la garanzia e la manifestazione dell’interesse e della cura di Dio per l’uomo³.

Così, di fatto, si è arrivati al secondo interrogativo: su quale fondamento? Con sempre più decisione la Chiesa dichiara di rifarsi alla rivelazione, alla “luce del Vangelo”. Basta sfogliare i documenti recenti per trovarli costellati quasi esclusivamente di rimandi alle Scritture. Se un tempo (e direi che il culmine lo segni la *Quadragesimo anno*) si era stati catturati dall’illusione che una filosofia sociale di ispirazione cristiana potesse fornire un modello aprioristico di convivenza sociopolitica, valido una volta per tutte, oggi - pur non rifiutando la mediazione razionale che, oltretutto, sarebbe proposito assurdo ed improponibile - si cercano nella rivelazione i lineamenti di una certa antropologia (cfr. per esempio *Gaudium et spes* e *Dignitatis humanae*). L’antropologia della creazione e della redenzione; dell’uomo creato ad immagine e somiglianza di Dio; dell’uomo aperto a Dio e al mondo, nel quale l’interlo-

3. Giovanni Paolo II, *Sollicitudo rei socialis* (1987), n. 41; qui e in seguito, in assenza di indicazione difforme, cito i paragrafi secondo la numerazione della raccolta di documenti curata da R. Baione, *Il discorso sociale della Chiesa*, Queriniana, Brescia 1988.

cutore privilegiato di ogni uomo è l'altro uomo, in quanto riflesso terreno della grandezza di Dio, e in quanto posto in essere per contribuire nella sua specificità al comune compito di procedere solidalmente verso la salvezza terrena ed escatologica; dell'uomo che Dio affida "al proprio consiglio", a cui dà, cioè, l'onore e l'onere di tracciare la strada per realizzare il compito che gli è affidato; dell'uomo la cui "dignità" (la eguale dignità di ciascun essere umano) è indisponibile e irrinunciabile, e il riconoscimento e la realizzazione della quale possono essere addirittura pensati come il fine asintotico della storia terrena. È da notare che questa "dignità" riposa per la Chiesa, prima che sull'intellettualità o sulla libertà, sul fatto che ogni singolo uomo è voluto singolarmente da Dio ed è inserito in un certo momento della storia, in una certa situazione, con un determinato compito attraverso il quale portare a compimento simultaneamente se stesso e gli altri, nel perseguimento tenace del proprio progetto di vita (processo storico). È una "dignità" che, trovando fondamento appunto in un atto, in una decisione di Dio che istituisce un rapporto personale tra sé e il singolo io, è inalienabile e indisponibile perché può essere misconosciuta, ma non tolta da nessuno.

In conclusione, a fondamento ci sono dei lineamenti antropologici che si stagliano sullo sfondo di una decifrazione del senso globale dell'esistenza umana, che a sua volta si fonda sulla rivelazione, su una interpretazione della rivelazione accreditata ed accettata *all'interno della fede*.

1. Anteriorità dell'uomo

In calce a questa visione dell'uomo è opportuno, prima di procedere, soffermare l'attenzione su due aspetti. Il primo è che nella figura del compito affidato agli uomini e nella figura del contribu-

to portato dal singolo alla edificazione solidale di sé e degli altri, si radica, in ultima istanza, qualsiasi discorso sui diritti e sui doveri dell'uomo: poiché l'uomo ha originariamente il dovere di fare qualcosa (compito), ha originariamente il diritto di poterlo fare (contributo), oppure ha il diritto, perché ha il dovere.

In un clima culturale dove troppo spesso si parla solo di diritti, è opportuno richiamare che, in questa visione delle cose, già in origine, - e non solo in origine - un diritto è sempre correlativo a un dovere. L'uomo nasce titolare di un diritto-dovere fondamentale, di cui tutti gli altri diritti-doveri non saranno che individuazioni, specificazioni o concretizzazioni.

Il secondo aspetto è che il compito è affidato all'umanità e la sua realizzazione è opera collettiva e non individuale. Si realizza, è vero, solo attraverso le puntuali azioni dei singoli, ma non si riduce ad esse, che sono momenti interdipendenti e solidali della realizzazione del compito. Ciò pone la socialità spontanea ed organizzata in una prospettiva di solidarietà che esclude ogni concezione dei singoli come separati o ostili in illusorie autosufficienze individualistiche o solipsistiche. E nei confronti del pensiero politico moderno tributario del mito del buon selvaggio o della preoccupazione di neutralizzare il "*bellum omnium contra omnes*", è opportuno evidenziarlo con chiarezza.

Vengo ora al terzo punto: lo sfondo dei diritti. Qui interferiscono indubbiamente grosse mediazioni culturali. Ma penso di poterle lasciare in ombra senza pregiudicare, così facendo, il tentativo che perseguo di illustrare soprattutto la logica secondo la quale, a mio avviso, si giunge a valorizzare i diritti nella "dottrina sociale". Credo che, a tal fine, sia sufficiente considerare tre tesi: quella dell'*anteriorità dell'uomo sulla società*; quella della *stru-*

mentalità "naturale" (Pio XI⁴) o *"universale"* (Pio XII⁵) della società ad essa correlativa; quella del *carattere normativo del bene comune*⁶.

Se l'uomo deve poter contribuire a edificare solidalmente la storia, se deve contribuire a edificare se stesso e gli altri, deve poter agire, deve, anzitutto, poter portare avanti un proprio progetto di esistenza. E agire significa per ognuno mettere se stesso in contatto, in rapporto effettivo, con quelle realtà che gli mancano e di cui avverte il bisogno alla luce del proprio progetto esistenziale; con quelle realtà che gli permettono di sopravvivere, vivere e vivere bene. E queste sono realtà normalmente frutto dell'attività organizzata (esempio: beni materiali, istruzione, servizi, ecc.). Un semplice esempio può essere illuminante per arrivare direttamente, senza molti discorsi, al cuore della prospettiva. Prendiamo un pezzo di pane e chiediamoci cosa è necessario perché esso spenga il mio appetito. Di per sé il pezzo di pane può sfamare chiunque. Cosa è necessario perché sfami una determinata persona? Due ordini di condizioni. Delle condizioni interne: che la persona avverta degli stimoli che interpreta come mancanza di cibo; che sappia che il pane possiede la caratteristica di togliere gli stimoli; che decida di procurarsi *hic et nunc* il pane. Delle condizioni esterne: che manifesti questa sua volontà al fornaio; che attraverso un atto di compravendita il pane finisca nelle sue mani.

4. Pio XI, *Divini Redemptoris* (1937), n. 29.

5. Pio XII, *Messaggio al VII Congresso internazionale dei medici cattolici* (1956) in *Acta Apostolicae Sedis*, Libreria Editrice Vaticana, 1956, p. 679.

6. La tesi è presente a decorrere dalla *Rerum Novarum* (1891): (cfr. n. 26), ma una formulazione ben più incisiva e categorica, frequentemente ripresa nei documenti successivi, è quella di Pio XII, *Messaggio di Natale 1942*, in I. Giordani (ed.), *Le encicliche sociali*, Studium, Roma 1944², n. 9. Tra le molte possibilità rimando alla Costituzione conciliare *Gaudium et Spes* (1965), n. 26..

Quindi prima c'è un'attività interiore del soggetto che consiste nel rapportare al proprio bisogno un oggetto che a lui appare come bene perché promette di sopperire ad una sua mancanza. Poi, dopo la decisione, c'è l'esteriorizzazione la cui importanza non va sottovalutata. Quando cerco un qualsiasi bene c'è un momento primo, teoretico, in cui riconosco che una certa cosa, in forza di certe sue proprietà, è idonea a far fronte alle mie esigenze. Successivamente, affinché la relazione tra me, essere carente della cosa, e la cosa stessa diventi reale, devo passare all'esterno. Qui mi incontro con gli altri, con l'organizzazione e la pratica sociale. Se la società nella sua organizzazione avvala, riconosce, sostiene la mia richiesta, il contatto tra me e il bene si attua, altrimenti non si attua. Oppure si attua, ma non è né *sicuro* né *pacifico*, perché attuato in forza della mia capacità a procurarmelo comunque, a prescindere o addirittura contro la società. Si fonda in altre parole su una rottura di quella interdipendenza solidale, che quando ha come contenuto dei beni essenziali (beni cioè che dovrebbero essere fruiti da tutti), conduce fatalmente al sopruso e alla violenza.

Ma ciò che qui importa è precisare che ci sono due momenti distinti. Che qualcosa sia un "bene umano" non dipende dalla volontà legiferante della società, ma dipende dalle proprietà dell'oggetto e dalla struttura del soggetto; che un "bene" in una società, in un determinato momento storico, sia messo alla fruizione sicura e pacifica, dipende dalla volontà del legislatore. E questa fruizione sicura e pacifica di un bene, socialmente voluta e socialmente garantita, costituisce appunto un "diritto". Nel caso si parli di diritti *umani* si ha in più solo il riconoscimento che certi beni devono essere fruiti da *tutti* (esigenza teorica) e si vuole che lo siano (decisione pratica), perché ritenuti necessari assolutamente

(sempre ed ovunque) o culturalmente (in relazione ad un determinato contesto) per poter vivere da uomini, ossia, né come bestie né come dèi.

Probabilmente da questa prospettiva si assiste con perplessità alla proliferazione di “diritti” alla quale si assiste oggi, ma ciò non toglie che, per quelli che restano, la pretesa di “indivisibilità” bene esprima l’esigenza di sviluppo “integrale”, ossia a tutto campo, di ogni singolo uomo e la loro pretesa di “universalità” ben dica quella esigenza di estendere a tutti gli uomini tale sviluppo, da cui deriva, tra l’altro, ogni esigenza di solidarietà, che aspiri a venire in chiaro sul proprio fondamento.

Tentando una sintesi, direi che con la tesi dell’*anteriorità dell’uomo sulla società* si venga proprio a negare l’effato “*stat pro ratione voluntas*” e ad affermare che esistono delle strutture umane che non dipendono dalla libera decisione dell’uomo, strutture che l’uomo può e deve incessantemente interpretare, ma di cui qualcosa sa con certezza, perché altrimenti affogherebbe nel mare inconcludente dell’ermeneutica infinita. Dal piano dell’essere (ciò che l’uomo è) si intende, per quanto è possibile, quello che per l’uomo è bene e quindi ciò che all’uomo - a tutti gli uomini - deve essere garantito: i contenuti dei diritti umani appunto. I loro contenuti, dunque, si possono configurare come ciò che è necessario ai singoli per essere in grado di contribuire personalmente alla promozione collettiva, portando avanti il loro personale progetto esistenziale, significativo proprio perché rappresenta un contributo unico ed originale.

Se, da un lato, la società nella sua organizzazione deve mettere le persone nella situazione di venir riconosciute nella loro capacità, di poter contribuire originalmente alla promozione di tutti (*societas*

pro persona), dall'altro, la persona deve impegnarsi secondo i propri talenti in tale promozione (*persona pro societate*). Si profila un rapporto per così dire di "circolarità". Non a caso nella *Sollicitudo rei socialis*⁷ si indica, nel principio di solidarietà, il principio capace di fondare i diritti. Ma esso, a sua volta, non può prescindere dal fatto che sul piano dell'esistenza gli uomini siano solidali. Cioè che, quello che fa il singolo, si ripercuota in fondo su tutti gli altri e, quello che fanno gli altri, si ripercuota sul singolo. In un certo senso i limiti di crescita di ciascuno, appaiono segnati dalle libere scelte degli altri; e quelli degli altri dalle nostre.

Se con la tesi dell'antiorità dell'uomo sulla società, si viene ad affermare che esistono delle strutture umane che non dipendono per il loro esserci dalla libera decisione dell'uomo, con la tesi della strumentalità "naturale" o "necessaria" (espressione in cui l'aggettivo è importante quanto il sostantivo, se si vuole intenderla nella sua reale portata) si avanza l'affermazione che l'uomo in carne ed ossa non possa non vivere nella società e che la società abbia valore perfettivo per l'uomo. E in questo senso sarebbe forse meglio mutare modo di esprimersi e dire che la società, piuttosto che strumento necessario, è, nella sua organizzazione, il luogo dove, nel quotidiano, avviene qualsiasi processo di sviluppo e dove qualsiasi processo di sviluppo incontra i suoi limiti e i suoi condizionamenti.

Il concetto di strumentalità mantiene, invece, la sua validità in correlazione con quello di antiorità, quando con questa espressione si vuol affermare che l'esercizio e l'attuazione delle strutture deve essere in linea con il loro esserci e negare che sia legittimo o sensato il proposito o l'eventualità opposti.

7. Giovanni Paolo II, *Sollicitudo Rei Socialis* n. 39.

2. La giustizia

È possibile ora tentare di precisare la nozione di bene comune. In dipendenza dall'esperienza, interpretata alla luce di una concezione antropologica, si individuano, dunque, delle realtà che per l'uomo sono positive (dei beni) e delle quali l'uomo deve poter fruire per essere messo in grado di sopravvivere, vivere, vivere bene: in una parola per poter contribuire al compito solidale. Ma, affinché l'uomo ne possa fruire pacificamente e sicuramente, appare necessario l'intervento della società nel suo profilo organizzativo/autoritativo.

Ora, tra i "beni" è possibile introdurre una distinzione - che in concreto, a seconda dei casi, può anche essere problematica e a volte semplicemente opzionale - e prospettare una loro collocazione in tre diverse classi. La classe dei beni "essenziali": quelli che si ritiene debbano essere fruiti da qualsiasi persona ed ovunque, per il solo fatto di essere un uomo (quelli di cui, in fondo, ciascuno gode normalmente già nascendo e che sono disponibili se non vengono tolti o limitati: ad esempio l'integrità fisica, la libertà di espressione, di movimento, ecc. e che, oltre che beni, hanno la proprietà di essere anche dei "mezzi", che ciascuno ha a disposizione per relazionarsi con ulteriori beni). La classe dei beni "dovuti": ossia i beni che in un concreto contesto storico-istituzionale si reputa debbano essere in relazione con tutti gli appartenenti all'istituzione sulla base della mera appartenenza (ad esempio un determinato livello di istruzione formale in un paese). La classe dei beni "liberi": quelli che ciascuno può cercare, per porre in essere il proprio personale progetto esistenziale.

Guardando a questa tripartizione, una buona organizzazione sociale sarà quella che lascia a disposizione di *tutti* i beni "essen-

ziali”, che mette a disposizione di *tutti* i beni “dovuti”, e stimola *tutti* a mettersi in relazione con ulteriori beni (quelli “liberi”), per poter portare il proprio personale contributo all’edificazione di sé e degli altri. Ricerca questa che può e deve essere demandata alle inclinazioni e alle valutazioni soggettive dei singoli, con l’unico - ma drastico - limite che tale ricerca non può avvenire impedendo agli altri, a nessun altro, la fruizione dei beni essenziali o dovuti, che deve essere effettiva per tutti.

Se si ricorda che l’effettiva fruizione pacifica di un bene segue a quell’atto di volontà sociale che configura un diritto, si vede che una buona organizzazione sociale si presenta come una architettónica di “diritti” (e dei correlativi “doveri” naturalmente), volta a promuovere il progresso collettivo. A questa architettónica, che è la condizione necessaria perché ciascuno possa rapportarsi pacificamente, in modo attivo e passivo, con i beni disponibili, e che è, quindi, condizione della produzione e della fruizione dei beni umani nel senso più lato del termine, mi pare guardi la “dottrina sociale”, quando fa riferimento al “bene comune”⁸. Esso si propo-

8. Per una definizione sintetica del concetto di bene comune cfr. Giovanni XXIII, *Mater et Magistra* (1961), n. 65. Riporto l’illustrazione del concetto che appare nella Costituzione conciliare *Gaudium et Spes* (1965) al n. 26: il bene comune è (26.1) “l’insieme di quelle condizioni della vita sociale che permettono ai gruppi, come ai singoli membri, di raggiungere la propria perfezione più pienamente e più speditamente”; insieme di condizioni che (26.2) si connota così: “occorre che siano rese accessibili all’uomo tutte quelle cose che sono necessarie a condurre una vita pienamente umana, come il vitto, il vestito, il diritto a scegliersi liberamente lo stato di vita e a fondare una famiglia, all’educazione, al lavoro, al buon nome, al rispetto, alla necessaria informazione, alla possibilità di agire secondo la retta norma della propria coscienza, alla salvaguardia della vita privata e alla giusta libertà anche in campo religioso”. E’ quindi (26.3) un “ordine sociale” che si istituisce per “lasciar prevalere il bene delle persone” e che deve essere strutturato su

ne, dunque, come quella organizzazione dei diritti e dei doveri, che mira a riconoscere tutti e ciascuno come “uomo”, che mira a dare espressione e contenuto alla “dignità” dei singoli, che mira a sollecitare e ad accogliere l’insostituibile contributo dell’individuo al compito collettivo. Tale organizzazione trova il suo criterio regolativo, sia nella necessità di garantire a tutti eguale riconoscimento, sia nella concretezza delle situazioni storiche che segna il limite del possibile. Ma, al di là di tutti gli ineliminabili condizionamenti, si presenta come la condizione imprescindibile perché tutti (e ciascuno) possano effettivamente tendere assieme a quel vivere bene, cui si è accennato sopra, distinguendo tra sopravvivere, vivere e vivere bene.

Credo che a questo punto appaia chiaro perché il bene comune sia considerato la norma, l’ideale regolativo di qualsiasi esercizio del potere e perché lavorare per la giustizia significhi impegnarsi nell’edificazione del bene comune.

Nel magistero dei papi si insiste quasi ossessivamente sul dovere di giustizia. È vero che si precisa che la giustizia non esaurisce la carità⁹, perché è la carità ad imporre gli obblighi di giustizia¹⁰ e a promuovere e a giudicare la giustizia¹¹, ma si sottolinea anche energicamente che la carità non sostituisce la giustizia¹². E mi pare

tale finalità. E’ un ordine “da sviluppare sempre più”: “è da fondarsi sulla verità, da realizzarsi nella giustizia, deve essere vitalizzato dall’amore, deve trovare un equilibrio sempre più umano nella libertà”.

9. Cfr. ad esempio *Quadragesimo Anno* (1931), n. 57.

10. Cfr. Pio XI, *Divini Redemptoris* (1937), nn. 49 e 50.

11. Cfr. Pio XI, *Quadragesimo Anno* (1931), n. 37; Pio XII, *Allocuzione ai giovani sposi* (26 giugno 1940) in Id, *Discorsi e radiomessaggi*, vol. 2, Vita e Pensiero, Milano 1941, p. 156.

12. Cfr. Pio XI, *Quadragesimo Anno* (1931), n. 57 e *Divini Redemptoris* (1937), n. 49.

che si voglia proprio far presente che l'impegno per la giustizia di ognuno è, per così dire, la "cartina al tornasole" della propria carità, cioè dell'amore per il prossimo. Per il prossimo si lavora, infatti, fondamentalmente cercando di organizzare un mondo dove gli venga riconosciuto ciò che gli spetta, dove vengano tolte le cause strutturali che impediscono il riconoscimento o l'esercizio del suo buon "diritto". Accanto può ben venire, ed è bene che venga, tutto l'impegno individuale gratuito, volto a lenire gli effetti delle discriminazioni, ma, accanto, non in sostituzione.

