GIUSTIZIA INSIEME

Diritto e società

Ponti versus muri, o muri e ponti. 5) Il ponte fragile della ragione (Appunti sull'obbligo vaccinale)

di Marco Dell'Utri

27 dicembre 2021

Ponti *versus* muri, o muri e ponti. 5) Il ponte fragile della ragione (Appunti sull'obbligo vaccinale)

di Marco Dell'Utri

[Per conoscere e consultare tutti i contributi sviluppati sul tema,

si veda l'**Editoriale**]

La relazione dialettica tra sicurezza e libertà rappresenta un elemento costitutivo dell'idea moderna di politica. Ed è una relazione strettamente legata al dibattito sui fondamenti del potere, polarizzato nella contrapposizione tra razionalismo e irrazionalismo politico. Si tratta di un contrasto che la natura stessa della vicenda umana rende inevitabilmente ricorrente, e che ha più di recente assunto i volti spaventosi della tecnicizzazione totale dell'esistenza e, all'opposto, del rifiuto pregiudiziale di ogni tentativo di spiegazione ragionevole, sensata e comunicabile della realtà. L'esperienza costituzionale del nostro paese tentò di esorcizzare il rischio di quelle esasperazioni attraverso il riconoscimento del valore del pluralismo, della discorsività della ragione pubblica e della solidarietà sociale come comune denominatore etico ed emotivo. Nel solco di quei principi chiede di essere affrontato l'odierno dibattito tra fautori ed oppositori dell'obbligo vaccinale in funzione di rimedio alla minaccia epidemica. Ed è un ritorno che interroga ciascuno sul significato

della consapevole assunzione della responsabilità dell'altro o, tutto al contrario, dell'attesa impotente, e dunque del rassegnato abbandono alle oscure forze del destino.

Sommario: 1. *Politica e cultura* – 2. *Vaccinazione, conflitto sociale e senso dello stato* - 3. *Assonanze hobbesiane* – 4. *La tragica parabola del 'dio mortale'* – 5. *La Costituzione 'presa sul serio'* – 6. *Tecnica, razionalità scientifica e ragione discorsiva* – 7. *Dibattito politico e parametri di costituzionalità* – 8. *Responsabilità e destino*.

1. Politica e cultura

A ridosso degli anni della guerra, tra le rovine di un paese disastrato e diviso, Piero Calamandrei veniva progettando, del tessuto della società italiana logorato da vent'anni di dittatura e dalla tragedia del conflitto, il disegno di un paziente lavoro di rigenerazione.

Si trattava di rianimare, sul piano civile e culturale, e in aperta polemica con le denunciate astrattezze dell'idealistica 'religione' crociana della libertà, i fili concreti delle ragioni della solidarietà sociale, nel solco di quella che (ispirata dalle pagine del '*Socialismo liberale*' di Carlo Rosselli) Guido Calogero e Aldo Capitini andavano elaborando come l'anima del pensiero liberalsocialista.

A un simile compito, Calamandrei s'era accinto attraverso la voce di una tra le più importanti e significative riviste di cultura dell'epoca, '*Il Ponte*', che lo stesso Calamandrei aveva direttamente concepito e fondato nel vivo di quegli anni.

Alla scelta del nome (il '*Ponte*') Calamandrei aveva affidato, simbolicamente, l'evocazione del senso della ricostruzione dell'unità morale del popolo italiano dopo gli anni della profonda crisi e della disgregazione delle coscienze; un tempo che aveva condotto, secondo il giudizio di Calamandrei, "a far considerare le attività spirituali, invece che come riflesso di un'unica ispirazione morale, come valori isolati e spesso contraddittori, in una scissione sempre più profonda tra l'intelletto e il sentimento, tra il dovere e l'utilità, tra il pensiero e l'azione, tra le parole e i fatti".**[1]**

Occorreva, dunque, rinnovare "in tutti i campi la fede nell'uomo, questo senso operoso di fraterna solidarietà umana per cui ciascuno sente rispecchiata nella sua libertà e nella sua dignità la libertà e la dignità di tutti gli altri. [...] Se le convinzioni morali contano solo in quanto servono ad impegnare la vita, a dirigere e a promuovere atti in coerenza con esse, gli atti contano solo in quanto sono espressione e testimonianza di convinzione morale sentita come regola di

vita".**[2]**

Risuonavano, nelle parole di Piero Calamandrei, il rigore morale del giurista, del raffinato cultore del processo e, insieme, la passione civile dell'intellettuale impegnato a risvegliare la 'fede' nell'uomo e nel valore collettivo e politico della sua opera; del suo lavoro materiale (proprio lo studio dell'economia rappresenterà, per le pagine del '*Ponte*', una delle novità di più rilevante significato nel contesto di un'impresa di matrice umanistica), e di quello intellettuale: dell'elaborazione culturale come energia, spinta morale, forza di promozione e di cambiamento della società tutta.

Anche Norberto Bobbio – che tra il 1951 e il 1955 era venuto raccogliendo i testi poi riuniti in '*Politica e cultura*' – volle testimoniare il valore e il significato dell'iniziativa del '*Ponte*' a distanza di trent'anni dalla sua nascita: "Quanta acqua è passata sotto quel ponte! E l'omino col badile sulle spalle è sempre lì, non è ancora riuscito a giungere dall'altra parte. Ma il ponte costruito in fretta con alcune assi trovate fra le rovine della guerra ha resistito. Credo che a Calamandrei l'idea fosse venuta dalla pena per i ponti di Firenze distrutti dai tedeschi in fuga. C'era in questa immagine, dunque, prima di tutto, l'idea che bisognava cominciare a ricostruire ciò che era stato distrutto. Ma in questa immagine c'era anche l'idea che si dovesse dare opera a ricongiungere ciò che era stato violentemente separato, il presente col passato, l'Italia con l'Europa e col mondo. In un'Italia devastata dalla guerra, la costruzione di un ponte, infine, era un'idea di pace (così come la metafora contraria del 'bruciare i ponti alle proprie spalle', è una metafora di guerra). Di una pace costruttiva, per attuare la quale non bisognava lasciarsi prendere dalla nostalgia del passato ma contare solo su sé stessi, come l'omino col badile, solo sulle proprie forze. E quando Calamandrei parlava di forze, intendeva quelle forze che una guerra infame non aveva distrutto, anzi aveva ingigantito, le forze morali".**[3]**

Negli anni a venire, la sensibilità di Bobbio per il tema dei rapporti tra politica e cultura (sulle cui tracce sarebbe stata in seguito composta, alla fine degli anni '60, la rassegna del '*Profilo ideologico del Novecento*') avrebbe assunto le forme di un impegno riflessivo condotto sulla figura dell'intellettuale e sulle sue responsabilità nel mondo contemporaneo: "Viviamo in un'età in cui, fra tanti processi degenerativi [...], mi pare che uno dei più preoccupanti [...] sia la progressiva deresponsabilizzazione dell'individuo, una volta diventato uomo-massa. [...] Mi limito a richiamare la [...] frequenza, invadenza, insistenza delle manifestazioni di massa in cui l'individuo perde la propria personalità e si identifica, si perde, si annulla nel gruppo, non parla ma grida, non discorre ma inveisce, non ragiona ma esprime il proprio pensiero nello stile primitivo dello slogan, non agisce ma si agita, e fa gesti ritmici con il braccio teso, che –

meraviglia dell'immagine trasmessa con rapidità fulminea da Paese a Paese – appaiono a noi attoniti, nonostante la varietà dei costumi, dei regimi e delle civiltà, eguali, perfettamente eguali in tutto il mondo. L'etica di gruppo prevale sull'etica individuale: intendo l'etica secondo cui la mia azione è imputabile al gruppo di cui faccio parte e solo il gruppo, quindi, qualunque azione compia, anche la più efferata, e che io personalmente non condivido, ne è il responsabile". Da qui il passaggio sulla figura dell'intellettuale: "Intellettuale e massa sono due termini incompatibili: esiste l'uomo-massa, la massa anonima, amorfa, spersonalizzata, sempre più moralmente e politicamente degradata, delle grandi città, l'edilizia di massa, che ha reso tutte le città del mondo uguali [...]. Non esiste, non può esistere, l'uomo di cultura di massa. O se esiste, e purtroppo esiste, nessuno di noi sarebbe disposto ad additarlo ad esempio. Il dire che non esiste, e non può esistere, l'intellettuale-massa, significa che per nessun altro vale il principio della responsabilità, intendo della responsabilità individuale, quanto per chi si assume il compito ingrato, difficile ed esposto continuamente al rischio dell'incomprensione o del fallimento, di esercitare la propria intelligenza per muovere e smuovere l'intelligenza altrui".**[4]**

Individuato nella 'politica della cultura' il territorio in cui si manifesta ed esprime l'azione e la responsabilità 'politica' dell'intellettuale, Bobbio definisce quell'espressione ('politica della cultura') come "un determinato modo di intendere il rapporto fra politica e cultura, e quindi la funzione degli intellettuali, perché ha un suo modo specifico di intendere la politica e di delimitare la sfera della politica (intendo la politica ordinaria) e rispettivamente della cultura, che ha, deve avere, la sua politica [...]. La politica non è tutto. Chi crede che la politica sia tutto, come crede l'uomo del 'tutto o niente', è già sulla via della politicizzazione o statalizzazione integrale della vita in cui consiste lo Stato totalitario. [...] Solo chi crede che la politica non sia tutto giunge a convincersi che la cultura svolge un'azione a lunga scadenza anch'essa politica, ma di una politica diversa. La politica ordinaria [...] è la sfera dei rapporti umani in cui si esercita la volontà di potenza, anche se coloro che la esercitano credono che la loro potenza – beninteso non quella degli altri – sia a fin di bene.[...] Solo chi crede in un'altra storia – vi crede perché la vede correre parallelamente alla storia della volontà di potenza -, può concepire un compito della cultura diverso da quello di servire i potenti per renderli più potenti, o da quello ugualmente sterile di appartarsi e di parlare con sé stesso".**[5]**

