

PAROLE DI GIUSTIZIA

Le Sfide Culturali E Sociali Nella Tutela Dei Poveri*

Luciano
Eusebi

L. Mi si consenta di muovere dalla citazione (l'unica che farò) di uno scrittore e uomo politico francese del novecento, Léon Blum: *"Qualsiasi società che pretenda di assicurare agli uomini la libertà deve cominciare col garantire loro l'esistenza"*.

La prima parte della frase ha a che fare con un'iniziativa, con la scelta di fare o di non fare qualcosa per l'altro. Invece la seconda parte, proposta quale condizione della prima, ha a che fare con il *riconoscimento* dell'altro.

Si deve cominciare col garantirgli l'esistenza: cioè si deve prendere atto, anzitutto, dell'esistenza dell'altro, in quanto è la sua stessa esistenza che chiama a un determinato atteggiamento verso di lui. Dunque, non si tratta, semplicemente, di fissare un criterio per regolare i rapporti con l'altro, o di decidere, in modo discre-

zionale, che cosa siamo disposti a concedergli, ma si tratta di riconoscere l'altro nella dignità che gli deriva dall'esistere come essere umano. Credo che sia questo, oggi, il nodo cardine della sfida culturale concernente la tutela dei poveri.

Ciò premesso, vorrei incentrare la mia riflessione su un'analisi critica del modello di giustizia- quello fondato sulla nozione di reciprocità- che troppo spes-

* Il testo riprende i temi affrontati dall'autore al 30° Convegno nazionale delle Caritas diocesane (Fiuggi 13-16 giugno 2005).

so, nella nostra cultura, diamo per scontato. Un modello di carattere *formale*: è giusto agire negli stessi termini in cui l'altro agisce verso di me. La logica della reciprocità informa molti aspetti delle nostre relazioni giuridiche e, in genere, della nostra vita: informa ampiamente il diritto civile e più ancora quello penale, i rapporti economici, anche i nostri atteggiamenti privati. È il modello della bilancia, che non richiama l'equilibrio, bensì implica che se c'è del bene io agisca secondo il bene e se c'è del male io agisca secondo il male.

Questo modello presuppone che il rapporto con l'altro necessiti sempre di un *giudizio* nei suoi confronti: per stabilire un rapporto con l'altro, prima ancora di essere entrato in sintonia con lui, prima ancora di conoscerlo, lo devo giudicare. Perché sulla base del giudizio che darò dell'altro, agirò nei suoi confronti: in maniera *giusta*, in termini di reciprocità.

Tale assunto di fondo incide profondamente nella nostra vita, benché ordinariamente non ci si pensi. Se il mio rapporto con l'altro si fonda su un giudizio, e se voglio giudicare prima di aver stabilito un rapporto solidaristico (potremmo dire simpatetico) con l'altro, sarà pressoché inevitabile cogliere nell'altro degli aspetti negativi, perché ciascuno di noi è comunque portatore di aspetti negativi. Se, pertanto, la giustizia è reciprocità ed è così facile, prima di aver stabilito una relazione umana, cogliere nell'altro qualcosa di negativo, sarà facilissimo fare di ciò un alibi per agire in termini di chiusura- in termini antitetici a logiche di solidarietà- nei confronti dell'altro. Posto al centro il giudizio, non sarà difficile trovare appigli per agire negativamente verso un altro individuo.