Più analiticamente il "bene comune", inteso come sopra, risulta in sostanza da un armonico plesso di diritti e doveri correlati tra loro e calibrati nel loro esercizio concreto, per permettere a tutti l'accessibilità alle realtà umanizzanti; plesso di diritti e di doveri che si pone al di sopra del vantaggio, degli interessi propri ed esclusivi di ciascun singolo o di qualsiasi gruppo; plesso che richiede una costante opera di affinamento (sviluppo) e di concretizzazione normata dalla giustizia e promossa e giudicata dalla carità. Lavorare per il bene comune significa lavorare per la giustizia e viceversa. Cioè creare le condizioni strutturali in cui, attraverso la composizione di diritti e interessi, venga permesso a tutti e a ciascuno di poter fruire di quelle "cose necessarie a condurre una vita pienamente umana" che vengono richiamate dalla *Gaudium et Spes*. Questo tipo di giustizia -la giustizia sociale- essendo in certo senso la modalità di realizzazione incipiente nella storia del "disegno di liberazione e di salvezza" rivelato da Dio, è, per la Chiesa, "dimensione costitutiva della predicazione del Vangelo"¹³.

13. Cfr. *Iustitia in Mundo* (1971), documento approvato dal III Sinodo dei Vescovi, n. 7.

La giustizia sociale mira a rendere effettivi i diritti della persona umana e rappresenta l'orizzonte in cui devono collocarsi tutti gli atti di giustizia commutativa e distributiva se vogliono essere atti di giustizia autentici e non apparenti. Già Leone XIII nella *Rerum Novarum* impugnava il salario degli operai, inferiore alle necessità di sostentamento, proprio perché il rapporto di giustizia commutativa che lo stabiliva (tot.lavoro-tot.salario), mostrava la sua inconsistenza quando si rivelava insufficiente a produrre le condizioni minimali di vita dovute ad ogni essere umano in nome della sua dignità. La giustizia sociale è effivace solo negli atti di giustizia commutativa e distributiva, (non impone, cioè, atti speciali o particolari), e li autentica o li condanna, a seconda che promuovano o vanifichino il riconoscimento puntuale della dignità della persona; in questo senso la giustizia sociale è ordinata al "bene comune" e consiste appunto nella tensione al riconoscimento sociale della dignità della persona che si estrinseca nella titolarità e nell'esercizio di determinati diritti/doveri. In altre parole, la rettitudine di tutti i rapporti particolari (commutativi o distributivi) nei quali la giustizia è in causa e si attualizza, dipende, di fatto, dalla loro conformità al bene comune o, forse meglio, dal loro tenere in vista, dal loro puntare al bene comune¹⁴.

D'altra parte è insegnamento comune dei papi che la carità sorge, è più ampia della giustizia perché è ad essa che va imputata la gratuita disponibilità reciproca che "unisce i cuori"¹⁵. Se la carità in qualche modo sovrasta la giustizia, perché la promuove e

14. Per la definizione della giustizia sociale cfr. Pio XI, *Divini Redemptoris* (1937), n. 51.

15. L'espressione è di Pio XI: *Quadragesimo anno* (1931), n. 57.

la giudica, se la carità non sostituisce la giustizia ma arriva ad alimentare quella buona vita per la quale la giustizia è insufficiente, il suo ambito è però il medesimo di quello della giustizia: la totalità delle relazioni sociali. Si può, allora, forse dire che nella prospettiva qui delineata la giustizia crea le condizioni per poter vivere da uomini e che la carità fa vivere da uomini. Sembra configurarsi un rapporto circolare tra un vivere che cura le proprie condizioni e le condizioni che promuovono il buon vivere. Di due lati che non stanno da soli: la (pretesa) giustizia senza la carità è insufficiente, così come è inefficace la (pretesa) carità senza la giustizia. Entrambe chiedono di valere universalmente.

3. L'ordine giuridico

Per chiudere il quadro, penso sia sufficiente chiedersi cosa questa visione dei diritti umani significhi per la pace. Direi che pacifica possa essere pensata la collettività in cui tutti vedano riconosciuti, nel limite del possibile, i loro diritti e si operi per alzare il livello di possibilità. La pace mi sembra sia sempre simultaneamente un dato e un progetto (un dato insoddisfacente e un progetto entusiasmante), appunto perché questa mi pare anche la caratteristica del "bene comune": di non essere mai definitivo e di vivere nella tensione progettuale, in cui ogni provvedimento può acquistare senso e dignità morale. Non a caso è stato detto che "sviluppo" è il nome della pace¹⁶.

Ma, se le cose stanno così, è bene sottolineare anche che nella proposta in esame l'universalità dei diritti umani non significa

16. Paolo VI, *Populorum Progressio* (1967), n. 87; cfr. anche nn. 55 e 83.

necessariamente fissità degli stessi. È, infatti, la stessa strutturazione impositiva delle garanzie, che tutelano la disponibilità delle relazioni a certi beni, ad imporre un accorto e difficilissimo lavoro di bilanciamento che deve costantemente misurarsi con i risultati ottenuti e deve, per un certo aspetto, relativizzare tutte le relazioni, per poterle rendere compatibili in un plesso tendenzialmente coerente. *Che* certi diritti debbano trovare effettivo riconoscimento è affermazione che si ritiene di poter far valere aprioristicamente, ma *come* e *in che misura*, lo debbano trovare, lo si ritiene affare storico. E, demandando la determinazione del *come* e della *misura* alla riflessione che si svolge in aderenza al concreto, si profila implicitamente una dinamica della comprensione stessa dei diritti, pure di quelli "essenziali", che, per uscire dal limbo delle astrazioni, necessitano anch'essi del riferimento alla puntualità del vivere.

Esaurito così il discorso sulla prospettiva dell'insegnamento sociale della Chiesa in tema di diritti umani, vengo ora a schematizzare la differenza di impostazione che mi sembra intercorra tra questa prospettiva e quella che, tra le varie espressioni della cultura contemporanea, mi appare, per alcuni aspetti, come la più distante da essa.

I documenti della Chiesa si snodano tutti secondo una certa "*forma mentis*": per dire come l'uomo debba comportarsi e cosa debba essere effettivamente riconosciuto nella società, bisogna possedere una visione antropologica; per avere una visione antropologica, per collocare l'uomo nella realtà, bisogna, per così dire, sapere come si struttura la totalità della realtà, quale è il suo fondamento. Sullo sfondo rimane il piano dell'essere, che va conosciuto nei suoi lineamenti più generali, per poi interrogare l'esperienza alla luce di queste notizie e giungere a stabilire, attraverso la

mediazione dei “beni”, le norme e i diritti: “poi” che va inteso in senso logico, e non cronologico, perché mi pare che il riferimento al piano dell’essere rimanga dirimente, anche quando si preferisce partire dall’esperienza e procedere in modo “induttivo”¹⁷, come si fa nei documenti più recenti.

I diritti trovano enucleazione teoretica ed effettività sociale in un contesto che vede l’interazione del piano della verità dell’essere con il piano dell’esperienza storica. Ciò significa che è legittima una distinzione tra il dover esserci di un diritto (momento dell’esigenza astratta, intellettuale) e il suo riconoscimento, momento che, ponendo la tutela della disponibilità del relativo bene, decide della sua realizzazione nella società. La società, nella sua espressione autoritativa, decide e vuole la realizzazione di un determinato rapporto, non decide della sua giustizia. Essa risiede nell’ordine delle cose e se è disattesa non cessa di appellare l’esperienza. Tutto ciò naturalmente - ripeto - suppone delle conoscenze autentiche sulla strutturazione ultima della realtà e una correlativa immagine dell’uomo. Notizie queste che la Chiesa, *sul piano della fede e della rivelazione*, ritiene di possedere e sulle quali fonda il suo discorso.

Se qui si assiste, in ultima istanza, ad una sorta di interazione tra *ordine dell’essere* e *ordine giuridico*, in certi settori della cultura contemporanea si assiste, invece, sempre in ultima istanza (anche se con consapevolezza teorica e coerenza pratica piuttosto diversa a seconda delle diverse posizioni alle quali si può far riferimento), ad una interazione tendenziale tra *ordine del gioco* e *ordine giuridico*.

17. Per la svolta di metodo cfr; B. Sorge, *Introduzione*, in R. Baione, cit., pp. XIV-XVI e XX-XXIII.

Poiché si ritiene che non sia possibile avanzare nessuna interpretazione globale della realtà che abbia validità intrinseca e si ritiene, di conseguenza, che non sia proponibile nessuna antropologia che si svolga, sia pure in chiave ermeneutica, entro coordinate affidabili. L'uomo resta un mistero indecifrabile, sul quale sono possibili solo convinzioni soggettive che, se non sono ineffabili, non possono tuttavia avere alcuna garanzia di essere vere. Se non si sa cosa è l'uomo, bisogna però pur convivere e, per convivere, è necessaria una regola: bisogna, in poche parole, stabilire le regole del gioco. Sul piano di fatto l'uomo è individuo, un individuo ricco di "appetiti" rivolti verso tutto e tutti; ma non tutti gli appetiti si possono soddisfare, se si vuole sopravvivere, essendo costretti a convivere. È necessario porre dei limiti, stabilire delle regole.

Che gli individui debbano interagire appare una necessità di fatto, più che una manifestazione della solidarietà dei soggetti. L'altro vale sostanzialmente come il limite dell'io. Fra il soggetto e la società sembra intercorrere non un rapporto di circolarità, ma di tendenziale contrapposizione. E di conseguenza l'io può accettare di limitarsi solo se ne ha interesse, solo se lo vuole, solo se ciò avviene con il suo consenso. La regola fondamentale è quella della democrazia. La seconda regola del gioco è il rispetto della minoranza; la terza quella della alternanza. E le seconde due valgono perché e finché sono volute dalla maggioranza. Tutte le regole si fondano su un atto di consenso, di accordo. Non si ritiene di poter rimandare a come sono fatte le cose; le regole valgono perché sono volute. Quando il rapporto con un certo bene è apprezzato, desiderato, preferito dalla maggioranza, può costituire un diritto della persona, può diventare contenuto di un "diritto umano".

La differenza con la posizione precedente è che, prima, il consenso riguardava l'attuazione del diritto e non il fatto che il diritto esistesse astrattamente, anche se la collettività non lo voleva attuare, ora, invece, il diritto viene posto in essere totalmente, senza che sia possibile distinguere tra momento ricognitivo e momento attuativo. Nell'atto di volontà vengono posti entrambi. A un diritto per essere tale è sufficiente essere voluto dalla maggioranza. Il giusto può apparire in radice affare di volontà, non di ragione.

Va da sé che, nella nostra cultura, il consenso, quando non viene pensato nei limiti di una concezione puramente "formale" della democrazia, ha anche altri significati molto importanti, dai quali qui deliberatamente prescindo. Ma, messa pure in conto tale astrattezza del discorso, desideravo schematizzare questa differenza perché involge il significato stesso dei "diritti dell'uomo" e il senso che può avere impegnarsi per essi. E il chiarirla può servire per mettere al riparo dagli equivoci che a volte si annidano inconsapevolmente sotto certe convergenze, rendendole meramente nominalistiche.

Desidero fare un'ultima osservazione che consiste nel prospettare la differenza che, a mio avviso, deriva dal ritenere possibile o meno la ricerca metafisica.

Se una ricerca metafisica - come vuole la grandissima maggioranza della cultura contemporanea e certamente anche la maggior parte della cultura cattolica - non è possibile, il discorso della Chiesa, che si fonda consapevolmente su un piano di fede, non ne viene toccato, proprio perché si fonda consapevolmente sul piano del "credere". Viene però prepotentemente in evidenza - per tutti, in qualsiasi posizione si riconoscano - il piano della prassi, della *testimonianza*, perché è solo su questo che si colloca allora l'autenti-

ca possibilità di far conoscere un diritto, di farlo apprezzare e praticare, mostrandone l'importanza nel quotidiano.

Se, invece, la via della ricerca metafisica sull'uomo e sull'intero è praticabile, nulla viene tolto al valore della testimonianza e del consenso che di per sé mirano alla effettività e non alla teorizzazione dei diritti, ma sopraggiunge e incombe anche il compito - di nuovo per tutti - di procedere a *giustificare* i diritti in termini veritativi, cioè in termini che, per natura loro, prescindono dalle preferenze e dalle intenzioni soggettive. Per arrivare a dei diritti che siano non solo "creduti" all'interno delle rispettive fedi, ma anche "saputi" come propri dell'uomo. E mi pare un compito da non sottovalutare, perché giustificare un diritto significa anche stabilirne un senso che, non esaurendosi in nessuna sua realizzazione concreta, potrebbe permettere di guardare alle preferenze espresse nella propria cultura come a delle possibili realizzazioni e non come alle realizzazioni per antonomasia. Ed è, oltretutto, un compito che dovrebbe stare a cuore a chi - come la Chiesa - propone dei diritti umani che non si fondano originariamente sul consenso, ma su una determinata interpretazione dell'uomo e dell'intero, che vuole essere "vera" e che, pertanto, è pensabile possa essere accompagnata, per un tratto, da una ricerca meramente razionale condotta *iuxta propria principia*.

PERSONA, BENI, SOCIETA'.

Un modello.

Il plesso persona-beni-organizzazione sociale, concretamente sintetico, viene qui di seguito preso in esame analiticamente, ricorrendo alla categoria della *relazione*. Ponendosi, più precisamente, dal punto di vista della relazione che intercorre tra la *persona* umana e i *beni* umani, sulla quale si ritorna in tre momenti successivi, cioè in riferimento a tre contesti tra loro diversi, costruiti aggiungendo al secondo e al terzo un connotato ulteriore, che differenzia ciascuno di essi dal precedente. Il primo momento è dedicato ad una analisi della relazione persona-beni nel contesto estremamente semplificato di una persona considerata nella sua astratta universalità e pensata esistente in solitudine; il secondo alla medesima relazione riconsiderata in un quadro che abbraccia anche la compresenza di più soggetti; nel terzo, infine, il discorso si dilata ancora, fino ad investire pure l'attività organizzatoria delle relazioni persona-beni dei soggetti compresenti e l'intrinseco dislivello di autorità che accompagna tale attività.

I. La relazione persona-beni nel contesto della persona considerata isolatamente.

1. Una ricognizione delle proprietà costanti del desiderio umano mostra che qualunque uomo che desidera e vuole, chiede, in ogni singolo atto o in ogni singola realtà per cui si decide, la tota-

lità del bene e del vero: chiede la relazione effettiva e indefettibile con la totalità della realtà completamente manifesta, quale togliamento di ogni propria inquietudine o come saturazione e compimento definitivo di sé. Chiede in generale di trasformarsi da potenzialità insoddisfatta in attualità appagata; di trasformarsi da irrefrenabile tensione-a, in stabile possesso-di; di ripianare la carenza che vive e di sperimentare la pienezza: di esaurire la propria capacità di relazionarsi al reale ed attingere così la propria perfezione.

2. Ma nel vivere, a fronte della portata interale del desiderio, la realtà non si offre mai nella sua interezza. Né l'uomo sa veritativamente come agganciarla in totalità. Sempre si offrono solo parti, le une accanto alle altre, le une dopo le altre. E il desiderio della realtà totale dà vita di necessità ad una serie indefinita di relazioni con le realtà parziali, che segnano quasi le tappe di un percorso che mira al suo possesso, ma che di essa rappresentano tutt'al più una approssimazione crescente che resta sempre inadeguata, come è inadeguata una somma di finiti rispetto all'infinito.

3. Queste premesse per introdurre in modo estremamente sintetico l'affermazione che l'uomo, in forza della disequazione tra l'orizzonte illimitato della sua coscienza e la finitezza dei contenuti che gli si presentano, *tende*, o è *ordinato*, alle *realtà finite* quali anticipazioni o approssimazioni della realtà *simpliciter* in cui sta il termine ultimo del suo perfezionamento e il motore del suo desiderio.

L'uomo dunque vive mosso da una tensione strutturale a relazionarsi, a possedere e a fruire di *realtà perfezionanti*. Appunto i *beni* umani: termine del desiderio, quando si intenzionano, e fattori di incremento nell'essere, quando si attingono. Oppure, all'inverso: tra la persona e i beni esiste una relazione tale che i beni sono finalizzati alla persona che ne fruisce.

4. Allora, assestandosi al livello in cui vuole svolgersi il discorso che segue, per bene umano qui si intende tutto ciò che può perfezionare l'uomo e si intende l'uomo come capace di progressivo perfezionamento, attraverso la posizione libera e consapevole di una molteplicità indefinita di atti, con i quali si relaziona e fruisce dei beni. Molteplicità che egli è anche capace di organizzare e gestire unitariamente in un progetto disteso nel tempo.

I beni perfezionano progressivamente la persona e la persona ha *esigenza* dei beni per il proprio perfezionamento. Se la persona *vuole* perfezionarsi, è necessario che riesca ad instaurare *effettivamente* una relazione tra sé e un bene; ad es. per sfamarsi, questa persona deve appropriarsi di fatto di quel pezzo di pane.

Se si pone poi che la persona *debba* perfezionarsi, la relazione diventa necessaria: i beni *devono* giungere alla fruizione della persona e questa *deve* giungere alla fruizione dei beni.

5. Nota. Questo assunto, che pone il perfezionamento come compito, ha qui la funzione, fondamentale ma circoscritta, di escludere che l'uomo possa vivere sensatamente dissipando la propria esistenza e che l'alternativa tra il perfezionarsi o il distruggersi sia una indecidibile opzione morale lasciata all'arbitrio del singolo soggetto. Mi preme però sottolineare che il dire che l'uomo deve perfezionarsi significa semplicemente affermare che su *ogni* uomo incombe il compito di perfezionarsi e di per sé non prefigura una sorta di accaparramento individuale dei beni da parte di ciascun singolo, nella rincorsa di un solipsistico appagamento, né lo implica, perché nulla si viene ancora con ciò a stabilire sul *come* e sul *dove* tale perfezionamento si attua. Precisazioni che si introdurranno più avanti nella trattazione dei due momenti successivi.

6. Ora, quali beni hanno relazione con la singola persona umana? In astratto tutti, in concreto solo quelli con i quali la persona entra di fatto in relazione.

Ma per dettagliare meglio la risposta è opportuno operare alcune distinzioni tra gli svariatisimi beni ai quali finora si è fatto riferimento in modo del tutto indifferenziato.

In primo luogo, si possono raggruppare in una categoria i beni che hanno relazione con ogni uomo per il solo fatto che è uomo. Per esempio: la vita fisica, l'integrità del corpo, la libertà fisica, la capacità di scelta, la libertà di espressione, la libertà di cercare il vero e così via. Questi sono i beni propri della persona e presentano tre caratteristiche: 1. la persona ne dispone già per il semplice fatto di esistere come tale: *appartengono* per così dire *alla costituzione dell'uomo*; 2. la persona *ne gode permanentemente e pienamente* a meno che qualcuno o qualcosa non li sopprima o li limiti; 3. oltre ad essere una ricchezza in sé, sono anche i *mezzi* di cui la persona dispone *per rapportarsi con tutti i beni ulteriori*: servono alla persona per sopravvivere, per mantenersi nella condizione ottimale, per svolgere normalmente qualsiasi attività e per perseguire qualsiasi progetto esistenziale.

