

GIUSEPPE ACOCELLA

Democrazia e Morale comune

[La presente relazione deve ancora essere rivista dall'Autore per la pubblicazione definitiva negli atti. NdR].

1. Cosa significa parlare di "laicità" nel contesto del Centro internazionale di studio 1. Le ragioni morali della democrazia

Il tema complesso della superiorità morale della democrazia è già rintracciabile in quel fondamentale testo del pensiero democratico che è la *Democrazia in America* di Tocqueville. Questi - che nelle sue lettere a Louis de Kergolay o a Gustave de Beaumont esamina con franchezza tutti i limiti rinvenibili nell'esperienza della democrazia - dichiara senza riserve che la democrazia deve mostrare caratteri indubbi di superiorità morale verso ogni altra forma di governo, e da ciò precipuamente essere riconosciuta. Si tratta di un principio nel nostro tempo spesso enunciato e ribadito come ineludibile ed indispensabile verità. L'esperienza del Novecento è sembrata del resto dar ragione a questo presupposto della superiorità morale della democrazia. I totalitarismi, che hanno costituito la tragedia del Novecento, la modernità stessa - che spezza i vincoli comuni elidendo il fondamento etico-religioso della politica, per riconoscere ad essa autonomia e responsabilità, ma ponendo nel contempo il grave problema della potenziale amoralità (se non della immoralità) costitutiva della politica stessa e della legislazione - hanno portato al centro della riflessione l'essenziale tema della responsabilità, indagato nel cuore del Novecento e della crisi del suo assetto politico-sociale da Max Weber, che ne richiamò esplicitamente il peso nella definizione stessa della politica.

Il problema dei metodi e dei mezzi con i quali accertare la "verità" della volontà generale - evidente ed irrisolto nel cristallino pensiero rousseauviano - è divenuto il problema stesso della natura e della praticabilità del sistema democratico. Rimane in ombra - e già Rousseau nel *Contratto Sociale* ne sottolineava la preoccupante ambiguità - il nodo rappresentato dal fatto che la "volontà di tutti" non coincide con la "volontà generale", proprio perché quest'ultima contiene una qualità eminentemente etica che non necessariamente accompagna la decisione, anche quella adottata all'unanimità, mentre contraddistingue la deliberazione che presenti un contenuto etico riconoscibile. La decisione unanime potrebbe - avverte Rousseau - essere niente altro che la somma di egoismi particolari.

Una tale ambiguità appare irrisolta, rappresentando un dilemma destinato a tenere perpetuamente in sospenso le sorti della democrazia contemporanea, in specie con l'avvento dei partiti, portatori di egoismi particolari e di programmi generali. Cosicché il tema della natura etica della democrazia viene sempre suscitato e riproposto come carattere fondamentale da coloro che ne esaltano la superiorità morale verso ogni altro regime politico.

Il tema è in anni recenti oggetto di intenso dibattito, ma non è in questa sede possibile entrare in un ambito, quello del rapporto tra giusto e bene, e quindi del significato dei valori per l'azione politica e sociale, dal momento che il carattere della politica "moderna" apertamente dichiara di non collocarsi sul piano della ricerca del bene, ma piuttosto sul terreno della ricerca del giusto e forse dell'utile. Il bene non può essere nell'evo moderno compito ed obiettivo della dialettica politica, perché esso comporterebbe il presupposto di una radice etica comune, il cui fondamento unitario ed indiscusso non è rinvenibile nella società pluralista disegnata dalla modernità. Però la politica -

alla ricerca *almeno* del giusto - non può non argomentare intorno al bene, per potere efficacemente deliberare. Qualunque carattere deliberativo della politica, ed in specie nei regimi democratici, non può trascurare di argomentare intorno al bene - anche quando dichiara di doversi limitare ad un percorso puramente procedurale che conduca ad una decisione condivisa quale che sia - giacché l'eguaglianza, che sta a fondamento della democrazia, va intesa però come eguaglianza dei partecipanti, e non può essere l'eguaglianza delle ragioni (quali che siano) che i partecipanti stessi portano nella discussione. Il principio di maggioranza sembrò l'unico strumento credibile per porre fine alla disputa, irrisolvibile se fosse portato fino in fondo il dibattito sui valori in politica.

Già in Tocqueville il tema dell'inarrestabile sviluppo dell'eguaglianza come cuore della democrazia («non riesco a credere che Dio abbia spinto, ormai da molti secoli, due o trecento milioni di uomini verso l'eguaglianza delle condizioni, per farli ritrovare nel dispotismo di Tiberio o di Claudio»). Scrive nella lettera del gennaio del 1935 a Louis de Kergolay) rinvia apertamente alla possibilità che vengano portate sul terreno della politica tutte le posizioni, ma senza che questo significhi che tutte le posizioni siano assimilabili e apprezzabili in egual misura, tanto è vero che nel Capitolo settimo del libro secondo della *Democrazia in America* Tocqueville sottolinea che «è nell'essenza stessa dei governi democratici che il dominio della maggioranza sia assoluto, poiché fuori della maggioranza nelle democrazie non vi è nulla che possa resistere», benché, se è solo la presunzione della superiore saggezza del numero che rende il principio di maggioranza un «impero morale», la democrazia cova in sé il rischio terribile di legittimare una effettiva *tirannide della maggioranza*. Lo stesso Tocqueville rispondeva che l'unico criterio per salvare la democrazia dal cadere in questa tirannide - esercitata, a differenza delle dittature, attraverso il rispetto di tutte le procedure democratiche - risiede nell'ancorare le decisioni della maggioranza ai fondamenti etici ispiratori delle decisioni, che legittimano la superiorità morale al di là del mero criterio numerico: «Quando dunque io rifiuto di obbedire ad una legge ingiusta, non nego affatto alla maggioranza il diritto di comandare: soltanto mi appello non più alla sovranità del popolo ma a quella del genere umano».