In un simile contesto *mai* potrebbe venire in considerazione una presa d'iniziativa in termini di accoglienza (in termini di carità nella pienezza del suo significato) verso l'altro che sia giuridicamente rilevante. Se giustizia è reciprocità, fare il *primo passo* non può avere valore giuridico. Al massimo, è carità (nel senso debole del termine); è filantropia, *buonismo* (secondo il neologismo irridente che abbiamo coniato negli ultimi anni). Non è diritto, non è giustizia. Perché di giustizia si dovrebbe parlare solo dopo aver giudicato l'altro e aver elaborato una prassi di reciprocità comportamentale nei suoi confronti. Che mi hanno fatto di bene i poveri della terra perché sia diritto dei poveri ottenere da parte mia un atteggiamento di riconoscimento, di promozione umana in loro favore? Agire in tal senso costituirebbe al più, in quest'ottica, un'iniziativa stimabile, religiosa, filantropica, umanitaria. Ma c'è un esito ancor più drammatico. Se pretendo di giudicare l'altro prima di conoscerlo, non solo sarà facile trovare in lui aspetti di negatività, ma sarà facile inchiodarlo ad aspetti di negatività che non dipendono minimamente da una sua colpa (per quanto simile concetto necessiterebbe, ovviamente, di uno specifico approfondimento). Se non conosco l'altro, diventerà agevole ricondurlo a un'immagine che io mi faccio di lui del tutto autonoma da ciò che egli, a sua volta, abbia scelto di fare per rapportarsi a me. Perché, ad esempio, capita spesso che si dia a priori un giudizio negativo dell'immigrato? Non lo conosco, personalmente non ti ha fatto nulla, eppure lo giudichi in rapporto al ruolo che gli assegna.

Questa pretesa di giudicare l'altro prima ancora di aver stabilito un rapporto con lui sfocia, dunque, nel dare rilievo ad aspetti che attengono esclusivamente alla rappresentazione che io mi faccio di un dato individuo: lo considero qualcosa di positivo o di negativo *per me*? È l'alternativa dinanzi alla quale si pone Caino. Chi è l'altro che vive al mio fianco, chi è Abele? Caino non ha stabilito alcuna relazione con lui, ma lo oggettivizza in un ruolo ben determinato: lo avverte come un limite alla dilatazione del suo io, come un avversario, un nemico. E ne trae le conseguenze, salvo scoprire, poi, che in tal modo ha colpito anche se stesso.

In un'ottica di questo genere è naturale istituire la logica della competizione.

Se i rapporti si fondano su un giudizio, soppeserò l'altro in rapporto ai miei interessi. E se la mia tensione etica è scarsa, l'altro sarà valutato con riguardo a esigenze personali, di ordine essenzialmente materiale, che di etico hanno ben poco. E allora l'altro diventerà automaticamente un avversario, un competitore. Caino è molto lineare: lo elimina. Ma ci sono dei modi meno diretti per non farsi carico del fratello, per dire: *non lo conosco*. Ed ecco che allora nella nostra cultura, sovente, si concede qualcosa all'altro solo se è così lontano che non costa nulla farlo; se non è un volto che si pone dinanzi a me e mi chiama a un impegno personale. Ove la vita sia intesa come una competizione, perché dovrei contribuire a rendere l'altro un competitore più forte? Quanto è triste sentire insegnanti in buona fede i quali dicono: "io creo uno spirito competitivo in aula, perché devo pur preparare i ragazzi alla realtà della vita". Questa logica della reciprocità che fa dell'altro un competitore, un avversario, entra dunque nei gangli più profondi della nostra cultura. Costruito il rapporto con l'altro sul giudizio, la prospettiva di cui abbiamo parlato finora resta chiusa all'autocritica: non ci sarà mai consapevolezza della corresponsabilità rispetto al destino dell'altro e alle condizioni per cui l'altro si trova a essere quello che è. Siamo disposti, per esempio, ad avvertire corresponsabilità circa le condizioni di fondo che spingono all'immigrazione facendo sì che tante persone cerchino di realizzare- talora anche in maniera disordinata, lo possiamo ammettere- quella che però è una speranza di vita che noi diamo per scontata quando riflettiamo sul nostro personale futuro?