Nella preservazione della libertà del dialogo e delle sue stesse condizioni di possibilità – e dunque nell'impegno a garantirne la difesa, Bobbio veniva quindi individuando il principio della responsabilità 'politica' dell'intellettuale, e, in definitiva, della sua stessa 'legittimazione' politica,

nel contesto di una strutturazione istituzionale di tipo democratico: il contributo che l'uomo di cultura, e la cultura stessa, avrebbe infine assicurato alla difesa e allo sviluppo delle ragioni dell'uomo nel suo rapporto con la 'città'

2. Vaccinazione, conflitto sociale e senso dello stato

L'idea che la voce dell'uomo di cultura possa o debba contribuire a rianimare le ragioni o il significato dei legami civili e politici delle nostre società assume un suo particolare valore in questi tempi di dolorosa meditazione collettiva sui temi 'eterni' della malattia e della morte come fatti sociali di quotidiana ricorrenza.

In un testo composto poche settimane orsono per le pagine del *Corriere della Sera*, Emanuele Trevi (intellettuale e scrittore tra quelli dotati di maggiore talento delle nostre più giovani generazioni) ha provato a ricapitolare il senso di impotenza che accompagna la convivenza civile smarrita nel conflitto insorto sulla disponibilità al vaccino contro il Covid-19 e sulla legittimità del c.d. *green pass*. **[6]**

Scrive Trevi: "Dovessi campare mille anni, leggendo e analizzando una per una le argomentazioni contro i vaccini e contro quel loro necessario complemento che sono i *green pass* , non riuscirei ad assimilare nemmeno un minimo frammento di quella maniera di pensare e di comportarsi. [...] Ci vedo all'opera un'intelligenza, sarebbe meglio dire una parodia dell'intelligenza, priva di empatia [...]. Sui due fatti centrali potremmo essere tutti d'accordo: i vaccini sono uno strumento ancora lontano dalla perfezione, non garantendo l'immunità in modo totale; e i *green pass* non andranno impiegati un giorno più del necessario, perché è vero, l'ombra del controllo pesa su tutte le società e non è certo una cosa da prendere sottogamba. Ma è proprio di fronte a queste constatazioni elementari che il discrimine tra gli esseri umani non è più l'intelligenza, ma l'empatia. Prendiamo il sentimento più elementare e comprensibile: la paura del vaccino. Chi di noi non l'ha provata? Ebbene la finta intelligenza, lasciata sola, è capace di costruire intorno al puro e semplice fatto della paura, che è difficile accettare ed ammettere in quanto tale, tutto un reticolato di motivazioni che possiedono l'apparenza di un ragionamento conseguente e supportato da fatti. È così che ci si condanna a vivere in quello che una grande scrittrice cattolica americana, Flannery O'Connor, ha definito «un mondo che Dio non ha mai creato». L'empatia, tutto al contrario, è una consigliera più prudente e insieme più aperta alle infinite possibilità della vita. Non esige da te che superi la paura del vaccino, non zittisce le tue eventuali preoccupazioni filosofiche sull'opportunità del *green pass*. Ti suggerisce solo di

collegare la tua singola esistenza a ciò che è umano in te come negli altri. E di adottare strumenti imperfetti perché altri, per adesso, non ce ne sono. Perché molti medici possano tornare a occuparsi di tutte le altre patologie necessariamente trascurate, per esempio. Perché sia garantita la possibilità di visitare i malati nei luoghi di cura, per dirne un'altra, che è una parte irrinunciabile dei processi di guarigione. [...] Il rischio esistenziale, ovvero la perdita di connessione empatica con l'umano, peserebbe sulla bilancia molto più di un supposto effetto collaterale o di una momentanea perdita di libertà. [...] Degno dell'attenzione di un grande romanziere, è uno scenario sociale in cui la mancanza di empatia, di compassione, di rispetto per il sapere autentico si infiltra nelle case, nella cerchia degli affetti, addirittura nelle relazioni d'amore. [...] Conosciamo tutti persone che non si sono vaccinate, o che pensano che mostrare il *green pass* in treno sia un attentato alla Costituzione [...] Ogni giorno che passa ci cascano le braccia alla sola idea di discutere con loro. Perché ormai, è inutile che lo neghiamo, le armi della persuasione si sono totalmente spuntate".

Alla desolazione che accompagna il riscontro dell'appannamento della connessione empatica tra le persone, e dunque alla consapevolezza della progressiva degradazione della qualità della convivenza, segue, tuttavia, nella riflessione dello scrittore, la confessione di un'ultima speranza: "Ma l'esperienza ce lo insegna: noi non togliamo l'affetto a chi si macchia di comportamenti altrettanto incivili, se è possibile: quando mai abbiamo troncato con qualcuno perché guida in modo imprudente, e magari ci beve sopra un paio di bicchieri? Quando mai abbiamo rinunciato a frequentare qualcuno che non fa la raccolta differenziata, o si fa pagare al nero un lavoretto? Per dirla con la Bibbia, non siamo noi i guardiani dei nostri fratelli, e anche se a dirlo era Caino, in questo caso aveva ragione. Sono solo le leggi, e le istituzioni preposte a farle rispettare, che ci possono salvare. La norma è impersonale, e non distingue tra chi la ritiene giusta e chi la ritiene un sopruso. Ci solleva da discussioni, da conflitti, da silenzi addolorati che sono del tutto inutili e rischiano di trascinarsi dietro una specie di *Long Covid* emotivo, nel quale continueremo a voler bene a persone alle quali non riusciremo a perdonare quello che non hanno fatto, i sentimenti che non hanno provato. Tra tante scalogne inevitabili che la pandemia ha portato con sé, norme limpide e l'autorità necessaria a farle rispettare potrebbero almeno sollevarci dalle spalle l'onere di incarnare – ci mancava solo questa! – un assurdo perbenismo sanitario".

3. Assonanze hobbesiane

Il lettore vorrà perdonare l'insistita, lunga riproposizione del testo di Emanuele Trevi: si tratta di un esercizio essenziale per comprendere come – ne fosse o meno consapevole – il ragionamento proposto dal nostro scrittore finisca col riscoprire (e dunque rievocare), nei termini di un'esemplare limpidezza, i fondamenti stessi della riflessione condotta, alle soglie dell'età moderna, sulla dimensione propriamente antropologica ed esistenziale della 'politica' e dello 'stato'; un ritorno, dunque, alle radici stesse del concepimento di quelli, per come giunti e consegnatici dagli itinerari della storia.

Nel discorso di Trevi, il processo di dissoluzione della coscienza empatica sembra muovere dai goffi tentativi di mascheramento di una paura ancestrale; di una paura che spinge all'esercizio puramente egoistico dei propri diritti individuali, all'intangibilità del proprio corpo, della propria integrità personale, della propria sfera di libertà, da preservare da ogni indebita forma di limitazione, di intromissione o di controllo. In breve, di una paura destinata ad alimentare pretese insofferenti a qualsivoglia contenimento funzionale all'appagamento di possibili esigenze altrui (qualsiasi contenuto esse abbiano). Una paura per così dire 'primordiale', generata dalla consapevolezza di trovarsi nel vivo di un conflitto (vissuto come forma concorrenziale) in cui 'ne va' della vita (nel duplice senso della vita puramente biologica o propriamente umana, della *zoé* o del *bios*); perché della vita 'ne va' nel sottoporsi, o meno, a trattamenti sanitari dal discusso margine di sicurezza, o nel rinunciare, o meno, alla coltivazione dei propri rapporti personali negli ambiti (lavorativi, conviviali, ludici, culturali, sportivi, etc.) in cui la persona trova le occasioni concrete di esplicazione e di compimento.

La superabilità di un conflitto di tale consistenza e proporzioni è indicata, da Trevi, nell'invocazione di un intervento della legge e dello Stato; del carattere impersonale della norma e dell'autorità capace di farla rispettare; di un attore estraneo al conflitto, capace di ergersi al di sopra delle parti, in quanto espressione della collettività che si organizza in istituzione (lo Stato) al fine di esercitare la sua (individualmente non resistibile) forza, per la salvezza stessa di tutti e di ciascuno.

Appaiono sin troppo evidenti le assonanze che accostano il discorso di Emanuele Trevi ai passaggi che scandiscono la descrizione dell'abbandono dello stato di natura e la formazione dello Stato nel *Leviatano* di Thomas Hobbes: una figura, non a caso sovente richiamata e brandita, a mo' di denuncia, dagli oppositori delle misure di (non troppo surrettizia) induzione legislativa al vaccino, condotta attraverso l'introduzione delle pesanti limitazioni alla capacità giuridica delle persone implicate dall'obbligo del c.d. *green pass*.