Indispensabile compagna dei regimi democratici deve dunque essere la critica del principio di maggioranza. Tocqueville adopera espressioni bellissime, per descrivere la consapevolezza di non ritenere mai scontata la conquista della democrazia, in una sua lettera del 21 febbraio 1835 a Eugène Stoffels: «A coloro che si sono fatti una democrazia ideale, come sogno brillante che credono di poter facilmente realizzare ho inteso mostrare che avevano rivestito il quadro di falsi colori. E che il governo democratico da essi preconizzato, pur procurando dei beni reali agli uomini che possono sopportarlo, non ha i tratti elevati che la loro immaginazione gli attribuisce. Che del resto questo governo non può sostenersi se non a certe condizioni di lumi, di moralità privata, e di credenze, che noi non abbiamo affatto, e che bisogna invece contribuire a creare prima di trarne le conseguenze politiche».

La continua ricerca del vero nella democrazia è possibile pertanto solo a patto che si eserciti costantemente la critica del principio di maggioranza. Il principio di maggioranza è un metodo ineludibile per assumere decisioni che si desiderano giuste nei regimi democratici, ma non è il criterio per riconoscere la sostanza del bene. Il più grande equivoco può essere rappresentato dalla convinzione che la maggioranza sia di per sé portatrice del bene (non aggiungo l'aggettivo *comune* per non entrare in un'altra discussione complessa). Possiamo, invece, concordare sul fatto che il principio di maggioranza possa consentire di stabilire ciò che è bene *per la comunità in un dato momento storico*. Si può così accogliere la sfida avanzata da Rousseau nel *Contratto sociale* con l'affermazione che ciò che è bene per i singoli cittadini non coincide con ciò che è bene per la comunità, perché il bene per i singoli può essere il risultato della somma di tutti gli egoismi.

Il fondamento etico e non meramente procedurale della democrazia non può quindi essere elu-

so. Si tratta di un tema che nel dibattito etico-sociale è molto sentito: se sia la mera procedura maggioritaria a fissare la qualità etica della decisione politica, o se sia invece necessario l'interrogarsi continuamente intorno al fondamento sostanziale delle decisioni, non legato alle convenienze di maggioranze temporanee, a stabilirne la rispondenza ai criteri che definiscono la superiorità morale della democrazia. La modernità pareva, da Machiavelli e Grozio in poi, avere liquidato questo dilemma nel momento stesso in cui liquidava l'Assoluto per riproporre una serie di piccoli assoluti, parziali, talvolta tragici, come quelli che ha conosciuto il Novecento, la razza, la nazione, la classe, ecc., riproponendo con forza la necessità di non abbandonare la ricerca del vero.

Il bene *conseguibile storicamente* per la comunità – e non il *Bene* – è ciò su cui la democrazia deve argomentare, giacché essa non può fare a meno di riflettere sul bene, e non si tratta mai di una “perdita di tempo”, come sempre più spesso viene ripetuto dagli algidi fautori della pretesa efficienza del decisionismo in politica. Se, infatti, ci si limita ad argomentare e deliberare sulle preferenze, fossero anche le preferenze di maggioranza, o le preferenze di un gruppo o di tutta la società divisa in gruppi (e unanime nel rivendicare le preferenze di ciascuno) non sarebbe risolto il problema della superiorità morale della democrazia. Quale differenza di principio vi sarebbe con i regimi predemocratici dei ceti, che negavano con l'eguaglianza i bisogni comuni?

Si può dire insomma che l'etica è comunicabile, ma non è negoziabile, benché *fino ad una certa soglia* possano coesistere etiche differenti, mentre negoziabili sono, e devono essere sempre, diritto e politica. Quando diritto e politica arrivano al cuore della decisione, al margine dove devono scegliere la natura da attribuire alla deliberazione prescelta, si rischia di registrare un *vuoto* incolmabile, per chi voglia distinguere la democrazia da altri regimi, se si lascia irrisolta la questione della natura morale della decisione politica. In questo spazio la fragilità del principio di maggioranza – e dello stesso criterio della *razionalità* politica – si rivela tragica.