Sono beni destinati da sempre in modo esclusivo alla singola persona (propri del singolo) perché costituiscono gli strumenti adeguati e necessari per tendere in modo consapevole, sicuro ed efficace, al perfezionamento, in qualunque modo venga interpretato dalla persona.

Tra i beni, invece, che non hanno una relazione costitutiva con la singola persona e non sono già da sempre costantemente fruiti, cioè tra quelli che residuano, è opportuno distinguere tra beni che sono in relazione con tutti, o con un numero indefinito di soggetti,

e beni che sono in relazione con una o più persone, ma sempre in numero finito.

Questa differenziazione, invero, guarda già, per un verso, ad una pluralità di soggetti, ma poggia, per altro verso, su una differenza delle proprietà intrinseche dei beni e, per questo aspetto, può essere presentata già in questo momento che prescinde dal considerare la compresenza di più persone.

Nel primo gruppo, che verrebbe a costituire una seconda categoria, si possono includere beni come la bellezza di un paesaggio, l'aria che si respira, e così via, cioè delle realtà che normalmente: 1. possono essere fruite anche simultaneamente da tutti, perché sono tali da essere a *disposizione di tutti* e di essere *godibili da ognuno senza togliere nulla agli altri*; e 2. *non sono passibili di appropriazione* da parte di nessun singolo e di nessun gruppo.

Nel secondo gruppo, la terza ed ultima categoria, di nuovo tutti i beni che residuano dopo aver detratto anche quelli del primo gruppo, cioè quelli che, come questa matita, un appartamento, quel servizio: 1. possono essere *fruiti solo da una o più persone* (alla volta), ma sempre in numero finito, e 2. il cui godimento, da parte di chi ne è in *possesso, esclude dal godimento* (simultaneo) dei medesimi *tutti gli altri*.

7. Con la locuzione essere in relazione con la persona, in questo scritto si fa riferimento, ad essere precisi, all'uso o alla fruizione del bene da parte della persona, i quali della relazione sono appunto il compimento. Compimento che suppone o *l'appartenenza costitutiva* (prima categoria), o *l'essere a disposizione* (seconda categoria) o *l'appropriazione* (terza), ossia una situazione di accessibilità del bene, e che, in presenza di tale situazione, viene a realizzarsi in forza di una *decisione* da parte del soggetto (decido di mani-

festare la mia opinione, di contemplare il tramonto, di usare la penna) che è necessaria per dar vita alla *specifica azione di fruizione*.

8. Ma la terza categoria di beni comprende delle realtà che normalmente non sono già accessibili per la persona e richiedono di essere *ricercate e fatte proprie*, e che impongono dunque alla persona di decidersi ed agire anche per agganciarle e disporne e non solo per fruirne.

Vi sono dunque due momenti che richiedono l'agire della persona, quello imposto dalla realizzazione della relazione persona-bene, che termina con l'uso o la fruizione e che riguarda tutti i beni, e quello imposto dalla realizzazione della relazione persona-appropriazione del bene, che termina con la riduzione a disposizione o con il possesso del bene e che riguarda solo i beni della terza categoria.

9. E' ovvio che l'agire che attua la prima relazione (fruizione) può aver luogo, quando si dà il caso, solo se quello che attua la seconda (riduzione in possesso) ha già avuto o ha luogo simultaneamente, pur restando logicamente distinguibile. E va da sé che, trattandosi, pur nella diversa finalità, sempre di azioni, il loro svolgimento è sottoposto a tutte le condizioni di possibilità richieste dalla loro specifica natura: le condizioni, per cui, p. e., è possibile contemplare un oggetto, sono diverse da quelle per cui è possibile manifestare un pensiero o ragionare su un problema e così via. Specificità comandata, a sua volta, dalla differente natura dei beni che si vuole attingere o dei quali si vuole fruire.

10. Tolto il caso in cui il godimento del bene comporta la distruzione dell'individualità dello stesso e la distruzione della sua alterità rispetto al soggetto che ne gode (è il caso del consumo: p. e. un bicchiere d'acqua), l'azione di fruizione si risolve, di solito, nell'at-

to del fruire (usare la penna) senza conseguenze permanenti, mentre l'azione di appropriazione, invece, per lo più, ne ha, perché, mirando a mantenere il bene accessibile al singolo o al gruppo, tiene ferma l'esclusione degli altri dal possesso.

11. Si è detto che i beni devono giungere alla persona e la persona deve giungere alla fruizione dei beni, perché altrimenti ne va del suo progressivo perfezionamento (cfr. nn. 3-5). A questo punto, si può precisare che la persona deve poter fruire, usare o consumare dei beni di cui dispone, deve poter appropriarsi di altri e poter rimpiazzare quelli il cui godimento implica la distruzione. Deve poter porre in essere le svariate azioni con cui consuma, usa o fruisce dei beni e deve poter agire per predisporre nuove relazioni. Deve poter agire due volte: per costruire le situazioni in cui i beni diventano accessibili e per godere dei beni che accessibili lo sono già.

12. Ma cosa pone in essere la relazione persona-bene? E cosa fa esistere la relazione tra una determinata persona e un determinato bene, tra questo uomo e quel pezzo di pane?

In generale, la relazione si attua in forza di alcune proprietà strutturali dei due termini tra i quali intercorre: nell'essere la *persona* umana *perfettibile* e nell'essere il *bene* umano *capace di perfezionare*. In particolare, perché la persona desidera un determinato incremento e il bene offre appunto quell'incremento. Ad esempio, la persona ha esigenza di nutrirsi e il cibo è capace di nutrire: così la persona vuole la realtà capace di nutrirla e alla realtà capace di nutrire accade di essere destinata alla persona. E conclusivamente avviene che questo uomo si decida per quella mela. Se l'uomo non avesse bisogno o non cercasse di nutrirsi o la mela non avesse proprietà nutritive, la relazione non si attuerebbe. Almeno in vista del nutrimento, s'intende.

Quanto detto vale in universale, per la relazione con qualsiasi bene: sia quelli propri della persona (prima categoria), sia quelli non appropriabili (seconda categoria), sia gli appropriabili (terza).

13. Però, in riferimento alle diverse categorie di beni, ci sono delle differenze sulle quali merita soffermarsi brevemente.

Affinché un determinato bene non appropriabile (cioè di quelli a disposizione di tutti) sia in relazione con una determinata persona, basta, per così dire, l'esigenza che la persona ne avverte, nel senso che, in presenza dell'accessibilità del bene, è tale esigenza a condurre la persona a quella decisione di fruirne, che è necessaria e sufficiente per il compimento del rapporto (p. e. decido di contemplare il tramonto).

Qualcosa di analogo avviene con i beni propri della singola persona, quando intervengono come *mezzi a disposizione* per intenzionare ulteriori beni. Per portare a compimento la relazione con essi, chiamata all'essere, questa volta, non da una esigenza determinata che chiede di essere soddisfatta, ma dalla struttura essenziale della persona di cui è l'attualizzazione dinamica, basta, per così dire, semplicemente vivere, nel senso che è necessario e sufficiente decidersi per qualcosa, senza che sia rilevante il contenuto per cui ci si decide. La relazione, infatti, si compie, non in atti particolari che acconsentono ad una particolare esigenza (come il contemplare dell'esempio precedente), ma nell'esecuzione di qualsiasi puntuale decisione si prenda e solo in tale esecuzione: decido di manifestare la mia opinione e nel manifestarla godo della libertà di espressione; decido di recarmi a casa per riposarmi e nel recarmi godo della libertà di movimento; decido di correre e nel correre godo della mio buon stato fisico; e così via. Si compie nella normale attività della persona. Anche qui, come nel-

l'ipotesi precedente, è la tensione strutturale a fruire di qualcosa, che conduce alla decisione che è sufficiente per terminare la relazione. Ma, questa volta, la relazione è terminata da qualsiasi decisione e non da una particolare.

Diverso è, invece, il caso dei beni appropriabili, dove, affinché venga in essere la relazione tra un bene ed una persona, non è necessaria solo la convenienza tra tendenza del soggetto e proprietà dell'oggetto che conduce, al solito, a decidere la fruizione, ma è necessario anche un *avvenimento ulteriore*: l'appropriazione del bene. Il quale può essere di tipo molto vario, e anche accidentale o addirittura involontario, ma che normalmente consiste nella *manifestazione efficace (adeguata) della volontà* della persona di appropriarsi in via esclusiva del bene desiderato.

14. Per sintetizzare si può dire che la relazione persona-bene trova la sua ragion d'essere nella mutua attrazione tra persona e beni umani e, quando ce n'è bisogno per la natura dei beni intenzionati, anche nei fatti od atti particolari che determinano la relazione esclusiva di un bene con una persona.

15. Un pezzo di pane, in conclusione, di per sé può sfamare chiunque, ma perché sfami una determinata persona è necessario che questa *agisca* in modo tale da mettersi in relazione con il pane. Analiticamente è necessario che: 1. avverta una certa inquietudine; 2. interpreti la propria inquietudine come fame; 3. riconosca il pezzo di pane come idoneo a soddisfare la sua fame; 4. decida che per lei, ora e qui, la cosa migliore è mangiarsi il pane; 5. manifesti direttamente o indirettamente la sua volontà di appropriarsene (lo chieda al panettiere); 6. se ne appropri (effettui una compravendita); 7. lo mantenga a disposizione esclusiva e lo consumi (lo trattienga presso di sé e lo mangi).

Una persona in sostanza è necessitata ad agire, sia per usufruire dei beni che già possiede, sia per mettersi in relazione con ulteriori beni. In entrambi i casi, molto spesso, un intervento esterno può impedire il godimento del bene. La persona però riesce concretamente a perfezionarsi solo se le è possibile usare di ciò di cui dispone e solo se se le è possibile procurarsi altri beni secondo le sue esigenze. I momenti richiamati ai punti 5, 6 e 7 del capoverso precedente espongono necessariamente il singolo alla decisione altrui, almeno tutte le volte che la natura del bene intenzionato è tale da imporgli di esteriorizzarsi. Di conseguenza, una relazione col bene cercato può essere *effettiva, pacifica e duratura* solo attraverso il consenso degli altri, il quale può manifestarsi in una progressione che va dalla semplice astensione dall'intromettersi tra il soggetto e il bene, al fornire il bene medesimo (come accade molto spesso).

Ma con quest'ultima osservazione si è già entrati nell'orizzonte della compresenza di più persone.

II. La relazione persona-beni nel contesto della compresenza di più persone.

1. Con la compresenza (condizione per l'instaurarsi di reciproche relazioni immediate o mediate tra persone coesistenti) l'orizzonte delle realtà perfezionanti accessibili di ciascuna persona si arricchisce di tutte le *positività costituite dalle altre persone* compresenti e di tutte le positività che solo da loro, in svariato modo, possono procedere. E, in questo *orizzonte di beni propriamente umani*, la persona si appella a tutte le altre per fruire della loro positività e, a sua volta, viene interpellata da tutte perché le sostenga con la propria. Così ciascuna persona trova alimento, conferma del proprio valore e sicurezza nelle altre e le altre in essa.

2. Della compresenza, in quanto annuncio della reciproca disponibilità della positività intrinseca di ciascuno, si può ripetere, almeno in parte, quanto osservato per i beni propri della singola persona. Anch'essa, in certo senso, è a disposizione di ogni persona sin dal momento in cui questa viene accolta da qualcuno nell'esistenza; anch'essa può essere variamente limitata; ed anch'essa, oltre ad essere intenzionabile direttamente, ha pure una valenza strumentale: anzi, la pratica della reciproca disponibilità è la via normale che le persone percorrono per perfezionarsi. Dà vita, infatti, alle indefinite relazioni intersoggettive con contenuto "dare" ed "avere", nelle quali dei beni vengono offerti ed accolti e nelle quali, attraverso i beni scambiati, ciascuno, nell'atto stesso in cui attinge ad un perfezionamento, vede riconosciuto il proprio valore, e nelle quali ciascuno, nell'atto stesso in cui procura un perfezionamento, onora il valore altrui.

Le persone dunque si perfezionano a vicenda, attivando successivamente delle relazioni in cui attraverso un bene entrano in reciproco contatto. In altre parole le persone, relazionandosi (o convivendo), procedono, con il reciproco apporto che alternativamente offrono o ricevono (o assieme), verso il perfezionamento.

Anche in materia di compresenza, infine, si può segnalare che, quando essa vale, non come bene in sé, ma come mezzo di perfezionamento, viene attivata da qualsiasi concreta relazione di scambio si instauri ed osservare che, pertanto, anche la disponibilità reciproca appartiene, per così dire, alla normalità del vivere.

3. Se la situazione in cui accade il perfezionamento di ogni uomo è la compresenza e se il modo è quello dell'attivazione delle relazioni intersoggettive che veicolano i beni "dati" e "ricevuti", l'assunto che l'uomo debba crescere, prima introdotto (n. 4) e che

resta sotteso a tutta l'articolazione del modello, può essere precisato nella direzione già annunciata (n. 5). E' possibile, infatti, specificare ora che, se ogni uomo ha da crescere, incombe allora su tutti, e su ciascuno, il compito originario di farsi parte attiva del processo di crescita, che altrimenti non si realizzerebbe. Ossia il *compito di portare un contributo* ad un processo il quale si svolge nell'intrecciarsi delle forme di reciproco sostegno, che i singoli riescono a fornirsi, e nel quale tutti gli attori sono solidalmente implicati. Di conseguenza, proprio *per poter portare tale contributo*, senza il quale nessuna crescita si realizzerebbe, ciascun singolo *deve poter accedere a tutti i beni* che gli servono per mettersi in grado di farlo. Beni, dunque, che alimentano il singolo in vista di arricchire gli altri e di ritornare su di lui, arricchiti dalla loro mediazione. In questo modo si viene ad assumere che il perfezionamento il singolo lo trova conclusivamente nel contribuire al perfezionamento di tutti, cioè in attività diffusive della propria positività che, in ultima istanza, terminano a favore e degli altri (direttamente) e suo (mediatamente, di ritorno). Ne segue che un perfezionarsi individuale, pensato slegato e separato da quello degli altri, diventa a dir poco problematico, e, ancor meno proponibile, appare un perfezionarsi individuale ottenuto a spese degli altri.

4. Se, come si è detto, la compresenza/convivenza comporta quell'allargamento della disponibilità di beni ad un orizzonte che, raccogliendo le persone e il loro reciproco modo di rapportarsi, comprende anche tutti i valori di "relazione" propri del mondo umano, è conseguente che essa sia preferibile alla situazione di solitudine, dove questo allargamento non si dà, e sia di fatto normalmente preferita nell'attesa costante di vivere meglio di quanto si vivrebbe restando separati dagli altri. Meglio, invero, estrema-

mente pregnante, che può però, forse, essere ridotto all'attesa di accedere progressivamente ad un perfezionamento maggiore per *qualità*, *quantità* e *sicurezza* (cioè più salvaguardabile di fronte agli eventi negativi) di quello che è ragionevole aspettarsi dalla vita in solitudine e, verosimilmente, anche meno lento e difficoltoso. Aspettativa, per altro, che sorregge qualsiasi forma di convivenza che non sia rigidamente coatta e mostri di perdurare. Le persone, in breve, stanno e restano insieme sull'assunto implicito di poter accedere *tutte* (nessuna esclusa) alla possibilità di incontrare beni che altrimenti neppure esisterebbero (più qualità), o non sarebbero disponibili (più quantità) e per essere rassicurate contro gli incerti del vivere che possono impedire tale incontro (più sicurezza).

5. Ma, se il convivere è inscritto nel desiderio di perfezionamento dell'uomo, tanto da risultare la situazione ideale in cui le persone possono fiorire; o se, per dirla diversamente, l'uomo non può non vivere assieme agli altri uomini, se vuole condurre una vita degna di sé; tuttavia la convivenza, di per sé, non risolve ma pone il problema di come sia opportuno regolare il *comportamento reciproco* in riferimento ai beni per arrivare a *soddisfare* l'attesa di perfezionamento e sicurezza che anima *ogni* persona convivente e che è la ragion d'essere della convivenza medesima. Si pone cioè il problema del *giusto* comportamento reciproco, attribuendo questa qualifica al comportamento che *permette a tutti* di accedere al livello ed alla qualità del perfezionamento consentito dalle circostanze concrete.

6. Problema che, nell'ipotesi della mera convivenza di più persone priva di dislivelli di autorità, può trovare soluzione solo nella eventuale condivisione da parte di tutti di un accordo, che intercorra tra tutte le persone che compongono il gruppo. Accordo sui cui contenuti più generali è utile soffermarsi.

Ora, ogni persona si perfeziona in quanto è in relazione con un certo numero di beni che possiede in esclusiva ed in quanto ha la possibilità di procurarsi altri beni, secondo le personali e legittime esigenze. Tutte le altre persone del gruppo si comportano rettamente verso le esigenze di perfezionamento del singolo, se rispettano la sua fruizione dei beni posseduti e la sua ricerca di altri beni.

In generale, di fronte alle relazioni con i beni di una persona, il comportamento retto degli altri consiste nel non sottrarle o distruggerle i beni di cui è in possesso, nel permetterle di agire per la loro fruizione e nel permetterle di agire per estendere la sua disponibilità di beni. Per ciascuno è giusto quel comportamento reciproco che permette simultaneamente, sia a lui sia a tutti gli altri, di fruire di ciò che hanno e di ampliare nella misura del possibile le rispettive disponibilità di beni.

7. Ma il soddisfare l'esigenza di perfezionamento di ognuno (il fine irrinunciabile di procedere tutti assieme verso un vivere migliore) comporta di dover organizzare le relazioni reciproche in modo tale da mettere ognuno nella condizione di innescare da parte sua quel processo comune, che tutti coinvolge e attraverso il quale è possibile puntare alla soddisfazione di tutti: comporta l'organizzare le relazioni in modo che ogni singolo possa dar corso alla diffusione della propria positività, o possa, riprendendo l'espressione già usata, portare il proprio contributo.

8. Allora ciascun membro del gruppo riconoscerà di doversi sottoporre (*autolimitandosi*) alle regole che vengono formulate per realizzare almeno tre ordini di *condizioni* che appaiono *inderogabili* in vista del fine da raggiungere:

a) permettere a *tutti* di godere di determinati beni (i beni "essenziali" e "dovuti");

b) permettere a *tutti* di estendere secondo le proprie personali esigenze (di fruizione e di contribuzione) la propria disponibilità nell'ambito dei beni umani, nei limiti in cui l'estensione è compatibile con la realizzazione e il mantenimento della condizione a);

c) distribuire, su *tutti* quelli che sono in grado di sopportarlo, l'onere di por rimedio ai casi in cui delle persone non possono fruire dei beni "essenziali" o "dovuti" o non possono agire per estendere la propria disponibilità di beni.

Ed ora incombe di chiarire i termini introdotti e di esplicitare le considerazioni che hanno indotto a proporre le condizioni appena anticipate.