Il procedimento che accompagna il graduale passaggio dallo stato di natura allo stato civile, in cui è possibile dar luogo alla formazione dello Stato, è propriamente descritto nella progressiva acquisizione della razionale consapevolezza, da parte di ciascuno, del carattere inevitabilmente distruttivo del conflitto permanente; della profezia di fatale annientamento che si annida nella condizione di terrore implicita nell'angoscia di perdere ciò che rappresenta la naturale espressione dell'istinto umano: "*il diritto di tutti a tutto*".

Le pagine di Hobbes sono su questo esemplari: la 'ricerca della pace', che rappresenta la prima legge naturale e razionale che apre la strada alla costruzione dello Stato, non può aver alcun luogo se i singoli non sono disposti a dismettere le principali 'cause di contesa' tra loro, che sono, "in primo luogo, la competizione, in secondo luogo, la diffidenza, in terzo luogo, la gloria. La prima fa sì che gli uomini si aggrediscano per guadagno, la seconda per sicurezza, e la terza per reputazione. [...] Da ciò è manifesto che durante il tempo in cui gli uomini vivono senza un potere comune che li tenga tutti in soggezione, essi si trovano in quella condizione che è chiamata guerra e tale guerra è quella di ogni uomo contro ogni altro uomo".**[7]**

In questa naturale condizione di conflitto, "ognuno è governato dalla propria ragione e non c'è niente di cui egli può far uso che non possa essergli di aiuto nel preservare la sua vita contro i suoi nemici, ne segue che *in una tale condizione ogni uomo ha diritto ad ogni cosa*, anche al corpo di un altro uomo. Perciò, finché dura questo diritto naturale di ogni uomo ad ogni cosa, non ci può essere sicurezza per alcuno".**[8]**

Ecco, dunque, l'unica via per la pace: dalla "fondamentale legge di natura che comanda agli uomini di sforzarsi alla pace, deriva questa seconda legge: che un uomo sia disposto, *quando anche altri lo sono*, per quanto egli penserà necessario per la propria pace e difesa, *a deporre questo diritto a tutte le cose*; e che si accontenti di avere tanta libertà contro gli altri uomini, quanta egli ne concederebbe ad altri uomini contro di lui. Infatti, finché ogni uomo ritiene questo diritto di fare ciò che gli piace, tutti gli uomini sono nella condizione di guerra. Ma se gli altri uomini non deporranno il loro diritto, come lui, allora non c'è ragione che uno solo si spogli del suo; ciò sarebbe infatti un esporsi alla preda (cosa a cui nessun uomo è vincolato) piuttosto che un disporsi alla pace. Questa è la legge del Vangelo: tutto ciò che tu richiedi che gli altri ti facciano, fallo a loro; e la legge di tutti gli uomini: *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*".**[9]**

La parola di Hobbes è chiara: il superamento della naturale condizione di paura ancestrale, e il conseguimento della sicurezza indispensabile per la serena conduzione della vita, è possibile

solo nella preliminare dismissione della propria pretesa a tutto in una condizione di reciprocità; in assenza di una tale completa reciprocità '*non c'è ragione che uno solo si spogli del suo; ciò sarebbe infatti un esporsi alla preda*' piuttosto che un disporsi alla pace. Quando *tutti* avranno dismesso la propria pretesa egoistica e individualistica a tutto, e l'avranno concordemente attribuita a un unico, terzo soggetto (lo Stato), sarà allora superato l'ancestrale, terrifico stato di natura, avendo l'uomo raggiunto lo stato civile in cui il governo politico dei rapporti è in mano a uno solo, lo Stato.**[1**

4. La tragica parabola del 'dio mortale'

Il '*dio mortale*' (lo Stato) che spinge gli uomini a spogliarsi di tutto per la sicurezza di tutti è dunque il simbolo inaugurale della modernità politica: la plastica istituzione del rapporto di proporzionalità inversa tra l'esigenza umana di sicurezza e l'aspirazione (altrettanto umana) alla libertà, un rapporto garantito (non più dall'angoscia generata dall'onnipotenza della divinità, storicamente vicariata dal potere della classe pastorale sacerdotale, ma), dal terrore originato dal potere del nuovo sovrano o, secondo l'alternativa interpretazione foucaultiana, delle catene dei poteri-saperi (politici, economici, scientifici, sociali, culturali) che si stabilizzano (quali nuovi esempi di potere pastorale) come istanze di assoggettamento.

L'intero percorso della riflessione politica moderna può allora verosimilmente sintetizzarsi (assecondando una consapevole semplificazione) nella continua ricerca e nella razionale giustificazione della più adeguata ponderazione di quella misura; nell'individuazione, cioè, di quella proporzione tra restrizione accettabile delle libertà e margine di sicurezza sociale e individuale (a quella limitazione inestricabilmente connesso); o, se si vuole, nell'individuazione di quel punto di equilibrio, tra sicurezza sociale e libertà individuali, compatibile con la conservazione degli assetti di potere consolidati.

Da questa prospettiva, la rilettura della modernità politica attraverso la lente del rapporto tra sicurezza e libertà consente di portare alla luce un'altra significativa dicotomia (a quel rapporto comunque connessa), stavolta legata alla strutturazione propriamente teorica dei fondamenti del potere.

Vuole qui alludersi a quella ricorrente contrapposizione tra l'idea del potere come risultante di una (più o meno allegorica) contrattazione sociale (evidentemente diretta ad affidare agli stessi individui la determinazione dei limiti dei propri diritti di libertà in funzione dei margini di

sicurezza concretamente perseguiti), e la figurazione del potere come espressione diretta di un sentimento di appartenenza collettiva, immediatamente suscettibile di dar luogo all'unità di un corpo (non la semplice somma di volontà individuali ma il soggetto di una volontà comune, o di una *volontà generale*) capace di riconoscersi nella virtù, per lo più irrazionale ed emotiva (propriamente *carismatica*), di un'autorità o di un capo.

Si inscrivono, variamente combinate nei percorsi così sommariamente tracciati, le esperienze del pensiero contrattualista – che unisce idealmente Thomas Hobbes e John Locke alla stagione del costituzionalismo americano (e solo in parte al discorso contrattualista rousseauiano) – e quelle dell'Illuminismo francese, la cui costitutiva ambiguità, tra le corrispondenze (biograficamente) 'inglesi' degli scritti di Voltaire e le visioni 'olistiche' di Jean-Jacques Rousseau, troverà modo di esprimersi nell'articolata e complessa esperienza della rivoluzione francese, tra le primitive esaltazioni legate al riconoscimento dei diritti universali dell'uomo, alla successiva stagione del Terrore, del potere personale (tra tutti, del mito robespierriano) e dell'esito autocratico dell'età napoleonica.

Pure si addice, a questa elementare ricapitolazione delle forme moderne del potere politico consegnate alla riflessione dello storico, la contrapposizione tra l'idea della legittimità del potere fondato sul modello 'legale razionale', e quella del potere di fonte 'carismatica', alle quali Max Weber assocerà l'indicazione del c.d. potere legittimato dalla 'tradizione', più vicino, per sua natura, agli schemi e alle consuetudini della premodernità.

Che, nello sviluppo storico dell'Europa continentale, il *coté* rousseauiano (e dunque la sua visione fortemente unitaria e centrata della società quale totalità retta da un'unica logica dominante e pervasiva, entro cui si perde, tanto l'idea di stabili 'parti' o gruppi componenti, quanto la distinzione tra sfere parzialmente autonome) finì, lungo il corso del XIX secolo, coll'assumere un'indiscutibile prevalenza (tanto sul piano ideologico quanto su quello più propriamente storico-pratico), è fatto in relazione al quale una possibile giustificazione può utilmente ricercarsi nell'esito accentuatamente idealistico entro il quale era stata concepita e realizzata l'idea dello Stato-nazione, e dunque in coerenza ai quadri teorici della dominante sensibilità culturale tedesca.

Fu proprio a partire dall'influenza esercitata da quell'ambiente culturale (da cui trasse sicuro alimento la riflessione del nascente marxismo) che – mediate e lungamente formate dai maestri del costituzionalismo tedesco di fine Ottocento – le opposte (e reciprocamente avversate) meditazioni di due straordinari giuristi, come Hans Kelsen e Carl Schmitt, finirono col riproporre, sia pure nella singolare originalità di ciascuna delle due dottrine, i termini di quella

distinzione weberiana tra legittimazione legale razionale e legittimazione carismatica del potere politico.

La contrapposta considerazione del pensiero di Hans Kelsen e di Carl Schmitt si inserisce utilmente nel quadro del discorso che si viene proponendo, là dove suggerisce, sia pure in una dimensione largamente ulteriore rispetto all'ambito d'interesse dei due giuristi di lingua tedesca, l'opportunità di delineare il profilo di almeno due tra i più rilevanti rischi che ancora incombono sulla vita politica delle nostre comunità.

Vuole qui alludersi, in primo luogo, all'esasperazione del razionalismo e della dimensione puramente logico-formale delle operazioni che presiedono al controllo e alla direzione del comportamento umano misurato sul piano delle relazioni sociali.

L'idea della riduzione dell'esperienza giuridica al dato del rapporto di coerenza logica tra norme (secondo le tracce della riflessione kelseniana), in assenza di alcun possibile riferimento, ma anzi nel rifiuto di ogni 'impura' contaminazione con la dimensione sostanziale di valori o interessi, finì in larga misura col contribuire (sia pure involontariamente, e certamente a dispetto delle sincere idealità democratiche del giurista austriaco) alla dispersione del significato intrinsecamente 'qualitativo' della persona, rivista nella concretezza esistenziale dei propri bisogni e nella viva materialità (o 'carnalità') dei rapporti dalla stessa istituiti sul piano sociale.