La questione etica è facilmente risolta da giacobini e reazionari: la volontà della maggioranza non conta alcunché, a meno che non confermi la volontà che esprime chi detiene il monopolio della ragione, che ingloba in sé ogni possibile opzione morale (con una sostanziale liquidazione della laicità della politica). Laicità è infatti accogliere la ragione purificata, liberata da pre-giudizi politici che invece sembrano segnare tanto le opzioni politiche giacobine quanto quelle reazionarie di tutte le tendenze. Infatti coloro che ritengono sufficiente la ragion politica, cosicché si possa fare a meno dell'etica – in specie quella religiosa – e dei fastidiosi limiti che essa potrebbe imporre alla politica degli “illuminati”, non possono poi rinunciare a ritenere che il voto di maggioranza di per sé assume significato razionale solo se ispirato dalla giustizia, o dal bene, o meglio, da ciò che tale viene ritenuto da essi.

Viene dunque in evidenza la forte insufficienza delle posizioni che intendono affidare al solo principio della maggioranza la verità della democrazia stessa, facendo a meno della natura etica del suo fondamento. Se però è pericoloso affermare che soltanto una minoranza illuminata possa tracciare il percorso della politica a nome e per conto di tutti, è altrettanto contraddittorio ritenere che tutte le minoranze siano portatrici di una propria concezione del bene, che devono per forza trovare accoglimento nell'ordinamento politico, quali che siano i contenuti etici che esse esprimono. Si pensi al tema dei diritti umani, che ha costituito un grande cammino di progresso e di civiltà, capace di dilatare i confini dell'area in cui si sono affermati i regimi democratici, e su cui oggi constatiamo che molto si è attenuato l'entusiasmo sviluppatosi nei decenni precedenti. I diritti umani hanno avuto incontrastato successo sin quando si è ritenuto che fossero elencabili all'infinito e sommabili tra loro in modo indolore, perché non creavano contraddizioni o contrapposizioni. Quando, però, la loro applicazione ha cominciato a confliggere con alcune culture chiuse (si pensi agli ambiti sensibili dei diritti delle donne o dei minori), riguardo alle quali in astratto veniva affermato il principio del rispetto della differenza, ma solo negando i diritti umani per tutti.

Sono qui in gioco i caratteri essenziali della democrazia, e *se essi possano coesistere* con il principio del rispetto di culture che al proprio interno risultino praticare comportamenti incompatibili con le affermazioni di dignità della persona essenziali alla democrazia, come storicamente essa è andata configurandosi (nella tradizione occidentale cristiana, sì, certo, e non a caso). Del resto va ricordato che parlare di Occidente cristiano non significa parlare di un legame esclusivo tra cristianesimo ed Occidente, dal momento che - come sottolineava Luigi Sturzo - "religione è universalità". Parlare di Occidente cristiano significa far riferimento a categorie laiche della storia politica, nella quale laicamente i valori cristiani hanno inciso fino a creare le condizioni per lo sviluppo effettivo della democrazia. Occorre però riflettere sul fatto che la diffidenza nei confronti della democrazia era storicamente rivolta ad una democrazia liberale che aveva edificato una "democrazia di nicchia", riservata ai ceti abbienti, guidata da una piccola minoranza privilegiata e orientata a realizzare e salvaguardare circoscritti interessi. La democrazia liberale - le cui grandi conquiste vanno difese - si scontrava con i limiti del suo sviluppo.

Tocqueville scrive ancora che la democrazia è il frutto di un processo storico che marcia inarrestabile verso l'uguaglianza, ma attraverso un percorso faticoso ed accidentato. La democrazia si rivela inclusione progressiva nell'area delle libertà e dei diritti di fasce sempre più ampie di popolazione. Non si dimentichi che in Italia, in età liberale, il suffragio detto universale, peraltro ancora solo maschile, venne stabilito dalla legge elettorale soltanto poco prima dello scoppio della prima guerra mondiale, cosicché in una nazione "civile" le donne furono ammesse al voto solo dopo la caduta del regime fascista, con l'instaurazione della Repubblica costituzionale e con l'avvento dei partiti popolari. Il limite della democrazia sta dunque proprio nella constatazione delle difficoltà incontrate nell'estensione effettiva a strati sempre più larghi della popolazione dei diritti fondamentali e di cittadinanza.

Il grande problema etico-politico posto dalla modernità sta nell'aver separato le sorti dell'individuo dalle sorti della comunità, una comunità che attraversa il tempo storico, e che vanta quegli elementi dell'umanità che fondano il sentire comune. L'individualismo che dal cartesianesimo e dalla riforma luterana in poi segna il pensiero moderno sconvolge ogni riferimento etico che non sia riducibile alla cifra singolaristica. Sparito il radicamento dell'etica comune, la socialità è affidata alla forza e agli egoismi. Questa è la grande sfida che riguarda il dibattito sulla politica da Machiavelli in poi. I movimenti collettivi, che riguardano non più singoli individui, ma le masse (la vera novità della società moderna, come percepì K. Mannheim), devono ora costituire il ponte tra volontà dell'individuo e volontà collettivamente formulata e conseguita. La volontà generale può essere delineata congiungendo le volontà individuali in organismi sociali, così da conciliare pluralità e comunità. I movimenti esprimono differenti posizioni (garantendo così il pluralismo), ma attraverso un lavoro di saldatura delle singole individualità in un *corpo* solidale e omogeneo (i movimenti, i partiti e i sindacati) che salvaguardi la comunità e la stessa possibilità di individuare l'interesse comune e generale.