9. Condizione a). In essa sono in gioco i beni sopra indicati come propri della singola persona o della compresenza, i quali, come già detto, servono alla normalità del vivere, perché si godono qualsiasi cosa si faccia, e si possono qualificare "essenziali", volendo sottolineare che, per essere in relazione con essi, è sufficiente esser nati uomo. Oppure beni che, non sono da sempre in relazione con le persone, ma che, tuttavia, dai membri del gruppo dei conviventi sono giudicati tali da dover essere in relazione con tutte le persone del gruppo, perché, a loro avviso, comunque necessari per lo svolgimento di qualsiasi attività in modo degno dell'uomo. Beni che, per mantenerli distinti dai precedenti, come in effetti lo sono per quanto riguarda il fondamento, si possono qualificare "dovuti".

Poiché tali beni servono semplicemente per poter accedere in generale ad un agire che sia adeguato all'essere uomini, essi servono ad ogni uomo, (logicamente) prima ancora che si determini concretamente l'uso particolare che egli ne farà, proprio perché servono a fare qualsiasi cosa.

La condizione richiede appunto che entrambi questi due tipi di beni siano fruiti permanentemente da tutte le persone, affinché *ogni persona* possa *agire come le compete* (in universale nel caso dei beni del primo tipo; contestualmente, cioè in riferimento ad un determinato contesto storico-sociale, nel caso dei beni del secondo), *qualsiasi* cosa si proponga di fare. Devono essere, cioè, disponibili (logicamente) prima di qualsiasi determinarsi dell'attività che ne attiverà la fruizione.

Ciò naturalmente non comporta che l'uso di questi beni non debba essere regolato, ma impone a tutti di astenersi dall'interferire privatamente sulla relazione persona-bene del singolo, perché vieta di sottrarre a chiunque i beni o impedirgli le azioni, necessari all'integrità del suo agire. Altrimenti, la generale capacità di agire della persona ne esce vulnerata e, a cascata, ne esce depotenziata anche la sua capacità di contribuire, che, necessariamente, all'interno dell'agire ricade.

Per arrivare al contribuire autentico e pieno bisogna che le condizioni dell'agire adeguato siano presenti.

10. Condizione b). Ora sono a tema le condizioni del contribuire. La condizione richiede, infatti, di mettere ogni persona in grado di appropriarsi ed usare in generale di tutti i beni di cui ha bisogno, per *mantenersi nella condizione ottimale* e per *poter offrire i beni particolari* nei quali il suo contribuire, determinato nell'incontro tra preferenza personale e domanda sociale, si fa concreto; e ciò significa per tutti gli altri non solo astenersi costantemente dall'impedire in generale le azioni di appropriazione intraprese dal singolo, ma significa anche, per chi tra gli altri ne è interpellato, l'attivazione della propria disponibilità a far sì che, per quanto è in suo potere, l'appropriazione giunga a buon fine. Qui il riferimento è all'uni-

verso dei beni appropriabili, dal quale vanno detratti i beni sopra compresi tra i "dovuti". Perché l'eventuale togliimento, o l'interferenza nel godimento altrui, di beni "dovuti" o "essenziali" è il limite che nessuno può superare restando nel lecito. Per il resto, è intuitivo che la determinatezza del contributo limita sul piano di fatto la numerosità dei beni dei quali la persona necessita e a questi limiti di fatto si può demandare tranquillamente di segnare anche i confini del lecito.

11. Condizione c). Come si è visto, l'aspettativa di fruire dei beni essenziali e dovuti (di poter agire come compete all'uomo), di estendere l'accessibilità di beni (di poter contribuire al progresso solidale) e di ottenere soccorso negli eventi che impediscono tali relazioni (di trovare sicurezza), riguarda ciascun singolo convivente ed è l'implicita ragion d'essere del suo convivere, come di quello di tutti gli altri. Pertanto, che all'interno del gruppo dei conviventi sia accettabile passivamente l'esistenza di situazioni, nelle quali delle persone non fruiscono di tali beni o non possono portare a compimento azioni di appropriazione, è fuori discussione. Se così fosse, ne andrebbe del significato umano della convivenza (quello etico) e lo stesso fenomeno del convivere dovrebbe essere interpretato in modo, diverso da quello che qui si propone, che non supponga la validità dell'imperativo universale di crescita, come avviene nel presente scritto.

Se l'accettazione passiva, o l'indifferenza, o il consentimento verso simili situazioni da parte delle persone conviventi contraddice nei fatti la finalità e il significato del convivere, un coinvolgimento nell'impegno a porvi rimedio che non sia ritenuto doveroso per tutti, ma eventualmente solo per parte dei conviventi, mette in crisi, invece, sempre sul piano di fatto, l'unicità della comune qua-

lità umana che la convivenza suppone e che al suo istituirsi è necessaria. Se si accettasse, infatti, il non coinvolgimento di qualcuno – come è possibile ipotizzare in questo secondo livello che prevede solo accordi paritari e volontari-, si metterebbe il soggetto che si sottrae alla condivisione dell’impegno nella situazione di assumere il valore della convivenza per sé, dal momento che continuerebbe a godere dei benefici che la convivenza procura, e di negarlo per un altro, dal momento che personalmente lo tratterebbe in modo da lasciarlo al di fuori degli stessi benefici, nell’atto in cui si rifiuta di partecipare per la sua parte al soccorso. Il che è ben possibile, ma suppone che il sé e l’altro per i quali la medesima cosa (la convivenza) vale e non vale, siano tra loro diversi. Se la comune umanità in sé e nell’altro è il termine per il quale si giudica della bontà della convivenza, coerenza vuole che il suo valore o disvalore sia identico per entrambi. E la convivenza è fenomeno che investe gli uomini prima di qualsiasi ulteriore differenziazione che permetta di operare distinzioni tra loro, mentre il rifiuto di estendere la responsabilità a tutti i conviventi verrebbe surrettiziamente ad introdurla.

Prima, però, delle incongruenze tra le assunzioni che le scelte necessariamente implicano e i successivi atteggiamenti delle persone, che possono anche non venir rilevate, resta che l’attesa di sicurezza, intesa, da un verso, quale richiesta tacita di soccorso rivolta a tutti i conviventi, nell’eventualità che gli eventi impediscano il livello umano di vita o la possibilità di progredire, e, da altro verso, come disponibilità a soccorrere qualsiasi altro, qualora si trovi nelle medesime condizioni, è intrinseca alla convivenza. E per dar sostanza a tale attesa, questa terza condizione richiede che, a fronte di casi in cui delle persone non fruiscono di beni essenzia-

li o di beni dovuti, perché i beni sono sottratti o indisponibili, o le relative azioni di fruizione sono impedito, o, a fronte di casi in cui siano impedito le azioni di appropriazione di beni ulteriori, si provveda ad assumere i provvedimenti atti a fornire i beni mancanti o a togliere gli impedimenti alla fruizione o alla appropriazione e che questo avvenga distribuendo l'onere su tutti gli altri, che di simili privazioni non soffrono e sono in grado di sostenerlo.

Non provvedere o non distribuire l'onere su tutti sono due modi diversi di negare con i fatti l'istanza di realizzazione universale che innerva la convivenza e di depauperarla della valenza morale, in cui sta il suo significato propriamente umano.

12. In questo II. livello si è volutamente esclusa la dimensione dell'autorità e del potere per mettere in evidenza l'importanza dell'*autolimitazione*. Nell'ipotesi, infatti, se i singoli non si autolimitano, secondo quanto comunemente stabilito, le condizioni di cui ai punti a), b) e c) rimangono nel regno delle buone intenzioni e il fine irrinunciabile del perfezionamento di tutti rimane al di là della tensione intenzionale.

Inoltre la grande semplificazione, per cui ci si riferisce al semplice rapportarsi indisturbato dei singoli ai beni (che nella reciprocità delle relazioni intersoggettive non è fine a se stesso, ma punta conclusivamente allo sviluppo solidale di tutti), è sembrata utile per mostrare che la *possibilità di crescita di ogni singolo passa, a ben vedere, attraverso la libertà (le libere decisioni di sostegno) di tutti* gli altri e che ciascuno porta la responsabilità di far esistere meglio o peggio non solo se stesso ma anche gli altri.

Si può aggiungere a conclusione che l'autolimitazione consapevole ed accettata appare come l'atto con il quale ciascuno si predispone a farsi carico degli altri e ad appellarsi agli altri, manifestan-

do in concreto la decisione di voler vivere con gli altri e non contro gli altri o nonostante gli altri. E in questo senso essa appare come condizione generale dello svolgersi delle relazioni intersoggettive *buone* nelle quali i beni vengono veicolati e scambiati.

III.: La relazione persona-beni nel contesto dell'organizzazione della convivenza.

1. L'organizzazione della convivenza suppone un organo sovraordinato ai conviventi, al quale sia demandato il compito di formulare norme ed assegnato il potere sufficiente per farle rispettare. Un organo che, in quanto detentore dell'autorità, abbia il compito di stabilire un ordine nel quale le attività umane siano coordinate e si svolgano in modo pacifico, in vista dello sviluppo di tutte le persone, la cui vita si svolge entro l'orizzonte a cui si estende il suo potere effettivo. Funzione che per l'autorità costituisce la sua ragion d'essere e ne fissa il compito, dicendone l'indispensabilità e, simultaneamente, anche i limiti di esercizio. Fine o funzione che, in aderenza al lessico finora impiegato, si può riesprimere come il dar realizzazione all'attesa delle persone conviventi di procedere assieme verso una vita progressivamente migliore.

2. Tale fine impegna l'autorità su due grandi versanti: quello della produzione dei beni umani e quello della loro fruizione. In entrambi l'attività delle persone richiede di essere organizzata: nel primo per *stimolare* la produzione, nel secondo per *regolare* le relazioni delle persone con i beni. Organizzazione autoritativa che impone alle persone nella vita sociale due tipi fondamentali di legittimi doveri, quelli determinati in vista del produrre *secondo inclinazione e capacità* dei beni umani e quelli determinati in vista del non ledere o limitare *arbitrariamente* le relazioni altrui con i beni.

3. Nei due livelli precedenti l'attenzione si è appuntata sul versante della fruizione dei beni e ad esso si limiterà l'analisi anche in questo terzo livello.

E' pacifico che, se le condizioni, di cui si è parlato al n. II/8, sono inderogabili in vista della realizzazione delle attese che istituiscono la convivenza, e le attese della convivenza sono i contenuti del fine che chiama ad esistere l'autorità, l'autorità assolve al suo compito se esprime e fa rispettare le norme che creano tali condizioni. E ciò, ormai, lo si ritiene sufficientemente esplicitato ed acquisito. Ora interessa piuttosto mettere in luce altri aspetti del processo attraverso il quale l'autorità individua le norme e ne impone l'applicazione.

Anticipando in sintesi: l'autorità compie un atto fondamentale con cui ottiene che tutti i membri del gruppo sottoposto al suo potere (la società) si comportino rettamente verso i beni di ciascuno. Essa promuove, cioè, il compimento della relazione persona-bene (*l'effettività* della fruizione) e promuove la protezione della *sfera di inviolabilità* di ciascuna persona (*l'insieme delle relazioni con i beni a disposizione esclusiva*), in modo che la relazione, essendo resa *valida* nella società, sia costituita *diritto* della persona. Questo avviene attraverso il *riconoscimento* delle relazioni che intercorrono tra ciascuna persona e i suoi beni.

I paragrafi che seguono sono dedicati ad analizzare la complessa struttura del riconoscimento, da cui segue la validità della relazione e la sua costituzione a diritto.

4. Ad ogni relazione persona-bene e ad ogni relazione personazione per la fruizione o l'appropriazione dei beni, corrisponde per le *altre persone*, già al livello della semplice convivenza, il dovere di comportarsi in modo da *favorire o permettere l'effettivo attuarsi* della relazione.

Questo dovere è fondato sulla *necessità* che il bene giunga alla fruizione del singolo, pena il suo perfezionamento; sulla necessità che il convenire tra l'esigenza (desiderio) della persona e la realtà perfezionante (bene), già in atto, non venga bloccato o interrotto dall'intervento altrui (cfr. I/12-15).

Il comportamento doveroso ha dunque come contenuto il rispetto e l'assunzione della relazione, ed affinché esso sia tenuto è necessario che le persone conviventi *vogliano* tenerlo; è necessario, infatti, che decidano di permettere o favorire l'effettivo instaurarsi della relazione.

Ma, a sua volta, simile atto di volontà ha bisogno di essere preceduto e motivato da un atto di *constatazione*, nonché da un atto di *accettazione, ammissione o appropriazione*; ha luogo solo in seguito ad un atto che, in una parola, si può chiamare di *riconoscimento* della relazione persona-bene.

Quindi le persone conviventi *constatano* la relazione (atto *intellettivo*) e la *accettano* (atto *volitivo*), ossia la riconoscono come buona, giusta, degna di essere attuata e decidono di comportarsi in modo che la relazione si compia e la persona giunga a fruire effettivamente del bene, che, in vista del suo perfezionamento, le spetta.

5. Introducendo il dislivello di autorità, di quanto detto, muta solo che il riconoscimento viene compiuto dall'organo deputato all'organizzazione della convivenza, al quale compete ed è demandato, mentre tutti i membri della società si attengono alla decisione.

Pertanto anche la competente autorità societaria, per arrivare al riconoscimento, incontra il momento intellettuale (vede, constata, prende atto della relazione) a cui segue il momento volitivo (la ammette, accetta, riconosce).

6. E' da rilevare che l'autorità non pone in essere la relazione, non la crea, ma la contempla già esistente (momento intellettuale), perché la relazione preesiste al suo intervento riconoscitivo. Essa esiste, infatti, non a causa del riconoscimento, ma a causa dell'esigenza umana e delle proprietà della realtà perfezionante che convergono tra loro e a causa delle azioni delle persone, sulle quali ci si è diffusi analiticamente al n. I/13 (ad esempio, una manifestazione di volontà).

Però, senza la decisione dell'autorità di riconoscere la relazione (momento volitivo), essa rimane *priva di valore* all'interno della società, proprio perché l'autorità non manifesta la volontà che il compimento della relazione trovi conferma tra i membri della società o, in altre parole, non manifesta la volontà che la relazione esistente sia mantenuta o lasciata o promossa nella sua *effettività*.

7. Ci si chieda, ad esempio, quale valore avrebbe la relazione di proprietà di un immobile che, pur esistendo solo in forza degli atti di volontà manifestati dal venditore e dal compratore, non venisse confermata dall'autorità.

Se il riconoscimento dell'autorità non si desse, il bene resterebbe dovuto alla persona, ma in astratto: i membri della società, in effetti, non si comporterebbero in modo di fornire o permettere l'effettivo godimento del bene, l'effettivo compiersi della relazione.

8. Riprendendo. Ciò che *fa esistere* la relazione si pone come *causa* della relazione stessa, ciò che ne *attua il valore* è il *riconoscimento* dell'autorità.

La relazione riceve tutto il suo essere dalla causa, però tutto il suo essere è condizionato nella sua validità sociale al previo riconoscimento, che solo permette il compimento della relazione nel contesto sociale, consistente nell'effettiva fruizione del bene.

Certe realtà, dunque, sono cause della relazione (p. e., la volontà manifestata), mentre il riconoscimento dell'autorità è condizione essenziale per la validità (o valore o effettività) della relazione. Di conseguenza, l'esistenza e l'inesistenza della relazione si decidono sul piano delle cause (e queste possono essere sia di ordine ontologico, sia di ordine intenzionale), mentre la validità (o efficacia) e l'invalidità (o inefficacia) si decidono sul piano del riconoscimento, che è sempre di ordine intenzionale. E l'allineamento tra i due piani non è per nulla meccanico o automatico, ma volontario e problematico. Appartiene al compito affidato all'autorità.

9. E' appena al termine del processo di riconoscimento che la relazione persona-bene viene a costituirsi come *diritto* (soggettivo).

Prima del riconoscimento non si è ancora in presenza di un diritto nel senso proprio e pieno del termine, perché alla sua costituzione manca un elemento essenziale (cfr. III/4-5). Si può parlare di un diritto esistente e non ancora efficace, perché privo di incidenza sui comportamenti. Ma, in riferimento alla relazione esistente e non riconosciuta, per evitare fraintendimenti, è forse meglio parlare di sostanza del diritto o di diritto nella sua sostanza, per sottolineare che ciò che manca non è il contenuto, ma la volontà di validità sociale che ne sancisce l'effettività (il destino che affligge tutti i diritti di fatto non riconosciuti).

10. Quando i beni che servono a qualsiasi uomo per la normale conduzione dell'esistenza in una prospettiva di sviluppo (grosso modo quelli sopra chiamati essenziali o dovuti; n. II/9) sono contenuto del diritto in senso proprio, si è in presenza dei cosiddetti *diritti umani*. Che dagli altri si specificano solo in forza del contenuto e che, come gli altri e prima degli altri per la loro rilevanza, interpellano ogni autorità che voglia mantenersi fedele alla sua ragion d'essere.

11. Sintetizzando, si può ripetere che la causa e il riconoscimento sembrano elementi coesenziali al costituirsi del diritto. La loro importanza e funzione appaiono diverse, come diversa è la causa rispetto alla condizione. La causa produce l'esistenza della relazione; senza di essa la relazione non ci sarebbe. La condizione ne attua soltanto l'efficacia in campo societario; senza di essa la relazione non verrebbe rispettata nei comportamenti reciproci dei membri della società (o di una determinata società, come avviene p. e. non infrequentemente per i diritti umani).

L'essenza del diritto si presenta, in conclusione, come una sintesi di elementi (i più vari) che causano l'esistenza del diritto nella sua sostanza e di un elemento (il riconoscimento dell'autorità societaria) che ne condiziona l'efficacia.

Il diritto, quindi, risulta lo strumento principe di cui dispone l'autorità per condurre la società verso una organizzazione in cui ciascuno possa progredire verso una vita migliore. Grande è di conseguenza il significato umano sia dell'autorità che del diritto, anche se non bisogna perdere di vista che l'attività di governo giunge a creare le condizioni di possibilità del perfezionamento delle persone e non il perfezionamento, che richiede sempre, oltre l'accessibilità dei beni, anche l'insostituibile decisione dei soggetti coinvolti (e questo mostra il limite intrinseco dello strumento: di non poter né sostituire, né surrogare, sia decisioni, sia beni, ma di dover lavorare sulla tipizzazione di comportamenti riportati alla fruizione dei beni che, per tradursi in una pratica conforme, fa i conti in primo luogo con la libertà degli uomini e in secondo con i beni che gli uomini producono).

12. All'interno di questa strumentalità del diritto e in riferimento alle relazioni persona-bene, sarebbe possibile dar corso ad una riflessione che miri a rintracciare delle significative intersezioni tra

diritto e morale, e, rifacendosi ancora alla strumentalità e alle relazioni ai beni, sarebbe anche possibile cercare di enucleare analiticamente le relazioni che intercorrono tra beni dei singoli e quel bene che consiste nell'organizzazione della società secondo giustizia, di cui tutti vengono simultaneamente a fruire. Ma simili percorsi rappresenterebbero degli approfondimenti, indubbiamente interessanti, che non aggiungerebbero, però, nessun elemento sostanziale alla trama del discorso svolto, che si è curato di mantenere piuttosto schematico ed essenziale. Perciò si preferisce chiudere lo sviluppo del modello con una breve osservazione sull'atteggiamento che, sulla scorta di quanto già detto, si ritiene che l'autorità debba assumere *in generale* verso le relazioni persona-bene.