Allo stesso modo (ma in termini diametralmente opposti), le rilevanti intuizioni del decisionismo schmittiano (tra cui la riaffermazione dell'anima intimamente conflittuale dell'esperienza politica e la radice costitutivamente infondata del potere, ove considerato al di fuori da ogni connotazione ideologico-culturale) diedero modo, ai disegni più sconsiderati delle formazioni politiche d'inclinazione violenta e razzista, di giustificare la dignità teorica delle proprie vocazioni più folli o irrazionali, tra i paventati vagheggiamenti di un diritto libero e la sperimentata, incosciente teorizzazione della volontà del 'capo', quale fonte sovrana e indiscutibile (*führer-prinzip*).

Al ricorso di quelle due fatali esasperazioni vorrebbero ricondursi, tra tutte le altre concorrenti spiegazioni, le ragioni della dissoluzione storica della lunga esperienza dello stato moderno, che la fine della Seconda guerra mondiale portò a compimento.

Alla corrosiva critica della ragione illuministica avevano dedicato pagine preziose, ancora terribilmente attuali, gli studiosi della c.d. Scuola di Francoforte.

L'ambito di sviluppo della 'teorica critica' francofortese veniva collocandosi – in conformità alle originarie linee di impostazione segnate da Max Horkheimer e Theodor W. Adorno negli anni

attorno al secondo conflitto mondiale – nel quadro di un generale progetto di demistificazione delle tendenze della cultura occidentale moderna.

L'obiettivo critico dei due studiosi tedeschi si appuntava, in primo luogo, sul senso del processo storico-culturale involutivo in base al quale, a partire dall'esperienza illuminista, la ragione, avendo smarrito la propria capacità di cogliere gli aspetti dialettici, pluralistici e contraddittori della realtà, ha progressivamente assunto il senso di un principio di uniformazione e di omologazione 'scientificizzante' ('matematizzante') del reale; il ruolo di un organo di calcolo e di pianificazione, inteso alla ricerca di una 'coerenza sistematica che annulla le differenze vitali' , dove alla rispettosa attenzione per la 'singolarità' e l''irripetibilità' (irriducibile al 'paradigma'), viene a sostituirsi un impegno di 'riduzione' e di 'semplificazione' dell'esperienza destinato, in ultima analisi, a svuotare quest'ultima del proprio autentico significato a fini dominativi. Un fenomeno che appare di manifesta evidenza nella graduale 'sterilizzazione' del linguaggio, capace di mere 'designazioni' prive di 'significati' autentici.**[11]**

L'effetto 'alienante' di questa degradazione 'intellettualistica' della ragione – amplificata dagli orientamenti dell''industria culturale' interessata all'omologazione e alla 'reificazione' dei rapporti sociali, da trasformare in prodotti/merci di agevole diffusione sul 'mercato' – si rappresenta nei termini di un processo di sostanziale e irrevocabile repressione dell'esperienza comunicativa e culturale: "l'abolizione del privilegio culturale per liquidazione e svendita non introduce le masse ai domini già loro preclusi, ma contribuisce, nelle condizioni sociali attuali, proprio alla rovina della cultura, al progresso della barbarica assenza di relazioni"**[12]**. Dalla degenerazione che offre il linguaggio a qualunque forma di manipolazione discende la possibilità della strumentalizzazione da parte delle strutture sociopolitiche: il nuovo stile imposto dall'industria culturale esprime così la struttura della violenza sociale e l'unità stilistica di un sistema di non-cultura.**[13]** Ogni ricerca di emancipazione dalla dimensione sociale, scopre l'individuo alle prese con i tentativi del suo forzato coinvolgimento "in forme di collettivizzazione che si nutrono di una cultura di massa, capaci di ridurre gli uomini a strumenti senza uno scopo proprio".**[14]**

Se l'esatta comprensione delle implicazioni connesse alla degenerazione del razionalismo (con le sue esigenze di uniformità e di cancellazione delle differenze) richiede l'articolazione e la complessità di simili analisi e della loro raffinata sensibilità culturale, assai più immediata (quantomeno sul piano della misurazione e della valutazione degli esiti che ne discendono) si rivela l'intuizione dello sfondo catastrofico entro cui si muovono le attitudini irrazionalistiche del pensiero politico.

Per condurcene al rifiuto, basterà appena accennare alla dolente ricapitolazione delle immagini che raccontano la desolazione delle rovine della guerra, le sue macerie materiali, il dolore dei volti violentati e l'orrore dei campi di sterminio.

5. La Costituzione 'presa sul serio'

I gruppi politici che assunsero la responsabilità del disegno costituzionale italiano concepito nel secondo dopoguerra (e il discorso qui si riannoda al progetto del '*Ponte*' che Piero Calamandrei aveva espressamente legato all'esperienza della 'Costituente') avevano dimostrato di aver appreso con saggezza la lezione della storia secolare dello Stato moderno.

Il catalogo dei diritti fondamentali della persona, recepito dall'antica tradizione del giusnaturalismo, veniva adesso composto in un quadro più articolato e complesso, non più misurato, sul piano antropologico, sulla figura dell'individuo singolo, smarrito o abbandonato all'irriducibilità della sua solitudine (specchio del carattere di esclusività ed assolutezza della sua dimensione proprietaria), ma costruito a partire dalla considerazione della relazione come dimensione propriamente costitutiva della persona, e dunque dell'uomo che scopre se stesso nel vivo dei rapporti che sostanziano e alimentano la propria esperienza esistenziale.

La cultura italiana veniva scoprendo, proprio all'indomani della catastrofe bellica, i valori, fino ad allora sconosciuti sul piano del riconoscimento politico e giuridico, della solidarietà sociale come limite implicito dei diritti individuali, e del pluralismo degli ordinamenti e dei gruppi intermedi come intrinseca demarcazione del potere dello Stato, sottolineando, da un lato, il riconoscimento e la garanzia dei diritti *inviolabili* dell'uomo ("*sia come singolo sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità*") e richiedendo, dall'altro l'adempimento dei doveri *inderogabili* di *solidarietà politica*, *economica* e *sociale* (art. 2 Cost.). Sotto un altro profilo, l'Assemblea costituente volle certificare il proprio congedo dalla storia alla quale il conflitto mondiale aveva definitivamente messo capo, non solo decretando il proprio 'ripudio' della guerra come strumento di offesa alla libertà degli altri popoli e come mezzo di risoluzione delle controversie internazionali, ma consentendo, "in condizioni di parità con gli altri Stati, alle limitazioni di sovranità necessarie ad un ordinamento che assicuri la pace e la giustizia fra le Nazioni" (art. 11 Cost.).

Sono, quelle (gli artt. 2 e 11 Cost.), due norme che sembrano risolvere lo Stato sovrano nel riconoscimento del carattere (verosimilmente ancor più) originario delle comunità (rispetto a

quello) minori e, insieme, di quelle maggiori.

L'idea (forse financo abusata nella letteratura filosofica e giuridica contemporanea) della post-modernità, che Lyotard definiva, sul piano della storia del pensiero, in ragione della fine delle grandi narrazioni sul 'senso'[15], viene declinandosi, nei termini del pensiero giuridico, come la fine della grande narrazione che identifica il diritto con la legge dello Stato.

Secondo la nuova 'piccola' narrazione (se può ancora valere la terminologia e il linguaggio del filosofo francese), il diritto diviene il prodotto di una serie complessa e articolata di fonti e di 'formanti', il cui coordinamento (seppur sempre possibile nell'impegno teorico del giurista accademico) assume un senso effettivamente rilevante, sul piano politico e sociale, solo attraverso e nel momento dell'applicazione, e dunque nel suo affidamento al giudice, cui è rimesso il compito di ricostruire e portare a una sintesi possibile la ricchezza dei materiali di formazione dell'esperienza giuridica.

Assecondando, con un vago compiacimento storiografico, una certa lettura idealistica dei processi (in termini di corsi e ricorsi o di sintesi dialettiche), potrà persino intravedersi il recupero (metodologico), in chiave contemporanea, di quell''ordine giuridico medievale' che, in un certo senso, ricompare sullo sfondo di tanti degli scritti più recenti di Paolo Grossi.[16]

Secondo la pagina ricostruttiva dello storico, gli ordinamenti medievali (gli statuti comunali, il diritto feudale, le regole corporative, la tradizione del diritto comune e del diritto romano, il diritto della Chiesa, etc.) si ponevano come ordinamenti legati alla realizzazione di specifici interessi (settoriali o particolari, volendosene contrapporre le caratteristiche all'ordinamento 'a fini generali', come siamo abituati a definire l'ordinamento dello Stato): una fenomenologia di moltiplicazione capillare di ordinamenti particolari che pure caratterizza i segni della realtà (cosiddetta neo-corporativa) che trovano riscontro nella vita sociale e civile dei nostri giorni.