Or dunque l'esperienza del Novecento, con partiti e movimenti *politici* che pretendono di farsi nazione, Stato, unica verità, totalità che cancella il pluralismo, ha rilanciato la questione della pluralità della rappresentanza. Che rappresentanza ci vuole per superare la separazione tra individuo e comunità, ricordata più sopra? Quali forme arricchiscono e garantiscono il pluralismo (che non può essere solo politico, se non è rafforzato da quello sociale) che non divenga frammentazione solipsistica? Può essere la rappresentanza politica ridotta alla rappresentanza degli interessi particolari, dimentica del suo obbligo di manifestare una opzione che serva per giungere alla volontà generale, tanto più in presenza della crisi delle identità collettive, che rende le maggioranze casuali aggregazioni di interessi particolari? Può, quindi, la rappresentanza politica essere misurata su un principio che intende la maggioranza garantita solo dalle quantità scaturite da percorsi meramente

procedurali? O non deve piuttosto essere assicurata dal *contenuto* della democrazia, dalla sostanza etica che fa della volontà generale cosa diversa dalla somma delle volontà particolari?

In questi interrogativi c'è il senso della presenza dei movimenti, e dunque anche dei partiti, che tradizionalmente hanno avuto il compito di comporre lo squilibrio tra l'individualismo che contraddistingue la modernità, e la necessità che l'individualismo non porti alla segmentazione sociale, mai più riconducibile all'unità dell'interesse comune attraverso il confronto pluralistico tra differenti opzioni etico-politiche. Per questa ragione è pericolosissima, d'altro canto, l'esaltazione del volere delle minoranze, qualunque esse siano, che conduce a rappresentanze di nicchie potenzialmente inconciliabili tra di loro e con l'interesse generale. Con la vittoria delle parzialità minoritarie (identità di genere, razziali, etniche, culturali) ignorantisi reciprocamente verrebbe vanificato l'equilibrio creatosi tra la centralità dell'individuo e della sua responsabilità e l'organizzazione collettiva che mira alla sintesi tra diversificati interessi nelle decisioni comuni. È intorno al bene di tutta la comunità che bisogna argomentare in democrazia, non sulla difesa del particolarismo individuale o di gruppo. La partecipazione è fasulla se non passa attraverso la ricerca di un interesse generale (orientato a valori condivisi) che comporti deprimere gli interessi forti ed esaltare quelli deboli in nome di una *morale comune*.

In tempi di crisi palese dei partiti - orientati sempre più a trascurare un proprio progetto di società comune da proporre e confrontare con altri progetti, e sempre più ridotti a organi di registrazione elettorale di preferenze da sommare e tenere insieme a qualunque costo - il riconoscimento della tutela dei bisogni particolari deve sublimarsi in una azione sociale capace di individuare l'interesse comune e separare un bisogno comune privato degli egoismi individuali per favorire la rappresentanza collettiva, solidale, di eguali. Occorrono dunque forme istituzionali - storicamente evolventisi nei mutati scenari economico-sociali - che tendano a comporre lo squilibrio tra individualismo singolaristico o di gruppo e ricerca comune delle risposte politiche a domande generali.

Mi si consenta di affrontare questo nodo ricorrendo al pensiero di Giuseppe Capograssi. Riconoscere il principio che solo "il diritto è salvezza dell'azione", da un lato, e denunciare contemporaneamente il rischio della "collettivizzazione dell'individuale", dall'altro, consente a Capograssi di chiarire come, non avendo certamente sottovalutato il rischio dell'oppressione che l'azione "collettivizzata" nel diritto poteva procurare alle sorti dell'individualità - come numerose volte (si pensi alle *Impressioni sul Kelsen tradotto*) aveva denunciato - poteva, per esempio in un illuminante, breve scritto del 1942, mettere in guardia dagli esiti totalizzanti della modernità, apportatrice di una nuova metafisica (non a caso operante attraverso lo strumento dei partiti ideologici), tanto più minacciosa quanto più indifferente alla sorte dell'individuo lasciato inerme dalla "scomposizione del mondo", capace di legittimare nuovi, parziali assoluti in luogo dell'Assoluto delegittimato.

Per questo Capograssi coerentemente confermava il bisogno di superare il blocco l'individualità nell'esperienza comune: «La nuova metafisica è di una semplicità inaudita. Si riduce a una intuizione ancora incerta e tale che per esporla occorre adoperare termini ancora incerti. E l'intuizione è che l'individuo per sé, nel suo nudo e limitato essere individuale, non vale, deve appoggiarsi a qualche cosa confondersi con qualche cosa perdersi in qualche cosa. È una metafisica della perdita che paradossalmente interpreta in termini temporali la vecchia proposizione evangelica. Contraddittoria ma profonda intuizione che fa quasi tornare alla mente la contraddittoria e profonda dialettica di Pascal: tutta concentrata sull'individuo lo annulla e lo esalta, lo coglie nella nullità del suo puro esistere individuale e lo esalta nelle possibilità che presenta di superare sé stesso»¹.