13. L'autorità in materia non sembra disporre di nessuna arbitrarietà: *in via normale* è tenuta a riconoscere (più esattamente a riconoscere regolando o a regolare riconoscendo) tutte le relazioni persona-bene che si ritengono significative e *in via eccezionale* può condizionare o rifiutare il riconoscimento (alla relazione persona-bene, all'azione di fruizione o all'azione di appropriazione, a seconda dei casi) solo per motivi che in qualche modo siano riconducibili all'imperativo al quale è sottoposta, di organizzare la generalità delle relazioni in modo da permettere o favorire lo sviluppo di tutti, e solo nei limiti, e per il tempo, che la condizione o il rifiuto appaiono necessari al perseguimento di tale fine (il vetusto ma irrinunciabile bene comune).

c c c

Con ciò è conclusa l'articolazione del modello che vuole essere un contributo alla riflessione, condotta dal punto di vista morale, sulle condizioni di possibilità di quella buona vita umana alla quale tutti aspirano, che a tutti spetta, ma di cui non tutti godono.

LA PACE DEL BENE E LA PACE DEI BENI

1. Premessa

Nel presente scritto propongo una riflessione sui limiti del guardare alla pace come alla condizione ottimale in cui ciascuno può perseguire senza rilevanti turbative i propri interessi, o i propri beni, che mi pare rappresenti il modo più diffuso di pensare la pace nella nostra cultura. Con il plurale “beni” alludo soprattutto alla pluralità ed alla privatezza degli obiettivi di fatto intenzionati dai singoli, e con il singolare “bene” intendo insinuare il sospetto che tale prospettiva, sostanzialmente individualista, debba essere integrata o corretta da un qualche riferimento transindividuale, sul quale tutti possano in certa misura convenire e ritrovarsi¹.

Il concetto di pace, quale condizione di perseguimento indisturbato dei propri interessi, sporge dalla mera opposizione al concet-

1. L'articolo rappresenta lo sviluppo e l'approfondimento di una riflessione sulla pace tenuta all'inizio dell'estate del 2002 nella sessione dedicata a “L'Europa e la pace”, nel corso di una *Summerschool* organizzata dall'Istituto di Sociologia Internazionale di Gorizia su “L'Europa come attore nella soluzione dei conflitti e nel *pace-making*”, ed è stato steso anche con l'intenzione di lasciare ai partecipanti traccia scritta del discorso svolto.

La tradizione filosofica sul tema della pace è piuttosto lacunosa. Più facile è citare autori quali Eraclito, De Maistre, Proudhon, Nietzsche, Hegel e Heidegger che esaltano la guerra, più difficile una ricognizione analoga in relazione alla pace. A questo proposito utile il lavoro di G. Goisis, (*Eiréne. Lo spirito europeo e le sorgenti della pace*, Il Segno dei Gabrielli Editori, Verona 2000) che del tema presenta con competenza quasi tutte le sfaccettature.

to di guerra e significa qualcosa di più di non-guerra; esso rimanda, infatti, ad una certa sistemazione delle cose che gode di una sua stabilità, rimanda cioè ad un certo ordine perdurante nel tempo. E, poiché in questo ordine si vede una condizione della buona convivenza, mi pare che lo svolgimento della riflessione richieda in fondo di calibrare attentamente l'affermazione (soppesandone, appunto, i limiti) che la pace è quello stato di cose (quell'ordine) che permette la massima espansione della libera (sovrana) auto-realizzazione dei singoli.

Calibrazione che può essere utile anche per non avallare semplicemente una comprensione della pace che, per quanto diffusa nella parte ricca del mondo, possa essere difficilmente "esportabile" in altre aree perché poco persuasiva. Una pace, ossia una sistemazione delle cose, che conclusivamente appaia funzionale soprattutto al benessere individuale degli abitanti della parte più ricca e sviluppata del mondo, può ben essere poco convincente e poco appetibile per gli abitanti della parte meno ricca e sottosviluppata. Mentre una pace come condizione di apertura di quello spazio in cui si costituisce per *tutti* l'originaria positività del convivere - per il quale già l'etimologia sembra alludere ad un modo di interagire che nella reciproca assunzione di responsabilità supera, accomuna e compromette tutti i soggetti coinvolti (forse il "bene" che oscuramente si adombra nel titolo)- potrebbe essere più persuasiva e più facilmente apprezzata ed intenzionata da tutti, pur nella diversa collocazione di fatto e nel diverso accesso alle risorse di ciascuno.

I limiti che sono a tema si colgono, come tutti i limiti, solo se è chiaro il positivo di cui segnano il contorno. E a questo fine uno schematico *excursus*.

2. Excursus storico

2.1 Antichità e medioevo

Nel mondo classico e medioevale il reale si dispiega come un ordine: ogni cosa ha un suo posto, ogni cosa ha una sua funzione². Ogni cosa ricava la sua identità dalla sua collocazione, la deriva dalle relazioni che ha con il resto. La totalità medesima si fa nella relazione delle parti: è più delle parti, ma non esiste anteriormente ad esse; in esse si articola e le articola dentro di sé. La parte dipende dal tutto nel suo essere e nel suo agire. La razionalità del tutto si squaderna nella legalità dell'essere: la natura; e nella legalità del dover essere: il diritto. Essere al posto giusto è l'ordine della natura; stare al posto giusto è l'ordine del diritto³.

2.2 Modernità

Dal punto di vista qui assunto ciò che viene a cadere nella visione moderna è il posto giusto; progressivamente l'universo naturale trasmigra verso una architettura geometrica, e progressivamen-

2. Che il mondo di Platone e di Aristotele sia un cosmo e che la relazione politica individuo-polis si inquadri in una dialettica parte-tutto, non mi sembra abbia bisogno di rimandi. A paradigma dell'articolarsi medioevale di tale ordine si può invece ricordare la celebre quinta via di Tommaso d'Aquino, dalla quale risulta che Dio ordina tutte le cose al loro fine supremo. Da qui la razionalità e la gerarchia del creato, nonché il suo *telos*. Per quanto concerne i presupposti della visione politica di Tommaso d'Aquino: si può richiamare la sua teorizzazione del rapporto che intercorre tra la legge eterna, che governa il mondo, e la legge di natura, che deve guidare gli uomini (*Summa theologiae*, I^a II^{ae}, q. 91, a. 1-2) e la sua interpretazione del rapporto *homo-communitas* in termini di ordinazione di ciò che vale come parte a ciò che vale come tutto (cfr., ad esempio, *Ibid.*, II^a II^{ae}, q. 61, a. 1 e q. 64, a. 2), sia pure *secundum quid* e non *simpliciter*, perché *secundum se totum et secundum omnia sua* l'uomo può essere ordinato solo a Dio (cfr. *Ibid.*, I^a II^{ae}, 21, 4, 3um).

3. In questo excursus storico per il segmento antico e per quello moderno utilizzo liberamente, ma da vicino, alcuni tratti del quadro sbizzato da A. Rizzi, *L'Europa e il suo altro*, Ed. Paoline, Cisinello Balsamo 1991, pp. 100-110.

te nell'ambito umano la strutturazione gerarchica delle relazioni, che unifica la pluralità dei soggetti, viene soppiantata da una trama di relazioni paritetiche: alla fine del processo ognuno è riferito originariamente a se stesso e si definisce a partire da sé. Certamente –come sottolineano certi critici della modernità- il diritto naturale del '600/'700 non è quello degli antichi, ma è da aggiungere che non è neppure una riduzione del diritto alla sua positivizzazione. Nel moderno non si assiste alla scomparsa della natura e del diritto, ma piuttosto ad una loro collocazione nella micrototalità dell'individuo, nell'interiorità autotrasparente della coscienza di sé⁴. Nell'illuminismo e nella dichiarazione dell'89 sui "diritti, sacri ed inviolabili dell'uomo" l'individuo soggetto di diritti non è (non è ancora) la volontà come arbitrio, dove l'unica razionalità è quella del potere costituente della volontà stessa, ma è la figura dell'individuo intrinsecamente universale: intrinsecamente, ossia non per appartenenza e collocazione dentro un universo, ma perché porta l'universo dentro di sé come prospettiva di esistenza, conoscenza ed azione. Ogni io è centro, ma un centro strutturalmente aperto a riconoscere gli altri centri. E' monade senza finestre perché già tutto il reale e il possibile è in qualche modo intenzionalmente accessibile.

Per quanto riguarda la relazione etico-politica che deve intercorrere tra gli individui, una condensazione emblematica di questa

4. Tale passaggio, dettato sia dalla diminuzione graduale delle controversie religiose, sia dalla secolarizzazione degli interessi intellettuali, trova in Grozio (e nel suo *De jure ac pacis* del 1625) una delle figure principali. Tale transizione dalla tradizione antica e medioevale del diritto naturale a quella moderna passerà, prendendo forme e curvature diverse, attraverso la riflessione di Hobbes, Spinoza, Locke e Rousseau fino a Kant.

temperie culturale è l'art. 4 della dichiarazione appena richiamata: "La libertà consiste nel poter fare tutto ciò che non nuoce agli altri; così l'esercizio dei diritti naturali dell'uomo non ha altri limiti che quelli che garantiscono agli altri membri della società di poter godere degli stessi diritti; questi limiti possono essere determinati soltanto dalla legge".

Implicitamente in queste righe si mettono in equazione la "libertà" e il "poter fare". In un universo dove il *télos* è scomparso e rimane solo il movimento meccanico, l'umano è fissato immediatamente dalla posizione e dal perseguimento di fini (restano gli *skopoi*). Quindi in qualcosa che rivendica l'eterogeneità dell'umano rispetto al mondo fisico e, allo stesso tempo, valorizza l'imporsi della progettualità umana *in primis* sulla natura, intesa come alterità internamente necessitata e condizionante, ma poi anche sulla politica e sull'educazione, per il lato che, a loro volta, possono comprimere le intenzioni del soggetto⁵. Con grande probabilità ciò è anche l'effetto dell'esperienza economica ed industriale dell'iniziativa individuale della borghesia, che ha rapidamente rinforzato un sentimento dell'io come "poter fare", come progetto e come autoaffermazione in molti campi. La libertà si realizza solo se di fatto il soggetto impone i propri progetti a ciò che in qualche modo è altro

5. In merito alla contrapposizione tra soggetto e oggetto, dove la soggettività acquisisce il monopolio dello psichico, relegando l'oggetto a puro meccanismo, direi che Cartesio rappresenti il momento di rottura con la tradizione precedente che, prima di aver pensato la natura teleologicamente strutturata, aveva addirittura originariamente con Platone avanzato l'idea (ripresa per altro nel Rinascimento italiano) di un'anima della natura (cfr. *Timeo*, 34 B-37 C). Comunque l'idea di natura come organismo ritorna nel pensiero contemporaneo: si veda G. Bateson con l'ipotesi Gaia (*Verso una ecologia della mente* (1972), Adelphi, Milano 1976).

da sé, sia come necessità naturale (mondo fisico), sia come volontà altra (mondo delle relazioni umane).

Ma a livello esplicito, recitando che la libertà è poter fare “tutto ciò che non nuoce agli altri”, l’articolo stabilisce anche ciò che la libertà deve essere, non solo ciò che la libertà è. Parla non solo della capacità effettiva di fare, ma del diritto di fare. Non è in gioco l’imporsi del progetto sulla necessità naturale o sulla costrizione sociale, ma l’attitudine del soggetto a darsi da sé le regole del proprio esistere. Quel carattere in cui Kant ha visto l’essenza e la superiorità dell’illuminismo sulle epoche precedenti.

E tra le regole da darsi da sé campeggiano quelle che istituiscono la vita sociale: la comunità politica, da plesso di regole in qualche modo preesistente alla libertà dell’individuo e da cui dipende la sua collocazione nella *polis*, diventa ora l’insieme delle relazioni tra individui, configurate in vista del poter fare di diritto intrinseco e costitutivo di ciascuno (e qui gli individui valgono come cittadini), mentre la società resta l’insieme delle relazioni che si costituiscono in base al poter fare di fatto dei medesimi individui (e qui gli individui valgono come attori sociali).

L’alterità in quanto natura, appare sempre e solo come cosa da usare, come ostacolo da superare (siamo lontani dalle sensibilità ecologiche odierne). In questo caso il poter fare effettivo occupa tutto il campo del poter fare o, per dirla diversamente, viene a coincidere col poter fare di diritto: il soggetto ha diritto di usare a piacere delle cose per la propria autoaffermazione. Diverso è, invece, l’apparire dell’alterità in quanto volontà altra, portatrice di un proprio poter fare. Certamente la si può trattare a piacere incontrando ostacoli solo nelle barriere che essa di fatto è capace di erigere a propria tutela, e la si può, quindi, considerare nelle intenzioni in

funzione esclusiva della propria affermazione, ma può anche essere riconosciuta come costitutiva di un soggetto altro, che, dal suo punto di vista, vanta la medesima liceità per il suo poter fare.

In quanto soggetto, io sono “universale” perché riconosco che l’altro è come me, ugualmente dotato di diritto. Nel riconoscere l’altro come soggetto di diritto, io sono soggetto di dovere: l’altro limita il mio diritto, ma di un limite che non è la sua volontà di fatto, ma la mia che accoglie la sua come istanza egualmente valida. Dentro il *mio io* alberga l’*io* e, se il mio io è il luogo della volontà di potenza, che solo nel contrasto esterno trova un limite di fatto, l’*io* è l’anticipazione ideale del limite come altro io. L’*io* che riconosce l’altro io nel suo diritto, è il luogo in cui si determina il mio dovere; l’*io* che teme l’altro io come potere di fatto è il luogo in cui si determina il mio diritto e il suo dovere. L’*io* è la legge che sovrasta i singoli io, o anche la legge è l’*io*, nel senso che la legge è l’universalizzazione dell’individuo: l’innalzamento del poter essere dal piano di fatto al piano di diritto, come riconciliazione dell’eguaglianza riconosciuta ed accettata di una indefinita molteplicità di soggetti⁶.

L’elemento originario sul piano dell’essere è il potere di affermazione dell’individuo, sul piano del dover essere è la positività dell’autoaffermazione dell’individuo, che fonda il diritto dell’individuo, mentre il dovere, il limite, nasce in seconda battuta dalla compresenza di più portatori di diritti, come elemento che trasforma la compresenza da luogo di opposizione a luogo di consentimento. Lo stato è il dispositivo di concrezione del dovere, è il garante dello spazio di autoaffermazione di ciascun singolo: stato di diritto.

6. A. Rizzi, cit., p.104.

In questo modo di pensare il dovere riecheggia in certo modo il celeberrimo imperativo a non usare mai un uomo solo come mezzo, ma sempre anche come fine; e questo principio dell'uomo come fine dell'attività etico-politica dell'uomo è, a mio avviso, il grande lascito che la modernità ha fatto a favore della dimensione individuale e personale dell'esistenza e contro l'assorbimento del singolo nei corpi sociali o nello stato.

Il tener ferma la libertà, vista come matrice della dignità e dell'indipendenza personale dei singoli nei confronti della collettività organizzata, è avvenuto qui in nome dell'autocentralità dell'io. Non passerà molto tempo che, di fronte a simile assestamento teorico, si cercherà di teorizzare una diversa saldatura tra libertà e socialità. Negli intenti, si punterà simultaneamente a recuperare la socialità degli antichi, volendo depurarla della dipendenza degli individui dal corpo politico che allora la accompagnava, e a mantenere l'indipendenza dei moderni, volendo però scioglierla dalla autocentralità del soggetto. Lasciando perdere sfaccettature anche importanti, che toglierebbero linearità allo schema, ricordo solo Marx e il suo pensare la libertà impegnata nella piena realizzazione dell'umano attraverso la risposta sociale ai bisogni di tutti.

Anche nella teoria e nella prassi giuridica, grazie alla divaricazione possibile tra titolarità ed esercizio del medesimo diritto, ad un diritto di fare, il quale presuppone la disponibilità attuale di un bene che esso non può né sostituire, né produrre (ad es. il diritto di usare della casa che già si possiede), si aggiungerà presto l'idea di un diritto ad acquisire, il quale presuppone, all'opposto, l'indisponibilità attuale del bene che si menziona (ad es. il diritto ad ottenere una certa istruzione): alla giustezza di poter fruire di qualcosa che è garantito e si ha, si affiancherà la giustezza di poter rappor-

tarsi a qualcosa che è garantito, ma ancora non si ha e non si è in grado di procurarsi da sé solo.

Tuttavia, nonostante gli aggiustamenti teorici e gli ampliamenti pratici, che col tempo si sono stratificati, mi pare che l'articolazione di fondo del moderno sul versante della democrazia di ascendenza liberale sia rimasta stabile. Il poter fare come diritto, che implica per l'io il consentire sulla eguale libertà degli altri, si esercita pur sempre per ciascuno all'interno del proprio spazio di azione, tenendo fermo che gli spazi devono restare contigui senza soffrire od operare incursioni. E' ragionevole riconoscere agli altri lo stesso diritto di autoaffermazione che ognuno rivendica per sé, ma tale riconoscimento continua a valere fondamentalmente come non-disconoscimento. La società ordinata è quella in cui nessuno viola i diritti degli altri: una società, per così dire, della rispettosa indifferenza, in cui vige una tendenziale separatezza dei singoli⁷. Ciascuno persegue la propria distinta autoaffermazione; il bene che resta identico per tutti e che tutti possono e devono intenzionare contemporaneamente ed assieme è la non ingerenza negli affari altrui, vista come condizione della possibilità dell'affermazione di ciascuno.

7. Tale visione, per così dire monadica, dei rapporti umani è ben rappresentata dal pensiero di R. Nozick, almeno così come traspare in *Anarchia, stato e utopia* (1974), Il Saggiatore, Milano 2000. Anche se in modo molto più sfumato, tale visione della società come condizione formale (ed eticamente neutra) dei rapporti interpersonali, ricorre sia nel liberalismo politico di Rawls (la cui "posizione originaria" indica sostanzialmente quell'insieme di norme capaci di tutelare la libertà individuale nella corsa, autonoma e solitaria, alla propria autorealizzazione), sia nella *Diskursethik* di Habermas (nella quale la validità morale viene ridotta ad una mera correttezza procedurale). Si veda J. Rawls, *Una teoria della giustizia* (1971), Feltrinelli, Milano 1982 e J. Habermas, *Etica del discorso* (1983), Laterza, Bari 1989.

Possibilità che sembra trovare attuazione, da un lato, in un coordinarsi complessivo, che impone quell'autolimitarsi dei singoli che mantiene ciascuno nel proprio spazio di fatto separato da ogni altro, e, da altro lato, in un rapportarsi reciproco che comanda quel ricorso a relazioni strettamente contrattuali, che fa rispettare la pari dignità di tutti. Esse, infatti, quando sono concordate in condizioni di effettiva parità, sono la celebrazione del libero consenso delle soggettività contraenti. Sono la certificazione, anche giuridicamente rilevante, che ciascuno si mette o mette qualcosa al servizio di un altro per libera decisione, non per costrizione. Sono lo strumento che assicura che il contenuto della transazione è in qualche modo funzionale simultaneamente ad entrambi i progetti di cui le parti sono portatrici ed è, di conseguenza, autoaffermazione di entrambe.