Il carattere eminentemente 'problematico' dell'esperienza giuridica contemporanea sembra discendere, in primo luogo, dalla circostanza della continua interferenza e dal costitutivo conflitto, non risolto *a priori*, tra ordinamenti diversi, ciascuno piegato alla realizzazione dei propri fini, secondo i termini delle rispettive razionalità interne. Del diritto torna a porsi in evidenza la qualità di *pratica sociale*, lontano dall'idea di un sistema di norme ordinato allo scopo di un'edificazione civile e politica di carattere generale.

Tra le più evidenti conseguenze della pluralizzazione delle razionalità dei diversi ordinamenti particolari trova posto – accanto e al di là dell'irriducibilità del sistema a una pregiudiziale e unitaria coerenza – la consapevolezza dell'impossibilità di risolvere i contrasti attraverso il

richiamo a un unico criterio o a una coerente e unificabile, seppur articolata, organizzazione di criteri.

Si tratta di un orizzonte, o di una prospettiva di azione, in cui al giurista è affidato il compito di affrontare e districare il senso di una complessità che appare sempre più spesso declinata nei termini dell'antinomia e della contraddizione. Da qui il significato del frequente ricorso all'impiego di norme generali o di sfumate terminologie; ad espressioni che invitano all'esercizio della 'ponderazione' tra interessi, al 'bilanciamento' tra istanze contrapposte, al temperamento della 'ragionevolezza'.

Sono queste le premesse storico-culturali che avviano il discorso alla conclusione per cui il diritto non è più in grado di attribuire, sul piano dei rapporti civili, alcuna sfera predeterminata di libertà individuale, secondo il modello o la tecnica del diritto soggettivo tradizionale, poiché deve ritenersi largamente compromessa (quando non svanita del tutto) la possibilità di riconoscere interessi cui attribuire una protezione giuridica assoluta e incondizionata.

Più che il riconoscimento di sfere di libertà o di poteri astrattamente attribuiti al singolo dall'ordinamento (secondo una tecnica o un disegno di tutela costruito o derivato dal modello proprietario della tradizione liberale), la cultura giuridica contemporanea appare incline a coltivare l'idea della costruzione degli spazi della convivenza degli interessi (e dunque della relativa tutela) secondo un archetipo che supera la visione statica dell'individuo come principio elementare attorno al quale ordinare i contenuti del *proprium*.

Si tratta di superare i termini di una logica meramente attributiva, per attingere il livello di una più articolata complessità delle situazioni, da cogliere nel quadro di una dinamica relazionale cui necessariamente si coniuga l'impegno di ciascuno a tener vivi e regolare nel tempo le modalità e i termini di conformazione dei propri bisogni di tutela. Da qui l'esigenza di richiedere a ciascuno la capacità di articolare fatti e prospettazioni interpretative secondo le proprie particolari visioni delle cose e del mondo, affinché il sistema delle istituzioni (di volta in volta, il legislatore, il giudice, il pubblico amministratore) sappia considerarne il peso e il valore.

L'idea del rapporto giuridico legata alle scelte dell'autonomia individuale (dalla decisione legata all'instaurazione della relazione, a quelle destinate a dar seguito, forma e contenuto ai relativi percorsi) lascia il posto al riconoscimento di una realtà sociale connaturata all'inestricabile e immanente pervasività della dimensione relazionale in cui, più spesso, accade di trovarsi.

La circostanza dell'essere o del trovarsi costitutivamente in una rete di relazioni sociali modifica il paradigma tradizionale del pensiero e della tutela giuridica, come sistema di attribuzione di

diritti rivisti alla stregua di sfere intangibili di sovranità individuale, poiché nessuna situazione soggettiva può definitivamente dirsi al riparo dal destino del ripiego o del sacrificio.

Il riconoscimento del diritto soggettivo finisce quasi col consistere in una sorta di 'peso argomentativo' offerto al sostegno delle ragioni della persona (ora in funzione difensiva, talora, più schiettamente, in chiave emancipativa) in un quadro di bilanciamento conflittuale, senza più alcuna possibilità di ascriverne la virtù di disegnare impensabili *enclosure* assolute.

Discorrere del riconoscimento della tutela di diritti soggettivi può certamente assumere un valore non trascurabile, sul piano costruttivo o sul terreno della sistemazione concettuale, ma non cancella il dato reale cui la riflessione giuridica è chiamata ad accostarsi, che è quello della necessità di comprendere lo spessore di ciascuna situazione soggettiva unicamente *in vivo*, ossia nello specifico contesto di relazione in cui la persona è chiamata ad affermare il suo interesse in una dimensione necessariamente conflittuale o dialogica, senza alcuna pretesa di assolutezza.

6. Tecnica, razionalità scientifica e ragione discorsiva

Varrà incidentalmente accennare, nell'affrontare il tema del conflitto portato sull'esercizio dei diritti fondamentali, alle preziose meditazioni che Emanuele Severino ha consegnato alle future generazioni sui modi attraverso i quali si realizza e si perpetua il pluralismo conflittuale tra le culture e i gruppi attivi all'interno delle nostre società.

L'ammonizione del filosofo bresciano induce a individuare la radice o l'essenza del nichilismo, che caratterizzerebbe i termini della cultura contemporanea, nella dominazione ormai assunta dalla tecnica, a tutti i livelli della vita sociale.

Scrive Severino: "La tecnica è lo strumento guidato dalla scienza moderna che oggi si rivela come il più potente degli strumenti. Così crediamo tutti. Tutti ne siamo convinti. [...] Il fenomeno della globalizzazione [...] è un fenomeno che sussiste solo in quanto il capitalismo gestisce la potenza tecnologica. Il capitalismo oggi gestisce la ricerca scientifica e l'applicazione della scienza all'industria, cioè le varie forme di tecniche. Le forze che oggi hanno in gestione la tecnica sono tra di loro in conflitto. Quali sono queste forze? Il capitalismo, che non vive in un Olimpo, in un limbo senza nemici; ieri c'era il comunismo, che è stato eliminato. Ma la democrazia non ha come scopo ciò che costituisce lo scopo del capitalismo. Qual è lo scopo del capitalismo? L'incremento indefinito del profitto privato. Il capitalismo mira a questo: che lo scopo supremo della società sia l'incremento del profitto privato. Questo non è lo scopo della democrazia. La

democrazia pensa, crede, propone, fa in modo che lo scopo della società sia la libertà e l'uguaglianza degli individui. Non è certamente lo scopo del cristianesimo l'incremento del profitto privato. Non è certamente lo scopo dell'Islam. Non era certamente lo scopo del comunismo. Non è lo scopo dei nazionalismi. [...] E cosa accade quando molte forze, per esempio queste che ho elencato, sono in conflitto tra di loro e tutte si servono della tecnica? Dico 'tutte' perché anche il cristianesimo si serve della tecnica. Il sistema mass-mediatico del Vaticano è tra i più elaborati tra quelli oggi esistenti sulla faccia della terra. La carità cristiana planetaria, se la mano destra non sa cosa fa la sinistra, è scombussolata, non funziona. Bisogna che la mano destra sappia bene cosa fa la sinistra. Lo può sapere soltanto attraverso l'organizzazione tecnica della carità. Quindi per questo dicevo che tutte le forze, anche quelle che meno ci aspetteremmo di trovare, si servono della tecnica. Che cosa accade dunque quando tutte queste forze, essendo tra loro confliggenti, si servono – per prevalere l'una sulle altre – di una certa frazione dell'apparato scientifico-tecnologico? Se una vuole prevalere sull'altra, e *poiché* vuole prevalere, è necessario che rafforzi sempre di più lo strumento che le consente di prevalere. Altrimenti si arrende. Ma anche le altre non stanno a guardare questo rafforzamento e a loro volta rafforzano quelle frazioni dell'apparato scientifico-tecnologico che hanno a disposizione. Ha così luogo un progressivo crescere del potenziamento che queste forze operano dello strumento di cui si servono per realizzare i loro confliggenti scopi. Che cosa è destinato ad accadere in una situazione di questo genere? Che l'intensità del potenziamento dello strumento, per realizzare lo scopo originario della forza che di esso si serve, conduca a far sì che lo scopo non sia più lo scopo originario, che voleva servirsi dello strumento per realizzarsi, ma che sia il potenziamento dello strumento. Il capitalismo [...] è destinato, per sopravvivere ai nemici che tuttora lo ostacolano e alla distruzione che la produzione economica compie della terra, a rafforzare lo strumento tecnologico anche per quanto riguarda la produzione di energia alternative alle energie inquinanti. In questo modo è costretto a lasciare sullo sfondo sempre di più il proprio scopo originario, cioè l'incremento indefinito del profitto, per porre al centro della propria intenzionalità come scopo primario la forza di quello strumento che gli consente di realizzare il proprio scopo originario, che ormai diventa obsoleto. Passa in secondo piano. Si va così verso una situazione in cui la tecnica non serve ad aumentare il capitale, ma l'aumento del capitale serve a incrementare la potenza della tecnica. Questo è uno sguardo gettato sul futuro, uno sguardo che allude al tramonto delle forze che tuttora dominano il mondo. [...] Si ha tuttora la sensazione [...] che i grandi gruppi industriali guidino la condotta degli Stati. [...] Ma perché l'economia prevale sulla politica? Perché c'è la tecnica a sostentare l'economia, altrimenti l'economia potrebbe essere rimasta allo stato feudale, dove il potere politico del Signore guidava la produzione economica dei sottoposti e di coloro che producevano la ricchezza. Quindi, altro è

che ci si serve della tecnica per incrementare il capitale, altro è che si incrementi il capitale per potenziare la tecnica. Stiamo andando verso un tempo in cui lo scopo supremo sarà quello in cui la tecnica sostituirà, perché ha la stessa anima, il vecchio dio".**[17]**

Il discorso di Emanuele Severino (dietro cui sembra affacciarsi l'inquietante mistero della nietzschiana volontà di potenza) tocca un nodo critico di particolare delicatezza del modo contemporaneo di stare al mondo che caratterizza la vita delle nostre società. Si tratta di un fenomeno (quello che si nasconde dietro la progressiva sostituzione dello scopo del potenziamento tecnico, rispetto ai valori e agli interessi originari dei gruppi) che è destinato, a lungo termine, a intaccare il senso stesso dell'esperienza della relazione sociale e della dimensione qualitativa della persona, nella misura in cui, dietro l'indefinito perfezionamento della tecnica sostenuta dalla ricerca scientifica applicata, rivive l'antico rischio della regressione dei processi storico-culturali, destinati, là dove incapaci di cogliere la dimensione dialettica, pluralistica e contraddittoria della realtà, ad assumere il senso di un principio di uniformazione 'scientificizzante' e di alienante omologazione del reale.