1 G. Capograssi, *Il significato dello Stato contemporaneo, Lo storico della filosofia*, in AA.VV., *L'opera di Pietro Piovani*, Morano, Napoli 1991, pp. 383-384.

2. Alcuni aspetti del dibattito recente sulla universalizzazione etica

Nella posizione di Capograssi anche i tradimenti totalitari (collettivizzanti fino all'estremo) non fanno che confermare la necessità etica dello Stato, ultima posizione giuridica dell'azione, che *non può esaurire la vita morale, ma non ne può neppure prescindere*. È l'*esperienza comune* dell'agire umano che vede protagonista l'individuo *agente*, capace di sperimentare la concretezza del "mondo delle utilità" e di sortirne - per combattere il male e l'arbitrio - costruendo il mondo umano ed i suoi valori di riferimento. Qui ordine giuridico ed ordine etico si posizionano, secondo Capograssi: «La legge etica viene a porre così effettivamente il legame tra la conoscenza e l'azione perché attesta che la verità deve diventare vita e l'idea azione. Ma significando questa profonda connessione tra verità e vita, la presenza della legge etica nella vita del soggetto è il segno della volontà della vita, non della vita in genere, ma della vita individuale».

L'individualità, dunque, è inseparabile dalla legge nella quale ritrova le ragioni profonde del suo esistere, giacché le consente di superare le angustie del volere tutto preso nelle sue utilità, cosicché Capograssi nelle *Riflessioni sull'autorità e la sua crisi* giunge a dichiarare che «il pensiero moderno contiene dunque in sé una svalutazione della vita, poiché l'individualità concreta con la quale la vita è vissuta, diventa una tappa del cammino dello spirito quasi si può dire una illusione della vita vera dello spirito perché destinata ad essere sommersa. Tutta la vita si svaluta perché tutta la vita si fonda sulla individualità»².

Le condizioni dell'esperienza etica, unica difesa dell'azione dal male, una volta constatata l'insufficienza della ragione moderna (e basterebbero anche qui le sole considerazioni capograssiane), vanno dunque cercate senza sosta nella *storicità*, che costituisce l'orizzonte dell'esserci dell'uomo contemporaneo. Il male assoluto in cui la storia moderna è parsa precipitare l'esperienza umana può essere contrastato solo grazie alla responsabilità personale, che sottrae la sua azione tanto alla fuggevole esaltazione solipsistica, priva di relazioni con gli altri, quanto alla immutabile protervia dell'astratto *totale*, universale ed indistinto, e trasforma finalmente il mondo delle utilità nel mondo umano della storia e degli uomini. Insomma, «nel matrimonio, in cui l'azione è proprio ed espressamente unione totale di vita con vita, nella famiglia che per la prima volta rivela all'individuo che l'essenza dell'azione e della vita è l'amore e l'abbandono; nella proprietà che per la prima volta gli rivela la indissolubile connessione del suo sforzo con le cose del mondo materiale quasi la fraternità delle cose, nella patria nella quale si realizza l'unione più profonda della vita dei soggetti con tutte le vite del passato e con tutte le vite del futuro, nella religione che dando al soggetto il senso di un legame con l'essere infinito gli trasforma l'amore in carità e il dolore in promessa di salvezza»³.

La necessità di giungere dunque alla riconoscibilità della *morale comune* da porre a fondamento dell'ordine (sociale e giuridico) - e dunque indispensabile per rendere possibile la convivenza delle comunità - respingendo da un lato il relativismo (e l'arbitrio) e dall'altro il monismo (e il dispotismo), richiede la ricerca di un equilibrio tra individualità e storia. Cosicché la possibilità di definire storicamente principi etico-sociali che testimonino, per usare l'espressione di Dilthey, "l'evoluzione della moralità", è affidata ad un *Verstehen* - il comprendere indagando - che si rivela il giudizio del passato e del dinamismo del processo storico, nutrito dal presente e aperto al futuro. L'etica sociale come scienza filosofica si rivela filosofia pratica, riflessione sull'esperienza storica degli uomini concreti. La vita degli esseri umani è una auto-fondazione operata nel tempo storico, e la ricerca della normatività che è in essa è ricerca della responsabilità etica, e la socialità è il riconoscimento dell'attività creatrice e responsabile dell'individuo (il soggetto).

2 Id., *Riflessioni sull'autorità e la sua crisi*, Carabba, Lanciano 1921, ora in *Opere*, cit., vol. IV, p. 370.

3 Id., *Il significato dello Stato contemporaneo*, cit., p. 387.

Vorrei infatti ora riferirmi al confronto sviluppatosi in specie tra i filosofi del diritto e della politica sull'elemento contenutistico presente nella norma che prescrive l'azione, che altrimenti, priva di una "autofondazione" che la oggettivi, resterebbe confinata nella parzialità. Il dibattito sul problema del "riconoscimento" - particolarmente fervido negli ultimi anni, come testimoniano le posizioni espresse da John Rawls, Jürgen Habermas, Charles Taylor, per ricordare solo i più noti - tenta infatti di sfuggire alla tenaglia che serra l'esperienza giuridica tra diritto naturale e positivismo giuridico, chiedendosi insistentemente cosa renda una norma - giuridica o etica o sociale, o addirittura un intero ordinamento - capace di consenso, ed in specie domandandosi se abbia una giustificata pretesa ad essere riconosciuta. La capacità di consenso che un ordinamento consegue dipende essenzialmente dal *contenuto della norma*, nella misura in cui questo rappresenta, sia pure approssimativamente, il *diritto giusto* e come tale venga riconosciuto. Per elaborare contenuti di diritto giusto si ha certo bisogno del discorso, ma non solo di un discorso pensato idealmente, si precisa, bensì soprattutto del *discorso reale*.