In questa visione il pacifico svolgersi della convivenza, cioè la pace, vale come la condizione che massimizza per ciascuno la capacità di perseguire i propri beni entro un duplice ordine di limiti: quelli dettati dalle condizioni socioeconomiche nelle quali si trova, e quelli segnati dall'imperativo di rispettare l'esercizio legittimo del potere altrui. Invero è sulla accettazione di entrambi i tipi di limiti che la pace si costituisce e si regge, ma al fondo sta la determinazione e l'efficacia dei limiti del secondo tipo. Se l'imperio del *suum unicuique tribuere*, che deve essere organizzato e garantito dalla legge guardando ad una certa giustizia, viene meno, allora cade pure la possibilità di guardare positivamente all'ordine esistente. In quanto non più informato da quella istanza di eguaglianza (o distributiva o commutativa), alla quale sempre in qualche modo la giustizia rimanda, esso scade a mera sistemazione di fatto provvisoriamente in equilibrio, e non ha più titolo per essere ragionevolmente apprezzato, se non quello eventuale di evitare una sistemazione peggiore.

Ciò non significa, però, che l'accettazione dei limiti di fatto sia invece inessenziale. Ma cercherò di chiarire più avanti.

Ora importa osservare che il quadro sbizzato trova riscontro molto povero se trasportato dai rapporti interni ai rapporti internazionali. Il potere di fatto delle diverse entità statuali non ha trovato tra i moderni quella transvalutazione giuridica che lo elevasse a potere di diritto. Di conseguenza non si è arrivati ad una sistemazione complessiva, ad un ordinamento, frutto delle reciproche autolimitazioni recepite e tenute ferme da qualcosa di necessariamente sovraordinato, ma si è continuato a procedere per pattuizioni successive nelle quali i rapporti di forza hanno quasi sempre mantenuto la regia. Con il risultato che la pace in ambito internazionale era vista, al di là degli auspici, come effetto della effettiva capacità di reciproca dissuasione. Se si era tanto forti da scoraggiare eventuali aggressioni dall'esterno, l'assenza di impegni bellici schiudeva all'interno la situazione in cui la possibilità di realizzazione dei singoli era massima. Qui quella giustizia, dalla quale la logica dell'ordine interno non poteva prescindere dal momento che si innescava sul riconoscimento dell'eguale dignità della pluralità dei soggetti, sembra accantonata, forse perché le differenze di potere e di tradizioni culturali, prima di condizionare la prassi, hanno reso più problematico già l'avvistamento teorico dell'eguaglianza di valore dei diversi attori. Oltre al fatto che le condizioni di coesistenza erano meno obbligate ed obbliganti di quelle degli individui: permettevano ancora un relativo isolamento (vigorosamente teorizzato nella sovranità) e la frequentazione reciproca non era imposta quotidianamente, come accade oggi, da una ineludibile interdipendenza, ma era piuttosto controllata da decisioni occasionali ispirate dal profilarsi di un qualche tornaconto.

2.3 Contemporaneità

Credo che per procedere nello schema – tralasciando derive anche imponenti, che pur appartengono al moderno e pur hanno condizionato il bagaglio ideologico della liberaldemocrazia, come le visioni etiche e totalitarie dello stato (nelle quali la convinzione immanentista, che i conti tra essere e dover essere debbano venire definitivamente in pari nella storia, sorregge la volontà di eliminare tutto ciò che a tale parificazione si oppone) – sia sufficiente prospettare il passaggio alla contemporaneità segnalando il diffondersi di una accentuata sfiducia nella possibilità di trovare un qualsiasi bene o un qualsiasi vero che oltrepassi l'orizzonte del singolo e sia capace di far convenire più soggetti. Nel procedere del tempo la squalificazione dell'ontologia metafisica, avvertita come incompatibile con l'emergere delle categorie della soggettività e come in sé impraticabile, in sinergia con la riduzione dell'unico vero e dell'unico bene intersoggettivamente riconoscibile all'autoaffermazione degli individui, giunge a privatizzare e relativizzare ogni verità o bontà, abbassandole a sentenze teoriche o pratiche del singolo e confinandone il valore nel suo orizzonte esistenziale.

Nel moderno l'universalità dell'io sovrastava e sottometteva il singolo io nel momento in cui poneva la legittimità degli interessi dell'altro io, nel "postmoderno" tale io si estenua, perché perde l'apparato categoriale che lo sorreggeva⁸, e per alcuni pensatori non è più possibile individuare una qualche affermazione (verità)

8. Alludo a quel percorso verso la dissoluzione del soggetto di cui mi limito a ricordare il Nietzsche della critica a Cartesio e, tra gli esponenti dello strutturalismo, M. Foucault.

o un qualche fine (bene) che sul piano di diritto sovrasti il singolo io. L'autocentralità, tuttavia, non viene meno, ma si trasferisce dall'universale al particolare: il singolo non trova più nessun limite di diritto; la sua libertà legittima si espande sovrana a tutto campo, nel senso che viene a coincidere col poter fare perché incontra ormai solo limiti di fatto. In questo modo, però, il poter fare di fatto viene ad invadere il posto già occupato dal poter fare di diritto e ne eredita le prerogative: gli interessi del singolo si pongono come sovrastanti rispetto a quelli degli altri e diventano legittimi per definizione in quanto propri. Simili tesi, ancorate in ultima istanza alla asserita impossibilità di un qualsiasi superamento del molteplice, mi sembrano in verità, per ora, patrimonio teorico consapevole di non molti pensatori e di ristrette, anche se influenti, cerchie culturali. Mentre direi che i più, pur restando teoricamente tributari di tali tendenze, continuano ancora, a livello di senso comune, a convenire genericamente su una comune umanità (si pensi p.e. all'apprezzamento diffuso per il dialogo e il confronto, che rimanda ad una certa razionalità condivisa, e all'enfasi sulla dignità personale, che evoca l'insostituibilità e la responsabilità dell'impegno di ciascuno nei confronti del bene), anche se poi specificamente si trovano involuppati in forme di relativismo di fronte alla difficoltà di discernere tra le molteplici e contrastanti opinioni, quelle vere, e tra i molteplici desideri, quelli giusti.

Se nel moderno era pensabile un autoperfezionamento individuale a *prescindere* dagli altri, ora diventa immaginabile un autoperfezionamento anche *nonostante* gli altri. E' uno degli esiti inscritti nella componente relativistica della nostra cultura che è, per altro, a volte rintracciabile anche in pratiche non troppo infrequenti quali certe richieste di *deregulation* o in certe rivendicazioni cor-

porative. Nelle richieste del primo tipo, quando chi dispone di un bene chiede, semplicemente in nome della libertà, che vengano tolti i limiti imposti dalla legge al suo godimento. Nelle richieste del secondo tipo, quando la parzialità viene gabelata per universalità. Cioè quando delle categorie più o meno numerose, affette dalla mancanza dei medesimi beni, ne rivendicano la fruizione immediatamente in termini di “diritto”, senza prendere in considerazione in nessun modo l’universo dei soggetti in cui si collocano. Che sarebbe come dire che, nel primo caso, l’interesse di parte del singolo o della categoria ha già potere e vuole non essere intralciato dalla legge nell’esercitarlo, mentre, nel secondo, non ha potere e ne pretende l’esercizio come dovuto, senza chiedersi, in nessuno dei due casi, se l’interesse proprio è effettivamente universalizzabile e senza porsi problemi di gerarchizzazione o compatibilità con gli interessi di cui sono simultaneamente portatori gli altri.

3. Pace come ricerca solipsistica di realizzazione

In riferimento a tali valenze culturali, il pacifico svolgersi della convivenza –per riprendere l’espressione usata sopra- massimizza al solito la realizzazione dei singoli, la quale, questa volta, incontra, però, esclusivamente limiti di fatto e non più anche limiti di diritto, come avveniva in riferimento alla temperie culturale della modernità. Al livello dei primi decadono, infatti, anche i comunque perduranti limiti normativi, ormai interpretabili, ad essere coerenti, solo in termini di positività, ossia di mera fattualità esercitante una specifica coercizione sui soggetti. Certamente valutabile in modo vario dai singoli, ma primariamente avvertita come pressione esterna con cui confliggere e, se possibile, da neutralizzare o almeno da sfruttare.

Però, se la pace, e le possibilità che la pace apre ai singoli, sono abbandonate alle puntuali situazioni di fatto e, se l'indisturbato svolgersi dei rapporti costituiti intercorre tra chi dispone di tanto e chi dispone di poco, è facile concludere che nel pacifico perdurare dello *status quo* (l'ordine) si annida anche il mantenimento del tornaconto dei privilegiati che hanno a disposizione superiori e più numerose occasioni di realizzazione. Ed è inevitabile che agli occhi dei soggetti svantaggiati questa pace, cioè la pace così vissuta e/o così teorizzata, si presenti più come uno stato di cose da subire che come una organizzazione delle cose da perseguire o mantenere⁹.

Basta guardare alle differenze delle condizioni di vita delle diverse aree del mondo e basta tener presente che, in ambito internazionale, la contemporaneità apporta di nuovo tra le diverse organizzazioni socio-politiche esistenti soprattutto una intensità di interazioni e una molteplicità di interdipendenze, tali da non permettere più a nessuna di esse di progettare ragionevolmente di isolarsi, per riproporre anche in questo ambito la medesima considerazione. La coesistenza di tutte le culture, di tutti i popoli e di tutte le condizioni di vita, moltiplicando le differenze, complica certamente il contesto rispetto a quello presente all'interno della maggior parte delle singole entità statuali, ma non toglie la possibilità di una analoga valutazione. Anzi può renderla più facilmente for-

9. Chi ha insistito ed insiste a proporre l'indispensabilità della giustizia per arrivare alla pace, e a denunciare come illusorie le speranze che non scaturiscano dall'impegno a rimuovere le svariate forme di ingiustizia che colpiscono individui, popoli e stati, è la Chiesa attraverso il suo insegnamento sociale, dove la giustizia è presentata come norma universale dell'organizzazione della convivenza. Per ulteriori notizie mi permetto di rimandare al mio *Appunto sulla prospettiva dell'insegnamento sociale della Chiesa* contenuto nel presente volume.

mulabile, dal momento che in tale contesto le condizioni delle relazioni pacifiche sono state sempre, o quasi sempre, dettate, dopo un confronto, da chi è risultato in una posizione di preminenza. E che la preminenza invece che di uno (imperiale), sia stata di una cerchia (multilaterale), può rappresentare un miglioramento, ma non fa segnare ancora quella differenza di qualità che sarebbe data dalla approssimazione all'ideale preminenza della totalità degli interessati, democraticamente organizzata ed esercitata (una sorta di ancora utopistica onnilateralità)¹⁰.

Se lo schema delineato possiede una sua plausibilità, ne esce confermata la parte dell'intuizione iniziale che prospetta la percezione attuale della pace come del luogo in cui ciascuno rincorre dei beni alla ricerca di una realizzazione quasi solipsistica. E si sono fatte palesi pure le motivazioni per cui, restando all'interno di simile approccio pratico/teorico, è illusorio credere di essere portatori di un ideale capace di esercitare una suggestione universale.

4. L'impossibilità di totalizzare il senso e l'universalità dei codici.

Ma strada facendo è venuto anche in luce il paradosso di un processo che, mosso agli inizi da una istanza di eguaglianza e giustizia, si è in parte trasformato, e in parte minaccia di trasformarsi, in una scettica rassegnazione di fronte alla disuguaglianza e alla forza. Fenomeno che alimenta, un po' a tutti i livelli, progetti par-

10. Sull'incongruenza di una globalizzazione economica cui non corrisponde una unificazione politica e sull'opportunità di quest'ultima, ancora attuali sono le considerazioni fatte nel 1951 da J. Maritain nel capitolo conclusivo di *Man and the State* (trad. it., Vita e Pensiero, Milano 1992) in cui ragiona sul problema di un governo mondiale.

ticolaristi e sul quale potrebbero anche innestarsi derive ciniche che della disuguaglianza e della forza giungano all'esaltazione. Arrivando in questo modo ad una sorta di ri-totalizzazione del senso in chiave scettica, curiosamente operata in una stagione aperta, a giudizio ampiamente condiviso, proprio dal tracollo delle derive ideologiche del moderno. Cioè dal venir meno delle sistemazioni parateoriche dalle pretese totalizzanti, che avevano fatto imboccare alle relazioni internazionali la strada senza uscita del conflitto tra totalità incompatibili e che si sono poi consumate di fronte alla loro incapacità di realizzazione storica. Sarebbe quasi il profilarsi di un passaggio dal rifiuto della teoria dalle pretese totalizzanti, alla pretesa del rifiuto totale della teoria; dal rifiuto dell'ortoprassi canonizzata, al canone dell'arbitrarietà della prassi¹¹.

Ciononostante, a mio modesto avviso, alla contemporaneità va ascritto, tra gli altri, il merito di aver messo a fuoco l'impossibilità della totalizzazione del senso. Ma, tra la posizione che vuole manifesta la totalità del senso e quella che vuole l'impossibilità dell'individuazione di qualsiasi senso stabile, mi pare stia la posizione di chi, scorgendo l'impossibilità teorica di entrambe, si china sulla realtà alla ricerca di alcune indicazioni di senso. E in questa prospettiva si collocano le notazioni che seguono anche se, di necessità, rifuggono da impegni fondativi e vogliono svolgersi e mantenersi esclusivamente su un piano di persuasività¹².

11. C. Vigna, *Vocazione filosofica e tradizione metafisica*, "Annuario filosofico '97", Mondadori, Milano.

12. G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, Laterza, Roma-Bari 1994, ed *Etica della provenienza*, "Micromega. Almanacco di Filosofia '97", pp. 73-80.

Come prima positività da custodire e valorizzare per il futuro segnalerei l'appena ricordata impossibilità della totalizzazione del senso (accompagnandola però con la correzione contestualmente avanzata).

Nel mondo di oggi, marcatamente pluralista, se alla pluralità delle posizioni si vuole mantenere valore, è necessaria la consapevolezza che nessuna posizione particolare possiede l'intero della verità o l'intero della positività, altrimenti la con-vivenza diventa impraticabile e il conflitto endemico. Ma diventa impossibile anche se si ritiene che tutte le posizioni siano egualmente accettabili *in toto* nella loro autoreferenzialità. In entrambi i casi si approda di fatto ad una totalizzazione in cui il pluralismo viene delegittimato teoricamente e subito praticamente, come limite alla propria capacità di dominio. Affinché il pluralismo sia pensabile come uno squadernarsi di particolarità componibili e in certo modo integrabili, è necessario poter distinguere e un livello che accomuni e un livello che differenzi. E anche oggi, ciò che accomuna, può essere cercato solo su quel piano universale in cui tutti si è uomini, e ciò che differenzia, sul piano della puntuale individuazione storica. E' certamente molto arduo puntare ad un codice comune, che valga come regola di riferimento nella convivenza pacifica e nel conflitto, ma ancora gli uomini continuano ad intendersi nonostante le differenze culturali e continuano a convivere nonostante il succedersi dei conflitti. E la cosa presumibilmente accade perché tutti gli esseri umani conoscono e pensano secondo il principio di non contraddizione e tutti operano mossi dal desiderio del medesimo appagamento conclusivo, anche se poi, il più delle volte, nella determinazione di singole verità e di singoli beni rimangono involuppati nel problema (e devono affidarsi al rischio di una opzione incerta e

rivedibile) e, sempre, sono condizionati dalle situazioni in cui cercano ed operano per il meglio¹³.

Comunque sia, questi fenomeni di perdurante incontro teorico e pratico attestano, forse, che ciò che si rifiuta, quando si contesta una universalità di codice, non è tanto la possibilità di convivere mediante il riferimento ad un codice unico (universale), che per natura sua deve essere generalissimo ed aperto ad una pluralità di realizzazioni particolari, quanto la *dipendenza* di una posizione (di un singolo o di una cultura o di un popolo che la incarna) da una qualsiasi altra che, dimenticando di essere nella migliore delle ipotesi uno degli accettabili percorsi di approssimazione storica del codice, voglia invece imporsi come il percorso per antonomasia, confondendo precipitosamente il piano del particolare concreto con quello dell'universale astratto.

Ma rifiutare la dipendenza significa richiedere dei rapporti che si svolgano in una forma opposta a quella del dominio che è la forma che, usualmente, realizza la dipendenza; dei rapporti, appunto, che, essendo la negazione di quelli di dominio, si svolgano in modo da permettere l'indipendenza.

5. I diritti umani e la dignità dell'uomo

Come seconda positività da coltivare, indicherei l'istanza della dignità di ogni singolo essere umano che si concretizza nelle dichiarazioni sui diritti dell'uomo. Ad esse, infatti, pur essendo e

13. C. Vigna, *La verità del desiderio come fondazione della norma morale*, in AA.VV., *Problemi di etica: fondazione, norme, orientamenti*, a cura di E. Berti, Gregoriana, Padova 1990, pp. 69-135 ed *Etica del desiderio umano*, in Id. (ed.), *Introduzione all'etica*, Vita e Pensiero, Milano 2001, 119-154.

non potendo essere altro che delle labili e disarmate parole (che sono tuttavia pur sempre espressione del pensare e del desiderare dell'uomo), si affida l'immane compito di funzionare da codice di riferimento per salvaguardare tutti gli uomini dall'uso arbitrario della forza ed aprire a tutti una prospettiva di sviluppo più simile, in nome della comune umanità¹⁴.

Per i moderni la dignità del soggetto era fondata dal suo essere un orizzonte di senso inoltrepassabile (infinito) e in questa sua centralità, intenzionalmente inclusiva del mondo e degli altri, doveva essere mantenuto per essere se stesso (l'uomo come fine). Era fondata, quindi, su un orizzonte intenzionale totalizzante che vietava di trattare un qualsiasi uomo unicamente come mezzo.

Se è pensabile che, per permettere la pluralità di posizioni, la precedente totalizzazione che riguarda il contenuto (l'intero della positività) debba essere tolta, è altrettanto pensabile che questa totalizzazione della forma (dell'orizzonte della coscienza) vada, invece, in qualche modo mantenuta, o recuperata o rivisitata. Infatti, se si lascia cadere, viene meno la base su cui si è sorretta dal profilo teorico, tra le altre cose, l'eguale e insopprimibile positività dei singoli, che sta al fondo di ogni preoccupazione di concepire e realizzare la buona convivenza dei tanti. Dopo il venir meno di tale base, l'eguaglianza e l'inviolabilità dei soggetti possono certamente essere ancora volute, ma non possono più essere sapute come loro spettanti. Che sarebbe l'esempio di una prassi buona, teoricamente scoperta. Ciò naturalmente non vuol insinuare che, il sapere a quale titolo esse spetterebbero a tutti i soggetti, faccia sì di per

14. R. Fabris – A. Papisca, *Pace e diritti umani*, Gregoriana, Padova 1990.

sé che siano anche perseguite di fatto. Vuole semplicemente affermare che il sapere e il volere devono disporsi in sinergia e reciprocamente rinforzarsi. Altrimenti si sfocia nell'indecifrabile o nell'irrazionale con l'esito che, alla lunga, pure i fini perseguiti si sfocano e perdono mordente. E non vedo motivo per escludere che qualcosa di simile possa capitare anche all'ideale di giustizia promosso dalle dichiarazioni sui diritti umani, qualora non ci si affatichi a ricercarne un adeguato sostegno teorico.