Il significato propriamente 'eversivo' di questa trasformazione viene colto, da Habermas, nella progressiva sostituzione dell'eticità, come forma di regolazione dei rapporti strutturata attorno alla verità del 'senso', con l'ideologia tecnocratica, non già orientata a perseguire finalità di sviluppo umano in termini di *dover essere*, quanto incline a realizzare una forma di dominio totalizzante sulla natura, sulla base di *ciò che di fatto è*. Da qui la progressiva affermazione di una razionalità facilmente strumentalizzabile, che dà vita a quella configurazione del mondo nel senso del dominio destinata a preludere alla legittimazione dello stesso dominio dell'uomo sull'uomo.**[18]**

Le strutture repressive del dominio tecnocratico finiscono per disperdere l'umanità dell'uomo nella manipolazione di procedimenti tecnici finalizzati a scopi oggettivati, dal cui orizzonte è radicalmente esclusa ogni possibilità di discussione pubblica finalizzata ad una decisione. Le trasformazioni indotte dalla società dell'economia fondata sulla pubblicità commerciale finiscono col travolgere le stesse basi della comunicazione quotidiana e del linguaggio: l'effetto dei mass-media (stampa, tv, etc.) amplifica la metamorfosi della comunicazione politica, riplasmata attraverso le tecniche pubblicitarie, sottolineando il progressivo assorbimento della discussione critica pubblica, della comunicazione e della cultura nella sfera del consumo.

La reazione nei confronti di questo modello politico-culturale, di per sé caratterizzato da un elevato livello di repressione e di violenza sociale, muove, nella prospettiva habermasiana, dal tentativo di 'rivitalizzare' la comunicazione critica nell'ambito della sfera pubblica, dissolvendo

progressivamente gli ostacoli che impediscono l'effettiva partecipazione di ciascuno alla discussione collettiva che prelude alla decisione; un ambito in cui acquista un senso preciso il riferimento alle responsabilità culturali e politiche dell'intellettuale nella prospettiva teorico-pratica dell''agire comunicativo'.[19]

Sulla base di queste premesse, Habermas invita a riflettere sui nessi che intercorrono tra la riflessione e il linguaggio, come terreno d'elezione della violenza e della frustrazione comunicativa (e, in questo senso, punto di partenza del processo di emancipazione), e individua, nel paradigma costituito dal modello psicanalitico, l'approccio per una graduale consapevolizzazione del significato delle forme repressive e del loro superamento. Da questo punto di vista, ricollegandosi ad alcune osservazioni di Freud, Habermas identifica nella "fuga dell'Io di fronte a sé stesso" la conseguenza di una reazione dell'Io infantile di fronte "al potere insopportabile delle norme sociali" [...]. Un'operazione che è condotta nel e con il linguaggio" attraverso "una scissione di singoli simboli dalla comunicazione pubblica e la conseguente privatizzazione del loro contenuto di significato".[20] Scopo della terapia psicanalitica è l'identificazione della rimozione e la lotta contro la stessa, attraverso l'ausilio di un interprete "che insegni ad uno stesso e identico soggetto a capire il proprio linguaggio. L'analista guida il paziente perché impari a leggere i propri testi mutilati e deformati, e a tradurre i simboli da un modo espressivo deformato del linguaggio privato nel modo espressivo della comunicazione pubblica".[21]

La conoscenza psicanalitica fornisce così il modello dell'autoriflessione come fondamento delle possibilità di emancipazione attraverso la riconquista della dimensione comunicativa del linguaggio (luogo dell'autoriflessione e strumento di una intersoggettività 'emancipatrice'), in cui gli uomini manipolati (per i quali vale solo la somma delle opinioni e il compromesso in vista della realizzazione di possibilità tecniche) si trasformano in uomini agenti che ricercano, nel quadro di una ricostituita 'dialettica dell'eticità' il consenso attraverso la pratica di una discussione illuminata.[22]

7. Dibattito politico e parametri di costituzionalità

La contrapposizione che caratterizza il dibattito politico odierno sull'esigibilità dell'adempimento vaccinale (o sulla prospettiva di introdurne l'obbligo per via legislativa) sembra dunque riproporre, sia pure sotto forme e vesti diverse, i termini di un conflitto ricorrente, dove le accuse vicendevolmente sollevate dai contendenti paiono appuntarsi sul

reciproco addebito di adesione acritica a tesi pregiudiziali, e dunque di un inadeguato controllo razionale del proprio comportamento sociale.

Si tratterebbe, da un lato, dell'accusa di una passiva accettazione ideologica della potenza della tecnica (suffragata dalle incontestabili conquiste del progresso tecnologico, di cui i diversi vaccini anti-Covid-19 costituirebbero l'ultimo ritrovato), e, dall'altro, da un altrettanto acritico e ideologico rifiuto della razionalità scientifica, sostanzialmente motivato dalla rilevata incompletezza dei controlli sperimentali imposta dalla ristrettezza dei tempi trascorsi, oltre che da un elementare principio di precauzione suggerito dall'esasperato e contraddittorio pluralismo delle interpretazioni scientifiche circolate (in modo più o meno sconsiderato) nelle diverse forme di comunicazione mass-mediatica.

Lo spessore di un simile dibattito, per la verità, là dove limitato al mero dissenso sui punti indicati, finirebbe inevitabilmente con l'esaurirsi sul terreno del controllo dell'efficacia scientifica del trattamento sanitario controverso: un dissenso che il tempo e l'attenta osservazione della comunità scientifica sarebbero in grado di affrontare e risolvere, in via definitiva, una volta acquisiti tutti i dati obiettivi ritenuti necessari e sufficienti, secondo le consuetudini e le indicazioni dei più accreditati protocolli sperimentali.

Ma l'autentico nodo di quel dibattito, in realtà, una volta sottratto al dominio del giudizio tecnico-scientifico, chiede piuttosto d'essere rinvenuto sul piano, del tutto diverso, dell'opportunità *politica* del ricorso all'obbligatorietà per via legislativa di un trattamento sanitario preventivo le cui conseguenze sulla salute individuale appaiono, allo stato, ancora non completamente conosciute (come, peraltro, accade per una larghissima quantità di trattamenti farmaceutici pacificamente in circolazione da tempo); e ciò allo scopo di fronteggiare la diffusione di un'epidemia già capace di condurre rapidamente a morte decine di migliaia di persone, di incidere pesantemente sull'integrità dei contagiati, di paralizzare l'intera struttura del sistema sanitario nazionale (sì da comprometterne significativamente il funzionamento per la cura e la prevenzione di tutte le altre malattie), di sospendere la vita economica, sociale e scolastica delle persone (al fine di impedirne il contatto fisico), e dunque di sconvolgere l'andamento delle ordinarie condizioni di vita di un'intera popolazione.

Ricondotta a questa prospettiva, la questione che attiene all'efficacia (o alla pericolosità) del trattamento sanitario (il vaccino) astrattamente destinato a prevenire la diffusione del contagio, non assume rilievo di per sé sul piano assoluto dei valori scientifici (comunque destinati ad essere considerati e valutati dagli esponenti della comunità scientifica, *secondo i paradigmi propri della razionalità scientifica*), quanto alla stregua (relativa) di un singolo coefficiente di

ponderazione di una più complessa analisi comparativa, destinata ad essere condotta – là dove orientata allo scopo dell'obbligazione legale – in chiave strettamente politica (*secondo i paradigmi propri dell'argomentazione discorsivo-dialettica*), in cui alla valutazione scientifica di quel dato di efficacia si accostano, da un lato, la considerazione del peso politico da riconoscere, nella situazione contingente, alla negazione dell'autodeterminazione sanitaria e, dall'altro, il rilievo della sicurezza collettiva e dell'insieme degli interessi pubblici potenzialmente compromessi da un'incontrollata diffusione dell'epidemia.

Si tratta di una prospettiva che la nostra Costituzione conosce e prevede, e che invita ad affrontare nello spirito del dialogo e del necessario bilanciamento tra le ragioni del singolo e l'interesse della collettività, con l'ulteriore prospettiva secondo cui un eventuale trattamento sanitario imposto per legge non valga 'in nessun caso' a violare i limiti imposti dal rispetto della persona umana (art. 32 Cost.).