L'etica sociale si sforza dunque di indagare la dimensione etica che l'azione individuale consegue nella relazione interpersonale, nell'orizzonte che la storicità dell'essere umano continuamente realizza. È dunque la storicità a fornirci l'equilibrio tra individualità dell'azione e oggettività del valore. Uno studioso del pluralismo normativo del medioevo, come Paolo Grossi, ha recentemente descritto «quel fenomeno di privatizzazione e di frammentazione delle fonti di produzione del diritto, che ha il suo aspetto più vistoso nella oggi tanto discussa globalizzazione giuridica. Il monopolio statale delle fonti, sacrario e baluardo della civiltà giuridica uscita dalla Rivoluzione dell'89, anche se resta ufficialmente proclamato e preteso, è sempre più profanato o eluso».

Una simile privatizzazione delle fonti del diritto, ad avviso di Grossi, «rappresenta, di fronte alla impotenza, alle sordità, alle lentezze del diritto ufficiale degli Stati, una auto-organizzazione dei privati, i quali, per proprio conto, grazie all'opera di esperti privati, inventano strumenti congeniali a ordinare i loro traffici giuridici, dando vita a un canale giuridico che si affianca e scorre accanto a quello dello Stato, prevedendo giudici privati le cui decisioni i soggetti si impegnano ad osservare»⁴.

Ma rimane in questa prospettiva tragicamente irrisolto il problema del contrasto dell'azione morale nei confronti dell'arbitrio, dell'abuso da parte del più forte. La questione riguarda infatti proprio la valorizzazione del soggetto individuale e del suo sviluppo, laddove nel dibattito recente è emerso che il riconoscimento di particolarismi culturali e sociali rischia di penalizzare il soggetto appartenente a minoranze culturali scarsamente propense a riconoscere il primato di valori universali applicati a ciascun individuo. Ma è possibile applicare pretesi valori universali al di fuori dei riferimenti che sono costitutivi di quella che Michael Sandel chiama la *personalità*, e dunque della identità stessa del soggetto? O bisogna piuttosto rassegnarsi alla rinuncia a ogni obiettivo di libero sviluppo dell'individualità al di fuori dei recinti stabiliti dalla comunità o gruppo cui ciascuno si trova ad appartenere, come emerge dal preoccupato dibattito tra Taylor ed Habermas,⁵ liquidando così ogni possibilità di riferirsi alla "comune natura delle nazioni", la *Civitas magna* cui vichianamente appartengono tutti gli esseri umani?

Riferendoci all'intenso confronto sviluppatosi specie nell'area anglosassone tra *liberals* e *communitarians*, Michel Wieviorka ha rilevato che anche tra questi ultimi la valorizzazione delle culture particolari non comporta affatto la rinuncia rigida ad affrontare il problema dei valori universali, garanti dello sviluppo pieno dell'individualità. È forse opportuno ricordare che il più noto tra i *liberals*, John Rawls, negli scritti degli anni Ottanta e Novanta - successivi alla fortunata *Teoria della*

4 P. Grossi, *Prima lezione di diritto*, Laterza, Bari 2003, pp. 71-72.

5 Cfr. J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 1998.

giustizia del 1971 - ha ribadito la sua concezione della persona ragionevole, razionale, autonoma, rilevando due principi, dei quali il primo comporta che ogni persona abbia diritto a un insieme perfettamente adeguato di libertà di base uguali, compatibile con lo stesso insieme di libertà degli altri, ed il secondo implica che le disuguaglianze economiche e sociali soddisfino la doppia condizione di riferire a tutti le opportunità e l'accesso alle funzioni e posti di lavoro in posizioni di eguaglianza nell'offerta da un lato, e che sia conseguibile il maggior beneficio possibile ai membri meno favoriti della società dall'altro.

La dimensione *comune* dell'esperienza comporta però che essa - vissuta dall'individuo che chiamano *empirico*, avrebbe detto Capograssi - non si restringa all'esistenza individuale, ma prenda in considerazione l'azione che crea il mondo umano e dunque risulta inseparabile da ciò che *accomuna*, piuttosto che da ciò che *separa*, cosicché l'esistenza concreta viene oggettivandosi «nell'ethos in cui comunitariamente si incarna come realizzazione dell'umano», come ne scrive Piovani⁶. L'azione rivela ciò che il soggetto non vorrebbe, eppure vuole, in vista del superamento del male che sa vincere il soggettivismo singolaristico e realizza pienamente il mondo umano. Le idee umane saldano l'esistenza individuale alla dimensione etica che sola può realizzare la difesa dal male.