Questa sottolineatura dell'importanza del riferimento teorico all'orizzonte totalizzante della coscienza ripresenta, però, e per certo aspetto acuisce, ai fini del convivere, una questione analoga a quella già incontrata. Costringe, infatti, ad interrogarsi sul tipo di rapporto che deve intercorrere tra due o più soggetti affinché non accada per nessuno quella riduzione a mero mezzo che appare incompatibile con la valenza di fine che spetta a ciascuno. Sembra di nuovo che i rapporti di dominio vadano messi fuori campo, in quanto artefici di dipendenza e strumentalizzazione coatte.

D'altra parte, se l'uomo è un orizzonte intenzionale totalizzante che inside in un corpo individuale sempre particolare, è facile concludere che due orizzonti di tal fatta si negano a vicenda e due particolarità simili non possono integrarsi senza perdere i tratti differenziali. Di conseguenza, nel venire in relazione si configurano due possibilità: o domina un orizzonte o domina l'altro; o prevale una particolarità o l'altra. In entrambi i casi si instaura un rapporto di dominio in cui un soggetto asservisce l'altro. La stessa ipotesi di esorcizzare il rapporto di dominio attraverso una perdurante ed insistita separazione, mostra, nella differenza delle situazioni di fatto, di essere la miope, o l'interessata, o la coatta, accettazione dello *status quo* funzionale ad una delle parti.

6. Intersoggettività come reciproco riconoscimento

Tuttavia una forma di relazione diversa da quella del dominio è concepibile ed è la forma, ad essa opposta, del reciproco riconoscimento¹⁵. Questo tipo di relazione è l'unico, a mio parere, in cui due o più soggettività possono con-vivere mantenendo ciascuna la propria centralità (valore) e la propria dignità (libertà). Se ogni soggetto, anziché esigere di essere riconosciuto nella propria centralità e cercare di imporre questa sua qualità, si relaziona all'altro offrendo il proprio riconoscimento alla di lui centralità; se l'altro, così riconosciuto, si fa avanti riconoscendo a sua volta la centralità del primo; allora accade che la preminenza intrinseca alla centralità non viene né predata, né imposta da nessuno dei due, ma reciprocamente offerta. Accade, cioè, che ognuna delle due coscienze sia resa "fine" (e il fine comanda alla coscienza per cui è fine, oltre ad essere il depositario del senso della relazione), mentre ognuna si professa -nei fatti!- al servizio dell'altra. Ed ognuna rimane signora di sé anche quando serve, perché offre liberamente, per scelta, il proprio servizio.

Se le relazioni si svolgono secondo questa modalità, mi pare che la convivenza possa impostarsi senza incorrere nelle incompatibilità irrimediabili che alimentano le separazioni, i conflitti e la violenza. Nei vicendevoli rapporti, ciò che verrebbe piuttosto alimentato e sostenuto sarebbero le giuste esigenze di fioritura di ciascuno dei soggetti a qualsiasi titolo interagenti.

15. La riflessione sul tema del riconoscimento quale cifra onto-etica di riferimento viene sviluppata ampiamente in autori quali P. Ricoeur, *Sé come un altro* (1990), JakaBook, Milano 1993; E. Levinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità* (1961), Jaka Book, Milano 1977; A. Honneth, *La lotta per il riconoscimento* (1992), Il Saggiatore, Milano 2002.

Naturalmente si tratta di una possibilità che non è detto sia facilmente praticabile, né in termini individuali, né in termini sociali, né in termini internazionali, al di là delle differenze di articolazione e contenuti che dovrebbe incontrare ai diversi livelli. Anzi direi che nell'attuazione rimarrebbe costantemente esposta al rischio, perché ad un atto di riconoscimento può sempre essere risposto con un atto di dominio. Rimarrebbe anche costantemente precaria, perché le decisioni morali degli individui, su cui conclusivamente si regge, richiedono di essere puntualmente rinnovate e confermate, e può sempre capitare che gli uomini volgano le spalle all'ideale regolativo del riconoscimento. Ha dalla sua, però, che sembra difficile delineare altre strade, affinché nel convivere non vengano tradite le giuste aspirazioni di nessuno, né individuo, né popolo.

In questa prospettiva, lo strutturarsi delle relazioni intersoggettive nella forma del reciproco riconoscimento, potrebbe essere posto a principio unitario e unificatore di quel codice di riferimento al quale si è accennato sopra¹⁶.

Ciò aiuterebbe a mettere in chiaro che è quasi paradossale fare della forza (dell'imposizione del rapporto di dominio che del buon rapporto intersoggettivo è il disconoscimento) la matrice prima della pace, alla quale poi di solito non si cessa di pensare comunque come al luogo ideale della buona convivenza. Come capita quando si indugia sul lato vero di una delle molteplici edizioni dell'adagio *si vis pacem para bellum*, senza scorgere che non può essere l'ultima parola in materia.

16. Si veda anche C. Vigna, *Libertà, giustizia e bene*, in Id. (ed.), *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 3-34.

Farebbe emergere anche la problematicità di valutare la positività di un modello di convivenza a seconda del grado di separatezza dagli altri che ciascuno riesce a mantenere nel proprio progetto esistenziale, perché così facendo si trasforma tacitamente il con-vivere da un vivere nell'incontro, che viene comunemente inteso come l'opposto della separatezza, in un vivere accanto, che è invece per un certo aspetto la realizzazione di quest'ultima. Come accade quando si enfatizza tanto l'autoedificazione diretta di sé, da pensarla al limite possibile, o più agevole, se condotta a prescindere o addirittura contro gli altri.

Sono accenni a implicazioni e conseguenze, come lo è pure il rilevare che il singolo, a considerare bene le cose, lavorerebbe per il proprio autoperfezionamento, per il proprio bene, solo passando attraverso il bene degli altri: direttamente, curando la positività degli altri e, indirettamente, la propria, come ritorno su di sé della positività altrui da lui mantenuta e incrementata; e come sarebbe ancora l'osservare che la dimensione intersoggettiva si presenterebbe, non come qualcosa che può indifferentemente esserci o non esserci, ma come il luogo obbligato della crescita umana che sarebbe allora concepita come intrinsecamente pluricentrica e solidale.

Per affermare, però, a ragion veduta che la relazione buona tra gli uomini è la relazione di riconoscimento, in cui ogni soggetto vive l'altro come una positività da incrementare con un impegno consapevole e deliberato, e per sostenere senza forzature che tale relazione può essere propriamente universalizzata, è necessario disporre di uno sfondo congruente, che sia adeguato a chiudere lo spazio alle fughe più o meno larvatamente solipsistiche, che trovano credito sugli sfondi che suppongono l'indifferenza nei confronti dell'esserci dei rapporti tra soggetti. A questo fine, non è sufficiente -anche se può essere persuasivo- notare che tutti esperimen-

tiamo di non poterci sottrarre alle relazioni intersoggettive, così come non possiamo sottrarci in genere alle relazioni col mondo, o argomentare validamente che la buona relazione ad altri promuove la vita, mentre la cattiva la spegne, ma si deve giungere a mostrare che il progetto solipsistico è in sé assurdo e che, di conseguenza, l'attivazione della relazione interpersonale è necessaria per essere pienamente uomini. Che è il pane duro che bisogna spezzare se si vuole trattare il tema in termini anche fondativi e che sarebbe, per altro, l'approdo ad una delle risposte aprioricamente possibili ad una questione che è ben conosciuta alla filosofia contemporanea e che è auspicabile continui a venir affrontata in modo sempre più rigoroso e approfondito.

7. Il bene e la giustizia

Nel discorso svolto si è detto "giusta" l'esigenza di fioritura e si parlato di "giuste" aspirazioni. Ora si è qualificata giusta la relazione intersoggettiva che prima si era qualificata buona. Lasciando da parte il dibattito contemporaneo tra i sostenitori della priorità della giustizia e i sostenitori della priorità dei beni nell'organizzazione della convivenza, che forse semplifica eccessivamente un rapporto molto più articolato, mi pare evidente che i due termini sono sovrapponibili fino ad un certo punto, perché il significato di bene è più esteso del significato di giusto. Il primo si riferisce al termine di una relazione pratica (il bene), il secondo rimanda ad una proprietà della relazione (il giusto). Una relazione giusta è anche buona, sempre, ma una relazione giusta è solo uno dei beni che si possono intenzionare. Tuttavia i due termini in qualche modo si condizionano a vicenda, perché il bene non può darsi al di fuori di una relazione di cui è termine e la relazione giusta non può non rife-

rirsi ad un bene. Però nel caso del bene ciò che conta non è la modalità della relazione ma le proprietà di ciò che viene intenzionato, che permettono di distinguere tra beni grandi e beni piccoli, mentre nel caso del giusto ciò che conta non è la natura del bene intenzionato, ma la proprietà del rapporto di realizzare una certa eguaglianza, che permette di distinguere tra rapporti più o meno giusti.

Ora, se ci si interroga sull'esistenza di una relazione giusta originaria, ossia tale che tutte le altre relazioni giuste derivino in qualche modo la loro giustezza dal riferimento ad essa, e tale che investa immediatamente tutti gli esseri umani, mi pare che la risposta sia affermativa e che essa debba essere individuata nella relazione in cui un essere umano, entrando in rapporto diretto con altri, non viene manipolato od usato, ma viene rispettato e sostenuto per il solo fatto di essere uomo. Per ogni uomo il primo atto di giustizia è l'essere trattato da uomo. E il trattare gli altri da uomo. E' appunto la medesima relazione che prima si è qualificata buona: per ogni uomo il primo bene è l'essere riconosciuto nella propria centralità e dignità dalla libera cura di altri. Direi che in questo caso il bene e il giusto vengono a coincidere proprio per la complessità della struttura umana capace di porsi nella relazione e come termine di relazione. E che ciò venga a significare che la giustizia in generale ha a che fare con la cura e con ciò a cui la cura rimanda: l'impegno della volontà, che, a sua volta, suppone il buon uso della libertà¹⁷.

17. P. Ricoeur, *Il Giusto* (1995), SEI, Torino, 1998; anche i medioevali teorizzando i trascendentali non vi iscrivevano il giusto, considerandolo parte del bene. Del rapporto tra bene e giusto Ricoeur parla anche a pagina 75 di *Le Juste 2* (Editions Esprit, Paris, 2001), dove dice che la giustizia si radica nel desiderio di vivere bene, ponendo il sigillo della prudenza sulla bontà.

Dicendo che un essere umano desidera e ritiene giusto prima di ogni cosa essere accolto come un essere umano, si viene a dire sinteticamente che vuole veder rispettate le qualità che lo accomunano a tutti gli esseri umani. Ossia tanto l'apertura universale della propria coscienza, quanto la concretezza culturale, sociale, ambientale e fisica, in una parola la particolarità individuale, in cui tale apertura esiste. Quindi il rispetto e la cura che primieramente si vogliono non possono non investire il plesso delle relazioni concrete alla cultura, alla società, all'ambiente, al proprio corpo, attraverso le quali ogni uomo sopravvive, vive e alimenta l'aspirazione a vivere bene; non possono non considerare la sua particolarità; non possono non riguardare anche i beni particolari di cui essa si nutre e sostanzia. Di conseguenza l'istanza di rispetto e giustizia non può non concretizzarsi nel riconoscimento di un certo numero di relazioni che terminano su un plesso di beni che si valuta debbano, a differenza di altri, arrivare e restare a disposizione di tutti, appunto perché necessari ad ogni uomo per vivere e mantenere intatta la capacità di progredire.

Però il particolare è il luogo della differenza, il luogo dove gli uomini sono ed appaiono diversi sotto tutti i profili. E' il luogo dove, tra le altre tantissime cose, allignano anche, in qualsiasi momento storico, non solo diversità di talenti e preferenze, ma anche le discriminazioni e le chiusure di opportunità. Quando le discriminazioni e le chiusure non permettono a qualcuno la relazione attuale con un bene o una opportunità, che appartengono al novero di quelli che si ritiene debbano essere fruiti da tutti, allora il riconoscere la comune umanità di tali soggetti, deprivati di qualcosa di essenziale, richiede agli altri (a tutti gli altri) di farsi carico della loro situazione per mutarla fino a rendere possibile il venire

ad esistenza o il perfezionarsi della relazione. Naturalmente pure in queste circostanze la chiusura ultima della relazione sta sempre dalla parte del soggetto, perché anche un bene accessibile deve essere afferrato dall'interessato e può sempre essere da lui rifiutato, ma le condizioni di possibilità della sua realizzazione devono essere poste in essere da chi intende riconoscere e non dal riconosciuto, che, in questo caso, ne è impedito per definizione¹⁸.

E' la stessa apertura universale che, ponendo l'eguaglianza di valore, vieta la strumentalizzazione dell'uomo da parte dell'uomo e vieta di conseguenza l'irruzione ingiustificata nelle relazioni ai beni essenziali che ciascuno deve poter gestire secondo talenti, preferenze e responsabilità personali. Ma essa chiede anche, a meno di non essere ridotta ad una universalità disincarnata che poco ha da spartire con quella che insiede negli uomini in carne ed ossa, l'uguaglianza delle opportunità di partenza. Sicuramente ciò comporta il divieto di porre tra gli uomini discriminazioni aprioristiche arbitrarie, ma comporta anche il costante intervento sulle concrete situazioni di discriminazione ed emarginazione rispetto ai beni essenziali che esistono in ogni tempo. Richiede sempre, in ogni momento storico, la messa a punto e il perseguimento di un progetto condiviso che impegni collettivamente alla rimozione delle chiusure

18. Nella medesima prospettiva, ma con altro percorso, sembra collocarsi il discorso di H. Jonas sulla responsabilità quale risposta all'appello dell'altro, che si imporrebbe superando addirittura il divieto humaneo di passare dal piano descrittivo a quello prescrittivo (cfr. *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* (1979), Einaudi, Torino 1990). Un discorso analogo, che interpreta la responsabilità come risposta all'altrui situazione di bisogno, da cui si leva un appello che si pone immediatamente come diritto, è svolto anche da A. Rizzi (*op. cit.*, pp. 110 ss.).

delle opportunità di accesso ai beni e delle prospettive di sviluppo di fatto esistenti per i soggetti che ne sono afflitti. Quindi in ogni circostanza esiste un duplice impegno politico ineludibile nei confronti delle relazioni ai beni essenziali: di tutela e calibrazione di quelle esistenti e di promozione di quelle inesistenti, ancora da favorire o costruire; non per liberalità o generosità, ma per trattare, nei limiti del possibile, tutti egualmente da uomini. Appunto per giustizia. E non è detto aprioristicamente che nel perseguimento del progetto non si debba intervenire in senso peggiorativo sul livello o sulla qualità di quelle esistenti, se fosse indispensabile per promuovere quelle ancora inesistenti. Sempre per giustizia.

Sopra, quando ho accennato ad una certa essenzialità che, ai fini di un pacifico svolgersi della convivenza, investe pure l'accettazione dei limiti di fatto, oltre ad investire l'accettazione di quelli di diritto, supponevo il discorso appena svolto. Una accettazione delle limitazioni particolari è ragionevole, o quando nella sostanza tutti dispongono dei beni essenziali ed è aperta a tutti la possibilità di sviluppo, o quando, non disponendo tutti di tali beni, sono in atto interventi volti a renderli accessibili a chi ne è privo. Altrimenti le discriminazioni di fatto esistenti finiscono con l'ipotecare anche la giustizia del complesso dei limiti di diritto volti alla tutela delle relazioni esistenti. Va tenuto presente che, in certo senso, la distribuzione di qualsiasi tipo di beni fra gli uomini è giusta quando è informata dalla volontà che, nella complessità e problematicità delle situazioni concrete, punta a creare le condizioni di possibilità del reciproco riconoscimento.

A me pare che il progetto di riconoscimento universale della dignità, delle opportunità originarie e dei legittimi progetti di sviluppo di ciascuno, che si concretizza ed articola nell'individuare e

nel relazionarsi ai beni di cui tutti devono disporre per vivere da uomini, intenzioni un "bene" (probabilmente l'unico), che è aperto all'adesione di chiunque e sul quale tutti possono convenire come criterio normativo. Un bene che possa stare forse al posto di quel bene al singolare adombrato nel titolo e che debba esser posto, a tutti i livelli, a fondamento dell'organizzazione della convivenza che si vuole pacifica nei fatti e non solo a parole. In cui cioè diventi ragionevole sperare, in conseguenza del costante impegno, nel presentarsi occasionale e non endemico dei conflitti. E mi pare anche che, per il suo strutturarsi come modalità del rapporto intersoggettivo, tale bene per tutti e di tutti permetta di impostare in termini più convincenti il complesso rapporto intercorrente tra individui e società, che spesso viene affrontato privilegiando uno dei due poli e faticando molto a non togliere consistenza all'altro.

Tutto ciò suppone, però, che non tutte le forme di autorealizzazione sono da valutare positivamente purché siano espressione dell'esercizio sovrano della libertà dei soggetti, ma che della libertà esista un uso buono ed un uso cattivo e che l'uso buono sia quello di disporre il soggetto alla cura degli altri, per ricevere in cambio, attraverso i loro atti di disponibilità, l'alimento della propria fioritura. E per venir simultaneamente rassicurato, attraverso i medesimi atti, sull'apprezzamento e sull'interesse che gli altri nutrono per lui, e soddisfare così, almeno in parte, quello che, molto probabilmente, è il primo desiderio del cuore umano.

8. I limiti della comprensione individualista della convivenza

Le considerazioni svolte fin qui mi sembrano sufficienti per ricavare facilmente, da un confronto, i tratti che, dal punto di vista della prospettiva che ho cercato di delineare, andrebbero segnalati come

limiti della comprensione individualista della convivenza. Non mi pare quindi il caso di diffondermi analiticamente. Piuttosto in sintesi: se si spinge a fondo la tesi della sovranità assoluta della libertà non si riesce più a riscattare la socialità dal piano della necessità di fatto e la pace resta intesa come effetto di un bilanciamento di forze confliggenti tra loro. Si entra nella logica dei rapporti di dominio e non se ne esce più. Che nel quotidiano la socialità sia anche necessità e che la pace, su questa terra, sia frutto anche di un bilanciamento di forze, non è contestabile. Il disaccordo sorge quando, chi sostiene il primato sovrano della volontà, è indotto a sostenere conseguentemente che sono solo questo o essenzialmente questo, e di conseguenza l'oggetto del contendere è proprio tale primato. Il quale, a mio parere, andrebbe riconsiderato, perché la libertà dice la dignità e non la bontà degli atti, e dovrebbe cedere il posto al giusto e al bene, come termini di orientamento di diritto del volere.

Per quanto riguarda i limiti dell'impostazione dei moderni riprendo solo due brevi osservazioni: l'insufficiente considerazione delle particolarità ai fini della realizzazione della giustizia e la sottovalutazione dei beni relazionali ai fini del ben vivere.