Con specifico riguardo alle vicende connesse all'imposizione per via legislativa dell'obbligo vaccinale, la nostra Corte costituzionale, chiamata a pronunciarsi sulla legittimità della legge n. 119/2017 (che ha reintrodotto l'originaria obbligatorietà vaccinale dei minori su scala nazionale) **[23]**, dopo aver ribadito (in coerenza alla propria storia giurisprudenziale) come l'art. 32 Cost. postuli il necessario contemperamento del diritto alla salute del singolo (anche nel suo contenuto di libertà di cura) con il coesistente e reciproco diritto degli altri e con l'interesse della collettività **[24]**, ha precisato come l'imposizione legislativa di un trattamento sanitario non sia incompatibile con l'art. 32 Cost. se lo stesso sia diretto "non solo a migliorare o a preservare lo stato di salute di chi vi è assoggettato, ma anche a preservare lo stato di salute degli altri; se si prevede che esso non incida negativamente sullo stato di salute di colui che è obbligato, salvo che per quelle sole conseguenze che appaiano normali e, pertanto, tollerabili; e se, nell'ipotesi di danno ulteriore, sia prevista comunque la corresponsione di una equa indennità in favore del danneggiato, e ciò a prescindere dalla parallela tutela risarcitoria (sentenze n. 258 del 1994 e n. 307 del 1990)".**[25]**

Nel caso relativo alla legge impositiva della vaccinazione obbligatoria nei confronti dei minori, la Corte ha sottolineato come l'intervento legislativo si lasciasse apprezzare per la ragionevolezza e la flessibilità dell'impostazione, tanto sensibile all'interlocuzione culturale con i soggetti chiamati all'esercizio della responsabilità genitoriale nei confronti dei minori, quanto avvertita della natura dinamica ed evolutiva del sapere medico-scientifico. In particolare, la Corte ha evidenziato come, in caso di mancata osservanza dell'obbligo vaccinale, la legge prevedesse un procedimento volto, in primo luogo, a fornire ai genitori (o agli esercenti la potestà genitoriale)

ulteriori informazioni sulle vaccinazioni e a sollecitarne l'effettuazione; "a tale scopo, il legislatore ha inserito un apposito colloquio tra le autorità sanitarie e i genitori, istituendo un momento di incontro personale, strumento particolarmente favorevole alla comprensione reciproca, alla persuasione e all'adesione consapevole. Solo al termine di tale procedimento, e previa concessione di un adeguato termine, potranno essere inflitte le sanzioni amministrative previste, peraltro assai mitigate in seguito agli emendamenti introdotti in sede di conversione. Nel presente contesto, dunque, il legislatore ha ritenuto di dover rafforzare la cogenza degli strumenti della profilassi vaccinale, configurando un intervento non irragionevole allo stato attuale delle condizioni epidemiologiche e delle conoscenze scientifiche. Nulla esclude che, mutate le condizioni, la scelta possa essere rivalutata e riconsiderata. In questa prospettiva di valorizzazione della dinamica evolutiva propria delle conoscenze medico-scientifiche che debbono sorreggere le scelte normative in campo sanitario, il legislatore [...] ha opportunamente introdotto in sede di conversione un sistema di monitoraggio periodico che può sfociare nella cessazione della obbligatorietà di alcuni vaccini [...]. Questo elemento di flessibilizzazione della normativa, da attivarsi alla luce dei dati emersi nelle sedi scientifiche appropriate, denota che la scelta legislativa a favore dello strumento dell'obbligo è fortemente ancorata al contesto ed è suscettibile di diversa valutazione al mutare di esso".**[26]**

Ai fini del discorso che si conduce, in sintesi, converrà ribadire l'inesistenza di alcun impedimento di principio alla previsione di un'eventuale obbligatorietà del trattamento di immunizzazione, in presenza delle condizioni che ad ogni trattamento sanitario obbligatorio occorre si associno, secondo la lettura del sistema ricostruito in coerenza con le linee della giurisprudenza della Corte costituzionale del nostro paese.

Occorrerà, in tal caso, verificare che il trattamento obbligatorio (sperimentalmente sicuro e ragionevolmente innocuo nei limiti consentiti dalle conoscenze scientifiche disponibili *pro-tempore*) si presenti effettivamente alla stregua dell'unica via percorribile al fine di assicurare la tutela della salute della collettività e di terzi, fatta salva la previsione di forme indennitarie e risarcitorie in caso di eventuali conseguenze dannose sofferte dal singolo, ivi compresa la malattia contratta per il contagio causato dall'esecuzione della vaccinazione profilattica.**[27]**

Il discorso, al di fuori di ogni inopportuna banalizzazione, soffre dell'estrema difficoltà che affligge la complessa articolazione dei rapporti tra il diritto e la scienza. È essenziale non sottovalutare l'importanza di considerare con grande attenzione il ruolo e l'apporto delle conoscenze scientifiche nel processo di formazione delle leggi oltre che, più ampiamente, nel processo giudiziario. Da qui la difficoltà di definire confini e limiti di un rapporto complicato, che

si estrinseca anche nello sforzo di coordinare il linguaggio scientifico con quello del diritto e di valutare il 'se' e il 'come' tradurre dati scientifici in obblighi giuridici. Una sfida aperta, complessa e dibattuta, che emerge con chiarezza anche nella disciplina in materia di trattamento vaccinale e nelle parole del Giudice delle leggi, là dove osserva che "nell'orizzonte epistemico della pratica medico-sanitaria la distanza tra raccomandazione e obbligo è assai minore di quella che separa i due concetti nei rapporti giuridici".**[28]**

In tali affermazioni, emerge il tentativo della Corte di assumere su di sé il peso dell'evidente diversità dei due linguaggi (quello scientifico e quello giuridico) e di affievolirne in qualche modo le differenze: "si tratta di due ordini diversi, posti da scienze diverse, ma che devono interagire, e dove l'evidenza scientifica, la statistica, la scelta politico-legislativa sono chiamate a trovare un equilibrio credibile e coerente con il quadro costituzionale".**[29]**

Non manca, peraltro, chi riscontra come in tali dichiarazioni si finisca con l'attribuire alla scienza medica "un ruolo eccessivo che finisce per determinare un'ibridazione di concetti giuridici (raccomandazione e obbligo) per effetto del contatto con la tecnica".**[30]**

L'insieme di queste riflessioni aiutano a comprendere come la disciplina del trattamento vaccinale assuma un carattere paradigmatico, non solo della difficoltà di individuare un corretto equilibrio tra interesse collettivo e diritti dell'individuo, bensì anche del complesso rapporto tra scienza e diritto, tra progresso scientifico e linguaggio giuridico, tra valutazione dei dati tecnico-scientifici e discrezionalità legislativa.**[31]**

Ed è in questo peculiare contesto – di fronte a un 'rigore' del sapere scientifico che manifesta, nei suoi dibattiti interni e nei suoi cambiamenti (anche repentini), gli aspetti della sua sfuggente controllabilità – che il discorso della politica e del diritto è chiamato ad affrontare, con crescente difficoltà, le delicate sfide che attendono i compiti della posizione della 'regola' in un quadro di equità e di ragionevolezza.

8. Responsabilità e destino

L'esigenza della solidarietà non è mai a senso unico: alle richieste di apporto individuale occorre saper associare, coerentemente, il vicendevole rispetto che si manifesta nella reciproca capacità di dare e di ricevere che è propria di una comunità intera.

La scelta di affidarsi, solidalmente, alla decisione, discussa e argomentata, che esorta ciascuno a rendersi responsabile dell'altro in una comune sfida all'insondabilità del futuro, significa

respingere l'attesa, nei termini di una passiva rassegnazione, del manifestarsi delle forze oscure della natura, e del destino che ferocemente le guida.

In questa eterna ricapitolazione dialettica, che oppone il coraggio della responsabilità allo sconsolante abbandono del fatalismo, vorrebbe conclusivamente riassumersi il senso condiviso di un'esperienza di vita collettiva: dove ancora mette conto di interrogarsi se le vie attraverso cui la morte ci avrà raggiunti saranno davvero la chiave che apre la strada a un credibile racconto della nostra vita.

[1] P. Calamandrei, *Il Ponte*, n. 1, aprile 1945.

[2] P. Calamandrei, *Il Ponte*, anno I, n. 1, aprile 1945.

[3] N. Bobbio, *Il Ponte*, anno XXXI, n. 4, aprile 1975, pp. 160-161.

Aggiunge Bobbio: "Molte riviste nacquero in quegli anni, ma quasi tutte hanno avuto vita breve. Ne ricordo alcune che pur hanno lasciato tracce non solo nel nostro ricordo ma nella determinazione di quella svolta politica e culturale che è stata l'uscita dalla guerra e dal fascismo: «*Stato moderno*» di Mario Paggi, «*La Nuova Europa*» di De Ruggiero e Salvatorelli, «*Acropoli*» di Omodeo, «*Il Politecnico*» di Elio Vittorini. «*Il Ponte*» nacque in quello stesso clima di tensione morale, di passione civile, di desiderio del nuovo e del diverso, in quel tempo che fu insieme facile agli entusiasmi ma anche proclive alle improvvise stanchezze, proteso verso le "grandi speranze" ma anche non immunizzato contro le grandi delusioni. Forse «*Il Ponte*» è stata l'unica rivista – ed è questa la ragione della sua durata, il suo punto di forza che non è mai venuta meno in questi anni, nonostante la mediocrità della nostra storia e le atrocità del fascismo nel mondo, all'impeto e all'impegno delle grandi speranze. [...] «*Il Ponte*» può essere fiero di non avere mai disperato, anzi di essere stato in prima linea nel difendere la virtù contro il furore".