L'individuo è nel mondo sociale in costante relazione con la vita delle istituzioni; esse non celano o mortificano l'individuo, perché sono da questi intese capogrossianamente come organismi etici collettivi, che concorrono alla realizzazione dell'esperienza comune, la quale sola rende l'azione umana capace di sottrarsi all'egoismo, dunque al male che rinchiude l'azione nella utilità e l'individuo nella sua singolarità egoistica. Le istituzioni, che realizzano nel mondo storico la resistenza all'arbitrio, il quale costantemente tenta l'azione umana, allo scopo di salvaguardare l'individualità ed il suo ruolo nel mondo sociale, sono però destinate ad essere superate proprio quando il fine per il quale sono storicamente apparse, la realizzazione della *persona*, appaia minacciata dal sopravvento che su di essa prendono le forme istituzionali.

Come si domanda nel 1953 - in *Incertezze sull'individuo* - Capograssi, mettendo in luce la radice esistenzialistica del suo personalismo, «si può dire che io sia questo complesso di accidenti esterni e niente altro? Si può dire che, se uno taglia da me le mie determinazioni temporali spaziali sociali, non ci rimane nulla? Riflettendo meglio, sembra che queste determinazioni sono tali, sono un contrassegno, in quanto ci sia al loro punto di convergenza una cosa da contrassegnare. C'è o non c'è un punto di convergenza, la presenza che dà un senso ed un'unità a quell'insieme di circostanze? Sembra di sì; non posso negare che un punto di convergenza di questi accidenti c'è, ci sono in altri termini io, cioè un qualche cosa che esiste per sé e che non è altri, un qualche cosa si può dire di unitario e di intrinseco, che raccoglie e fonde e dà appunto significato, cioè fa diventare una unità, a quegli accidenti, che altrimenti non avrebbero senso. Ma se questo è, si potrebbe dire che un individuo è niente altro che il suo esistere: io esisto e sono un individuo»⁷.

Unica difesa dal male, che aggredisce l'individuo e ne impedisce la realizzazione nel mondo storico alterando il senso dell'azione, sono rosminianamente il diritto e vichianamente le istituzioni del mondo storico, prodotte dalla stessa azione umana sottratta al male e alle utilità. Dunque, come dichiara Capograssi nell'emblematico saggio su *Il diritto dopo la catastrofe* (1950), fortemente segnato dalla consuetudine con Rosmini, caratterizzando il personalismo nella distinzione nei riguardi delle concezioni tanto collettivistica quanto individualistica, «libertà persona diritto coincidono: libertà e diritto acquistano un proprio connaturale e inalienabile contenuto, e tutta l'esperienza giuridica si raccoglie nella vita della persona e si espande nello spiegarsi concreto del-

⁶ P. Piovani, *Un'analisi esistenziale dell'esperienza comune*, in AA. VV., *La filosofia dell'esperienza comune di G. Capograssi*, Morano, Napoli 1976, p. 48.

⁷ G. Capograssi, *Incertezze sull'individuo*, in *Scritti di sociologia e politica in onore di L. Sturzo*, ora in *Opere*, cit., vol. V, p. 432.

le sue libere attività e di tutte le creazioni dirette a soddisfare le sue esigenze naturali e personali. Ristrette ed astratte concezioni, da una parte individualistiche, dall'altra parte collettivistiche del diritto, sono superate nell'assoluta concretezza della persona come principio che dà sostanza e valore a tutta l'esperienza e le sue forme concrete»⁸.

Il rischio potrebbe essere costituito dalla contrapposizione tra la connotazione "esistenzialistica" del concetto di persona e la "esperienza comune", che resta l'asse portante della concezione capograssiana.

L'etica sociale riconosce la dimensione universale che fiorisce nell'esistenza stessa, nell'esperienza che l'individuo compie attraverso la lotta contro l'arbitrio ed il male che ne insidia l'idea della vita. In questa dimensione i contenuti *materiali* possono continuamente modificarsi in vista di un *fine che è la stessa vita umana*. È questa aspirazione al vero che rivela all'individuo stesso il suo più profondo essere e ne motiva il volere e l'azione oltre la sfera del suo solipsismo, al di fuori del mondo delle utilità. Il soggetto è chiamato a indagare, comprendere instancabilmente la limitazione della sua singolarità per aprirsi eticamente all'intersoggettività, rinunciando ad un tempo tanto all'astrazione universalistica quanto al suo particolarismo.

L'agente è *più* dell'azione, ma *solo in essa* ha trovato il compimento dell'oggettivazione. Il mondo storico si svela l'unica dimensione capace di consentire insieme la libertà dell'agente ed il valore oggettivante dell'azione. La conoscenza storica risulta indispensabile alla delineazione di una morale comune che riesca a realizzare la ricerca dei valori che costituiscono l'obiettivo dell'azione in cui la volizione individuale si forma, al tempo stesso trasformando le relazioni con gli altri.