Come ho cercato di mostrare, mi sembra che in essa vada raccolta e mantenuta l'istanza di giustizia che la anima, per svilupparla fino ad incontrare l'uomo concreto, che è sintesi di universalità e particolarità. In questa prospettiva è da notare che la giustizia va realizzata tra esseri individuali in cui insidono qualità comuni. Per arrivare alla tutela universale di tali qualità comuni è necessario passare attraverso l'istituzione dell'eguaglianza di opportunità e di possibilità di sviluppo. Non è sufficiente provvedere alla tutela dei beni essenziali di cui di fatto già cerchie più o meno ampie in certa misura dispongono, ma c'è bisogno anche in molti casi, in presenza

delle differenze, di procedere a interventi correttivi su ciò di cui gli individui dispongono o possono disporre. In altre parole, secondo me, va sottolineato che la giustizia non è qualcosa di dato e tantomeno un dato di partenza, ma un progetto da portare a compimento, il quale, per non vanificarsi, deve rifuggire costantemente dal sottovalutare le concrete differenze in cui gli uomini vivono, quando derivano da discriminazioni o le producono.

Seconda osservazione. L'insistita separatezza prospettata per i percorsi di perfezionamento dei singoli, indotta da una visione quasi prometeica della capacità del soggetto di imporsi in solitudine all'altro da sé e di usarne a proprio favore, mi fa pensare che ci si avvii ad approdare, probabilmente al di là delle intenzioni, alla convinzione in qualche modo opposta a quella qui sostenuta. Ossia che si tenda a concepire il bene massimamente appagante per un essere umano al di fuori della relazione intersoggettiva e indipendentemente dal reciproco prendersi cura. Così facendo, però, ci si muove verso una collocazione del massimamente appagante nella fruizione indisturbata (libera dalle intromissioni altrui) delle cose di cui si dispone, o si può disporre, a piacimento, in seguito ad un atto di dominio. In breve in ciò che resta, detratto il mondo propriamente umano. Ma in questa tendenza non si corre il rischio di porre tra i beni poco rilevanti, tutti i beni di relazione come la stima, la simpatia, l'affetto, e così via, cioè quei beni che tutti desiderano incontrare e che possono essere fruiti solo nel rapporto con altri esseri umani? e non si corre il rischio di fare un ulteriore passo procedendo a svalutarli o irridarli, quando, essendo costretti a riconoscere che di tali beni si possono tutt'al più comperare (dominare) i gesti ma non la sostanza, si vuole immunizzarsi dal dolore del rimpianto e della nostalgia per la loro assenza? e non si può essere spinti facilmente ad atti di chiusura e di

aggressione verso gli altri, proprio per aumentare o per sottrarre alle loro incursioni questo residuo dominabile, in cui si ripone il massimo delle aspettative e che per natura sua, per lo più, non permette condivisioni ma solo un uso esclusivo¹⁹? Mi basta sollevare il problema e suggerire che simile dinamica sta forse spesso al fondo dello scambio, a cui a volte si assiste nell'apprezzamento, tra la sicurezza e l'accessibilità dei beni, da una parte, e la loro importanza, dall'altra. Personalmente ritengo che questa possibilità di appiattimento dell'appagamento umano sui beni dominabili sia tanto più incombente, quanto più si perde di vista che la dignità dell'uomo è attestata non solo dal suo sovrastare le cose (il limite basso), ma anche dalla sua apertura alla totalità del reale (il limite alto), la quale lo espone necessariamente al fascino delle altre coscienze che, nella loro qualità di orizzonti intenzionali onnicomprensivi, sono le sole realtà che, sotto il sole, rispondono, sia pure precariamente e solo per un certo aspetto, alla capacità interale del suo desiderio.

19. Già Platone segnalava, in riferimento alla pace, l'importanza della frugalità e la pericolosità del desiderio del superfluo (*Repubblica* II, 371 E-374 A)

TRA DOGMATISMO E SCETTICISMO

Intorno ad una condizione remota della solidarietà

1. Tra soggetti umani l'unità si realizza nel convenire, ossia nello stabile relazionarsi reciproco, in vista della buona vita; relazionarsi reciproco in cui sempre si trovano e che rappresenta il loro tratto distintivo e perfettivo: all'uomo completo compete l'essere in relazione, compete esistere come chi riconosce ed alimenta l'altro, mentre viene dall'altro riconosciuto ed alimentato.

2. Il plesso di tutti i soggetti esistenti in relazione in un certo momento è la società.

3. Lo stato è la particolarizzazione della società, ossia un plesso di relazioni unitariamente organizzato (come plesso positive) instauratosi di fatto in una certa area, in un certo momento storico, tra un certo numero di soggetti.

La positività del plesso non esclude, però, della negatività sia strutturale che fattuale: strutturale la negatività della particolarizzazione, cioè l'esistenza di una molteplicità di stati a fronte dell'unità della società, e fattuale la negatività interna, cioè il perdurare di relazioni, tipicizzate ed avvallate, che per parte dei soggetti non sono di riconoscimento ed alimento: che sarebbe come dire che l'espressione organizzativo-autoritativa della convivenza (il potere legislativo e amministrativo) ricade sulla società privilegiandone una parte a scapito di un'altra.

Se l'esistenza quindi di uno stato depone per una generale sua complessiva positività, ciò non esclude una sua specifica puntuale negatività nella modalità di porsi sia verso l'esterno, sia verso l'interno.

4. Se la società è una unità di relazione e se l'attività dello stato è quella di stabilire quali relazioni (tra uomo e uomo e tra uomo e beni) devono essere instaurate e garantite tra e per tutti i soggetti viventi al suo interno, affinché tutti possano portare un contributo alla "casa comune", la realtà su cui fermare l'attenzione è appunto quella della relazione intersoggettiva. In essa, infatti, si risolvono in ultima istanza anche le relazioni che gli uomini intrattengono con i "beni", cioè con tutte quelle realtà che sono altro dall'uomo e che l'uomo persegue, trattiene o consuma.

5. Le modalità del rapporto intersoggettivo rilevanti in questa sede mi sembrano due: quella del dominio e quella del rispetto.

Per dominio intendo la realizzazione della volontà di impossessarsi, di far propria, almeno nell'intenzione, quella positività che si intravede nell'altro e suscita il nostro desiderio, cioè l'amare (il relazionarsi all'altro) in riferimento a sé, in funzione dei propri bisogni di appropriazione e di consumo.

Per rispetto intendo il riconoscimento della positività dell'altro operata indipendentemente dal riferimento a se stessi, cioè il riconoscere l'altro come qualcosa che è bene che sia, perché, così com'è, è qualcosa di buono in sé; ossia amare in funzione del radicale bisogno dell'altro (e di se stessi) di mantenere intatta nel rapporto la propria soggettività.

6. La relazione di dominio qui prospettata tende ad annullare l'altro come soggettività, ad annullarlo come totalità autoregolantesi, per poterlo trattare come parte della soggettività del dominante. Quest'ultima si pone così di fatto, essa sola, come l'unico orizzonte totalizzante in cui si determina il senso ormai necessariamente strumentale dell'altro, ridotto a "oggetto" o "cosa" o "strumento" a disposizione della volontà del dominante.

7. Il riconoscimento inteso come sopra non è mera constatazione dell'esserci dell'altro, ma è una risposta alla presenza dell'altro che segue ad una decisione. Segue ad una scelta con la quale rispondiamo all'altro, confermiamo la sua importanza per noi e ce ne facciamo in certo senso carico. Nel senso che, al di là ed attraverso il gesto concreto che rivolgiamo all'altro, ci poniamo al suo servizio e assumiamo implicitamente la cura di sostenerlo nella sua progettualità, per mantenerlo nella situazione di vivere nel rapporto come soggetto.

8. Il riconoscere colloca chi lo attiva in un rapporto nei confronti di chi viene riconosciuto che non è solo di servizio e di dipendenza, ma pure di affidamento: espone sempre alla possibilità di venir a propria volta dominati e consegna all'attesa che l'altro decida a sua volta di riconoscerci, riequilibrando così il rapporto. Ma ciò può anche non accadere e in questa eventualità consiste il rischio connaturato all'atto del riconoscere. Paradossalmente il vivere bene nella reciprocità del riconoscimento trova origine nell'esporsi al rischio del contrario. Almeno per chi riconosce per primo.

9. Se il farsi carico degli altri è oneroso e rischioso, l'uomo, per avventurarsi a praticarlo con continuità, ha bisogno, tra le altre cose, di essere persuaso di battere la strada giusta. E difficilmente ciò può accadere senza che egli coltivi la fondata speranza di vivere affidato alla cura di Qualcuno che ultimativamente lo garantisce, al di là di ogni possibile vicenda. Ma la fondatezza di simile speranza, suppone almeno il sapere che non ci si abbandona a qualcosa di insensato; il che suppone ancora una decifrazione del vivere che -per quanto è possibile- poggia, attraverso una rigorosa ricerca, su conoscenze affidabili e stabili, cioè sul manifestarsi delle cose e non solo sul desiderio di chi interpreta.

10. Naturalmente il riconoscimento, di cui qui si dice, riguarda non un'astratta entità spirituale ma l'uomo in carne ed ossa e deve perciò investire anche tutte quelle condizioni (fisiche, ambientali, economiche, etc.) e quelle mete concrete (progetti) che permettono all'uomo di vivere come soggettività.

11. Il vivere consapevolmente nella reciprocità del riconoscersi può anche essere espresso come vivere nella solidarietà.

12. Fin qui si è alluso al rapporto tra due singoli.

Ma le modalità antitetiche illustrate possano inquadrare anche quei rapporti che si instaurano non più tra singoli, ma tra unità giuridiche, culturali o sociali, quali, ad esempio, stati, etnie, regioni etc.? Direi di sì, nella misura in cui esse siano accomunate da un *ethos* sedimentato nella storia e organizzate in modo di esprimere e di far valere unitariamente all'interno e all'esterno la loro volontà, perché, se esistono con queste caratteristiche (che sono una particolare individuazione di quanto si prospettava al punto 10), rap-

presentano il contesto che alimenta concretamente le soggettività che vi sono impiantate e che è loro necessario.

13. Ora, tralasciando il fatto che queste due modalità nella loro purezza raramente (ma non troppo raramente) si realizzano nella storia, dove si incontrano con più frequenza delle forme di relazione miste, nel senso che partecipano un po' dell'una e un po' dell'altra, desidero restare alla loro astratta schematizzazione e fermare l'attenzione su alcuni tratti macroscopici della cultura contemporanea europea nei quali è possibile rintracciare, a mio avviso, la lontana radice teorica delle eventuali concrete decisioni politiche di dominare o riconoscere.

14. Dopo il "tramonto" delle ideologie totalizzanti, lo scetticismo e il senso di impotenza nei confronti della progettualità politica sembrano diffusi ovunque. Anche il tentativo, a volte affiorante, di correggere le regole politiche di fatto esistenti, e percepite deludenti, con delle regole autentiche (cioè con regole che siano così come "dovrebbero essere"), operato con un ricorso alla critica della sfera del politico condotta dal punto di vista della sfera dell'etica, appare inconcludente. Non solo per la quasi impossibilità (di fatto) che si incontra a stabilire un dover essere puntuale nella smisurata complessità del politico, ma anche perché le "comuni evidenze etiche" sembrano essersi dissolte. Di più: mi sembra che in ambito pratico, serpeggi un po' ovunque uno scetticismo di fondo per il quale, a ben vedere, non esistono cose buone, ma solo cose che sembrano buone. In breve: il relativismo di oggi e le proposte di uscire da questa situazione assumendo regole etico-politiche meramente convenzionali o formali.

15. Al problema su cosa sia “veramente” bene per l’uomo, ossia al desiderio di salvaguardarci dal rischio di venir disillusi per aver inseguito dei beni rivelatisi col tempo apparenti -che, secondo me, è problema che tutti ci portiamo nel cuore, al quale tutti vivendo diamo di fatto una risposta e che istituisce la riflessione umana sull’agire- non si crede per lo più di poter dare risposta. Ma nella maggioranza dei casi ciò accade, a mio avviso, non tanto per le particolari difficoltà presentate dalla ricerca etica, quanto piuttosto perché non si crede in genere che l’uomo possa dire alcuna cosa della realtà secondo verità, cioè dire nulla di stabile, che resista all’usura del tempo, perché non dipende nel suo stare dalle preferenze o dalle attese di chi parla, ma dallo stare stesso delle cose che si è mostrato secondo necessità. Nulla di disinteressato e saldo su cui potersi appoggiare con sicurezza.

16. E’ intuitivo che una visione ideologica-totalizzante, che ritiene di possedere tutto ciò che si ha da sapere e si può sapere del “dover essere” dell’etico e del politico, si pone alla fonte di tutti quei complessi processi teorico-pratici che provocano ed accompagnano l’assestamento delle relazioni tra entità socio-politiche secondo la modalità di dominio: qui l’alterità sul piano teorico e/o pratico deve essere tolta in quanto alterità e ciò che resta -se e quando resta qualcosa- deve essere assimilato.

17. L’epoca delle grandi ideologie sembra finita e quindi le relazioni tra entità socio-politiche non dovrebbero più trovare alimento in questa fonte di velleità di dominio che fino a ieri, o all’altro ieri, ha copiosamente irrigato il mondo intero. Da questo profilo la situazione si prospetta rassicurante.

18. Non altrettanto rassicuranti, però, sono le possibilità che si schiudono per le modalità di rapporto a partire da posizioni scettiche. Certo, qui non c'è fondamento per imporre regole in nome della completa disponibilità del vero e del bene; ma non c'è neanche nessun fondamento per proporre regole che aspirino ad essere "vere", cioè che orientino a finalità che si ritiene "debbono" essere intenzionate; le regole sono poste convenzionalmente: sono volute perché promettono il raggiungimento di certi fini che trovano di fatto apprezzamento nei soggetti che le pongono. Anche il riconoscimento intersoggettivo può trovare naturalmente apprezzamento ed essere praticato, ma può anche non esserlo e senza poter chiamare in soccorso in questo caso nessuna argomentazione teorica stringente. In questa situazione -che mi pare quella oggi più diffusa- il modo principe per "argomentare" in favore del riconoscimento è, forse, quello di viverlo, perché, se il suo oggettivo valore non può essere esibito in discorsi nella cui logica non si crede, può ancora essere colto, invece, in quella circolarità di vita e teoria che è sempre stata il più efficace veicolo del sapere pratico.

19. Ma è anche da dire che il rinchiudere il soggetto nell'opinione che vale quanto un'altra e nell'apparenza del bene, innesca una logica solipsistica che mal si concilia con l'istanza di riconoscimento e che può, anzi, diventare elemento propulsivo di relazioni di dominio, soprattutto qualora ci si senta per qualche aspetto minacciati nel proprio modo di essere o nei propri averi. Può indurre, infatti, per la latitanza di conoscenze e finalità che di diritto trascendono ed accomunano i singoli soggetti in relazione -e di cui i singoli sarebbero i testimoni piuttosto che i detentori- a collocare di fatto al loro posto, quando si è sufficientemente forti per farlo, le

proprie convinzioni e i propri fini. Può indurre a porre “ciò che è proprio”, semplicemente perché proprio, al posto del vero e del bene, che di per sé sono invece di tutti, e a matenervelo finché ci si riesce. Non a caso, da una lontana stagione che culturalmente presenta delle analogie con la nostra, ci arriva la disincantata sentenza che il “giusto è nient’altro che il vantaggio del più potente”.

20. Da una parte dunque la situazione teorico-pratica che conduce a negare l’ideale etico del reciproco riconoscersi e dall’altra quella che conduce ad abbandonarlo alla labile tutela della buona volontà lasciata a se stessa. Come dovrebbe configurarsi allora la situazione che possa essere di alimento allo strutturarsi delle relazioni in forma solidale?

21. Esprimendomi in modo molto sintetico, direi che, da un lato, dovrebbe possedere gli strumenti teorici per porre la solidarietà come un compito stabile che nella sua oggettività non dipende dall’apprezzamento di fatto, e che, dall’altro lato, dovrebbe permettere di riprendere a riflettere e ad impegnarsi su valori collettivi senza con ciò innescare pretese totalizzanti. Da un lato dovrebbe, dunque, tenere aperto l’orizzonte della verità (senza il quale è impossibile affermare nulla di propriamente stabile sulla realtà) e, dall’altro, dovrebbe muoversi in questo orizzonte con la duplice consapevolezza che ogni “verità oggettiva” è parziale e che ogni “interpretazione soggettiva” è un punto di vista sulla verità delle cose e non il punto di vista (consapevolezza che non solo depone le pretese totalizzanti, ma impone, anzi, se si vuole procedere secondo verità ed evitare disillusioni gratuite, di cercare la collaborazione degli altri in quanto portatori di altre verità parziali e di altre possibili prospettive). E ciò mi pare valga in particolare per le

questioni pratiche (e tra di esse soprattutto per quelle politiche) dove, per la loro complessità il più delle volte indominabile, è opportuno rapportarsi alla “verità oggettiva” come ad un qualcosa a cui ci si approssima con la disamina dei diversi punti di vista e magari con un movimento di convergenza da parte di molti.

22. Forse su questi lontani fondamenti teorici ciascuno (singolo, gruppo od organizzazione) potrebbe giungere ad intendersi fondamentalmente come risorsa per il buon mantenimento della casa comune; come risorsa che nella sua testimonianza del vero e del bene è a disposizione di tutti ed esige di essere investita, ma che, già per attivarsi, ha bisogno, a sua volta, di quelle risorse che sono gli altri. Ha bisogno appunto del riconoscimento: di essere messo in grado di apportare per libera scelta il proprio contributo, cioè di farsi consapevolmente responsabile degli altri, sia dal profilo pratico, sia dal profilo teorico.

23. Se si considera che quanto prospettato è in certo senso quello che tutti noi viviamo quotidianamente quando rivolgiamo ad un altro una domanda per sapere qualcosa: lo interpelliamo, infatti, perché lo reputiamo detentore di un sapere che noi ancora non possediamo e che ci proponiamo di integrare con quello di cui già fruiamo (il tutto nell’orizzonte della verità e della sincerità, perché altrimenti verrebbe meno il senso del domandare e non chiederebbero mai niente a nessuno), il realizzare le condizioni sopra illustrate potrebbe sembrare semplice. Ma in effetti il problema della verità è di grande complessità teorica e in materia oggi le convinzioni sono massimamente divise e disperse. Solo da una ripresa sinfonica della grande questione potranno forse affiorare col tempo, con il contributo di tutti quelli che vogliono e vorranno

sapere come stanno effettivamente le cose, delle convergenze che operino nella direzione qui auspicata. Portino cioè oltre le secche del relativismo e del dogmatismo, rendendo più praticabile una prospettiva solidaristica.

24. Nel frattempo nulla vieta di custodire e coltivare quel senso della politica che la pone al servizio della buona vita di ciascuno, perché, in vista del *neminem ledere* e dell'*unicuique suum tribuere*, le demanda il compito di strutturare ciò che accomuna gli uomini nel profondo e rende possibile la convivenza.

Impaginazione a cura
del
Servizio Tipo-Editoriale di Ateneo

Finito di stampare
nel mese di febbraio 2004