[4] N. Bobbio, *Il dubbio e la scelta. Intellettuali e potere nella società contemporanea*, Roma, Carocci, 2001 (1993), pp. 143 s.

[5] N. Bobbio, *Il dubbio e la scelta. Intellettuali e potere nella società contemporanea*, cit., pp. 149 s.

[6] E. Trevi, *L'amico no-vax e il solco incolmabile* in *Corriere della Sera* del 19 novembre 2021 (pag. 11).

[7] Th. Hobbes, *Il Leviatano*, BUR Rizzoli, Milano, 2011, pp. 190-191.

[8] Th. Hobbes, *Il Leviatano*, cit., p. 196.

[9] *Op. ult. cit.*, pp. 196-197.

[10] "La sola via per erigere un potere comune che possa essere in grado di difendere gli uomini dall'aggressione straniera e dalle ingiurie reciproche, e con ciò di assicurarli in modo tale che con la propria industria e con i frutti della terra possano nutrirsi e vivere soddisfatti, è quella di conferire tutti i loro poteri e tutta la loro forza ad un uomo o ad un'assemblea di uomini che possa ridurre tutte le loro volontà, per mezzo della pluralità delle voci, ad una volontà sola; ciò è come dire designare un uomo o un'assemblea di uomini a sostenere la parte della loro persona, e ognuno accettare e riconoscere se stesso come autore di tutto ciò che colui che sostiene la parte della loro persona, farà o di cui egli sarà causa, in quelle cose che concernono la pace e la sicurezza comuni, e sottomettere in ciò ogni loro volontà alla volontà di lui, ed ogni loro giudizio al giudizio di lui. Questo è più del consenso o della concordia; è un'unità reale di tutti loro in una sola e medesima persona fatta con il patto di ogni uomo con ogni altro, in maniera tale che, se ogni uomo dicesse ad ogni altro, *io autorizzo e cedo il mio diritto di governare me stesso, a quest'uomo, o a questa assemblea di uomini a questa condizione, che tu gli ceda il tuo diritto, e autorizzi tutte le sue azioni in maniera simile*. Fatto ciò, la moltitudine così unita in una persona viene chiamato uno *Stato*, in latino *Civitas*. Questa è la generazione di quel grande *Leviatano*, o piuttosto (per parlare con più riverenza) di quel *dio mortale*, al quale noi dobbiamo, sotto il *Dio immortale*, la nostra pace e la nostra difesa. Infatti, per mezzo di questa autorità datagli da ogni particolare nello stato, è tanta la potenza e tanta la forza che gli sono state conferite e di cui ha l'uso, che con il terrore di esse è in grado di informare le volontà di tutti alla pace interna e all'aiuto reciproco contro i nemici esterni. In esso consiste l'essenza dello stato che (se si vuole definirlo) è *una persona dei cui atti ogni membro di una grande moltitudine, con patti reciproci, l'uno nei confronti dell'altro e viceversa, si è fatto autore, affinché essa possa usare la forza e i mezzi di tutti, come penserà sia vantaggioso per la loro pace e la comune difesa*" (Th. Hobbes, *Il Leviatano*, cit., pp. 241-242).

[11] «Gli uomini si distanziano col pensiero dalla natura per averla di fronte nella posizione in cui dominarla. Come la cosa, lo strumento materiale, che si mantiene identico in situazioni diverse, e separa così il mondo – caotico, multiforme e disparato – da ciò che è noto, uno ed identico, il concetto è lo strumento ideale, che si apprende a tutte le cose nel punto in cui si possono afferrare» (M. Horkheimer – T.W. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, Torino, Einaudi, 1966, pp. 47-48).

«Dal punto di vista della sua genesi la logica si presenta come tentativo di integrare e ordinare stabilmente ciò che era originariamente polisemico, come passo decisivo per la demitologizzazione. [...] In forza della logica, il soggetto si sottrae alla tendenza verso ciò che è amorfo, instabile, polisemico, e imprime nell'esperienza di sé l'identità di colui che in essa si autoconserva come forma, legittimando solo quegli enunciati sulla natura che sono catturati dall'identità di tali forme» (T.W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. V., Suhrkamp, Frankfurt, p. 86).

[12] M. Horkheimer – T.W. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, cit., p.172.

[13] «Al posto dell'adeguazione fisica alla natura subentra la "ricognizione nel concetto", l'assunzione del diverso sotto l'identico. Ma la costellazione in cui si instaura l'identità (quella immediata della mimesi come quella mediata della sintesi, l'adeguazione alla cosa nel cieco atto vitale o la comparazione del reificato nella terminologia scientifica) è sempre quella del terrore. La società continua la natura minacciosa come coazione stabile ed organizzata, che, riproducendosi negli individui come autoconservazione coerente, si ripercuote nella natura come dominio sociale su di essa. La scienza è ripetizione, elevata a regolarità accertata, conservata in stereotipi. La formula matematica è regressione impiegata consapevolmente, come già il rito magico; è la forma più sublimata del mimetismo. La tecnica realizza l'adattamento al morto ai fini dell'autoconservazione, non più, come la magia, con l'imitazione materiale della natura esterna, ma con l'automatizzazione dei processi spirituali, con la loro trasformazione in ciechi decorsi. Col suo trionfo le manifestazioni umane diventano insieme controllabili e coatte. Dell'adeguazione alla natura non resta che la sclerosi verso di essa» (M. Horkheimer – T.W. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, cit., pp. 193-194).

[14] M. Horkheimer, *Eclissi della ragione*, Torino, Einaudi, 1969, p. 131.

«L'umanità ha dovuto sottoporsi ad un trattamento spaventoso, perché nascesse e si consolidasse il Sé, il carattere identico, pratico, virile dell'uomo, e qualcosa di tutto ciò si ripete in ogni infanzia. Lo sforzo di tenere insieme l'io appartiene all'io in tutti i suoi stadi, e la tentazione di perderlo è sempre stata congiunta alla cieca decisione di conservarlo» (M. Horkheimer-T.W. Adorno, *op.ult.cit.*, p. 42).

[15] V. J.F. Lyotard, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Milano, 1982.

[16] V. P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, Roma, 1997; Id., *Ritorno al diritto*, Roma-Bari, 2015; Id., *L'invenzione del diritto*, Roma-Bari, 2017; Id., **Il mestiere del giudice. Prefazione di Paolo Grossi. Introduzione di P. Filippi e R.G. Conti**

[17] E. Severino, *Lezioni milanesi. Il nichilismo e la terra (2015-2016)*, Mimesis, Milano-Udine, 2018, pp. 75-81.

[18] Cfr. J. Habermas, *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Bari, Laterza, 1969, p. 199.

[19] Espressione che dà il titolo alla monumentale opera habermasiana (cfr. J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, traduz. italiana di P. Rinaudo, a cura di G.E. Rusconi, Bologna, Il Mulino,1986).

[20] J. Habermas, *Conoscenza e interesse*, Bari, Laterza, 1970, pp. 251 e 236.

[21] J. Habermas, *Conoscenza e interesse*, cit., p. 223.

[22] Cfr. J. Habermas, *Teoria e prassi nella società tecnologica*, cit., p. 55.

[23] Corte Cost., sentenza n. 5 del 18.1.2018, n. 5, in *Giur. Cost.*, 2018, 1, 38.

[24] V. Corte Cost., sentenza n. 268 del 2017, in *Foro it.*, 2018, 3, I, 742.

[25] Corte Cost., sentenza n. 5 del 18.1.2018, n. 5, cit.

[26] Corte Cost., sentenza n. 5 del 18.1.2018, n. 5, cit.

[27] V., in particolare, Corte Cost., sentenza del 14.12.2017, n. 268, in *Foro it.*, 2018, 3, I, 742, e Corte Cost., sentenza del 18.1.2018, n. 5, cit. La stessa Corte ha avuto modo di tornare su alcuni specifici aspetti di tale questione con due decisioni, la sentenza del 6.6.2019, n. 137 e la sentenza del 18.7.2019, n. 186, adottate a poca distanza l'una dall'altra, confermando e puntualizzando quanto già in precedenza affermato. Sul tema, più di recente, L. Scaffardi, G. Formici, *Vaccini obbligatori e ruolo del diritto. Un tentativo di (ri)composizione della materia partendo dalla più recente giurisprudenza costituzionale*, in *BioLaw Journal – Rivista di BioDiritto*, 2020, fasc. 1, pp. 379 ss.

[28] Cfr. il par. 8.2.4. della sentenza n. 5/2018, cit.

[29] M. Plutino, *Le vaccinazioni. Lineamenti ricostruttivi di diritto costituzionale su un tema dominato dalle evidenze scientifiche*, in *BioLaw Journal*, 2, 2019, p. 561.

[30] A. Iannuzzi, *L'obbligatorietà delle vaccinazioni a giudizio della Corte costituzionale fra rispetto della discrezionalità del legislatore statale e valutazioni medico-statistiche*, in *ConsultaOnline*, 1, 2018.

[31] L. Scaffardi, G. Formici, *Vaccini obbligatori e ruolo del diritto*, cit., p. 412.