Sappiamo dunque che – sparito con la modernità ogni rassicurante ordine cosmico razionalistico ed universalistico – i valori sono laicamente «mutevoli e transeunti secondo le modificazioni della storia»; quale «energetica credibilità vitale possono avere?»⁹. La ricerca di una «moralità rimeditata» costituisce il grande assillo dell'età moderna. Proprio lungo questo travagliato itinerario può ricostituirsi l'«io morale», cosicché nel conflitto dei doveri venga di continuo forgiata la responsabilità¹⁰. La «lotta per il valore» (che è «lotta per la civiltà», contro l'arbitrio) finalmente giunge all'unico criterio possibile della vita etica: «L'io della nuova morale esistenziale deve trovare, come l'io kantiano, la forza per ascendere a un principio di universalità»¹¹.

La storicità vivente, l'esistenza del vivente è affidata alla continua conquista della eticità nata dal conflitto dei valori. Vico si rivela nella lettura di Piovani l'approdo teoretico di questo affannoso itinerario: «In molta parte dell'etica del Novecento domina la persuasione che l'uomo debba "verificare" nella propria esistenza, con la propria esistenza, la verità dei valori di cui è portatore e testimone. Così, la morale, nella sua vissuta universalità, verifica i suoi principi di esistenza allo stesso modo in cui ciascuna scienza verifica nella sperimentazione le sue ipotesi e i suoi metodi. In entrambi i casi, la verità non è un dato; non è un fatto se non come farsi: è un *verum facere*»¹².

«La storicità non respinge la moralità, la prova». La preoccupazione costante di Capograssi di non lasciare che la responsabilità individuale si chiuda nella aristocratica severità della morale personale, ma che invece divenga cuore dell'azione, «la cui ultima posizione giuridica è lo Stato», può finalmente fondare le possibilità concrete di una etica sociale che non rifiuta la storicità dei valori ed il pluralismo essenziali alla realtà stessa del mondo moderno.

8 Id., *Il diritto dopo la catastrofe*, in *Scritti giuridici in onore di F. Carnelutti*, CEDAM, Padova 1950, ora in *Opere*, cit., vol. V, p. 186 n.

9 Id., *Antirelativismo, pluralità dei valori, restaurazioni universalistiche*, cit., p. 93.

10 *Ibidem*, p. 100.

11 Id., *L'etica del Novecento*, cit., p. 144.

12 *Ibidem*, p. 142.

La storicità è chiamata dunque a comprendere la complessità del mondo, ancorando il soggetto ad una dimensione di universalità che colleghi l'esistenza alla realtà dell'umanità, non negando l'unità, ma attuandola come unificazione cercata e conseguita nell'esperienza comune. La conoscenza delle leggi morali – il complesso di norme di cui la vita sociale non può fare a meno per orientare l'azione e scolpirne il senso – equivale alla loro individuazione nell'esperienza etica che l'individuo con la sua solitaria responsabilità compie nel tentativo di contrastare il male, lungo il cammino per sfuggire al solipsismo relativistico da un lato e ai tentativi di restaurazione collettivistica dall'altro. Anzi il "rischio morale", che segna l'azione del soggetto agente, esclude appunto la pretesa di trovare l'Assoluto nella storia, il mondano regno di Dio da Hobbes in poi disperatamente invocato, costringendo l'individuo ad avere fiducia solo nella storicità delle idealità morali perseguite e realizzate con il proprio indipendente sforzo, che vuole la volontà buona e sa intendere la universale realtà dell'umanità.

Non riesco a trovare più sintetica e nitida conclusione al difficile riscontro della composizione tra ricerca delle fonti etiche della convivenza democratica e laica responsabilità dell'umano di quella pagina alla quale Capograssi, nel capitolo conclusivo del suo libro sulla vita etica, *Suicidio e preghiera*¹³, consegnava la sua meditazione profonda, che intende la salvezza dell'azione nel mondo umano senza alcun ricorso ad altro che non sia la storia stessa degli uomini, ma lascia aperta all'individuo e al suo solitario orizzonte la prospettiva della vita nuova. La vicenda umana si compie tutta nella storia, se Capograssi è consapevole che per i moderni «la legge della vita è veramente la croce, ma tutto il destino della vita finisce veramente con la croce. Non c'è resurrezione. Croce e tomba. E la tomba non si riapre. *Evacuata est crux Christi.* (...) Questo immaginario Cristo crocefisso, che scopre sulla croce che si è ingannato e muore, vero eroe della disperazione umana, è l'immagine dell'ovvio e quotidiano destino di questi individui che noi siamo»¹⁴.

Nelle parole di Capograssi si avverte chiara – di fronte all'angoscia dei moderni – la voce che riconosce che l'agonia del Cristo continua nella sofferenza umana fino alla fine dei tempi, quando, inconclusa e inappagata, «l'azione umana veramente finisce. Solo Dio può continuarla. E Cristo la continua»¹⁵.

13 Cfr. G. Acocella, *L'insegnamento di Capograssi. La disperata speranza: finitudine e mondo storico*, in AA.VV., *L'opera di Pietro Piovani*, cit., pp. 611 ss.

14 G. Capograssi, *Introduzione alla vita etica*, cit., p. 161.

15 Id., *Analisi dell'esperienza comune*, cit., p. 207.