In questo contesto chiuso all'autocritica, che diviene un contesto conservatore in quanto non si fa carico delle condizioni in cui si collocano le altrui vicende esistenziali, giungiamo addirittura a esasperare il ruolo della competizione (della *contrapposizione*) come se fosse *in sé* un valore positivo. Giungiamo addirittura a ritenere che nei rapporti più intimi (pensiamo ai rapporti di coppia o ai rapporti genitori-figli) il meglio si produca se c'è una *sana* dose di conflittualità, se si alimenta una tensione che garantisca il reciproco equilibrio, senza cedimenti: quante volte abbiamo sentito dire che in fondo è proprio dalla gestione del conflitto che scaturiscono le relazioni migliori! È un riflesso dell'idea tutta hegeliana secondo cui le cose vanno avanti per reciproche opposizioni: più configghiamo, più siamo in grado di affermare noi stessi nel rapporto con l'altro, più ci garantiamo che la *sintesi* fra le nostre esigenze personali e le esigenze dell'altro ci sia vantaggiosa.

Quante risorse umane mandiamo al macero nei rapporti personali, di coppia, di quartiere, di lavoro, tra genitori e figli, perché abbiamo teorizzato che il meglio deriverà dalla massima affermazione delle nostre ragioni *contro* l'altro, e non dall'ascolto attento di lui: non certo per dargli ragione se ragione non ce l'ha, ma per rispettarlo nella sua dignità, così da rendere possibili la comprensione e il dialogo. Quante volte abbiamo ritenuto che la competizione non sia altro che una sorta di maieutica naturale idonea a far prevalere il migliore. Ma un conto è se sto discutendo del concorso per un primariato ospedaliero, dove la valutazione delle qualità è presidio di rispetto del principio di uguaglianza e della dignità umana; un conto sono altri rapporti, nel cui ambito affidarsi alla competizione vuol dire far dipendere le scelte non da fattori eticamente significativi, ma dalla forza dei competitori: non prevale il migliore, prevale il più scaltro, quello con meno scrupoli. Non c'è una sorta di automatismo selettivo che, esclusa la fatica della definizione di regole etiche, valorizzi i migliori, a meno di non identificare a priori i vincenti con i buoni e i perdenti con i *meno buoni*.

2. Tutto questo ha esiti pluridisciplinari tutt'altro che marginali. Il diritto penale, la materia di mia specifica competenza, ne costituisce l'applicazione in certo modo paradigmatica. Nel suo orizzonte, infatti, si considera da millenni

scontato che la dinamica sanzionatoria, pur quando se ne auspicano effetti risocializzativi, sia chiamata a riprodurre per analogia, in danno del suo autore, il livello di gravità del male costituito dal fatto illecito. Di fatto, ci aspettiamo effetti positivi di prevenzione, in altre parole del *bene*, dalla minaccia e dall'applicazione di un *male*: e le mitigazioni di tale idea portante (sospensione condizionale, sanzioni sostitutive, misure alternative, ecc.) sono percepite più come concessioni a istanze umanitarie o di mera deflazione penitenziaria che non come strumenti rilevanti in senso preventivo. Ma la prevenzione è qualcosa di molto più complesso rispetto alla logica intimidativa e neutralizzativa. Essa ha a che fare non tanto con meccanismi di forza, meccanismi che trattano l'altro come un corpo da spaventare o da neutralizzare, bensì con la capacità dell'ordinamento giuridico di farsi rispettare per convinzione, cioè di creare le condizioni, anche attraverso il momento sanzionatorio, perché il precetto normativo sia accolto per scelta.

Dunque, una prevenzione efficace e stabile non dipende dal timore (del resto, non si può *intimidire* un terrorista suicida), ma dal consenso. Non dimenticando che nulla rafforza l'autorevolezza del messaggio di una norma giuridica trasgredita più del fatto che proprio il trasgressore prenda le distanze dal pregresso comportamento illecito, così da attestare nel contesto di provenienza una libera e riconquistata adesione alle regole fondamentali della convivenza civile. Nulla rafforza di più il diritto e maggiormente destabilizza le organizzazioni criminali di una persona davvero recuperata dopo la commissione di un reato: di una persona, cioè, non programmaticamente esclusa dalla società, ma aiutata secondo percorsi intelligenti a mettere in discussione, anche attraverso l'impegno riparativo, esperienze di non libertà e di frattura con se stesso e con gli altri, il che la rende testimone particolarmente credibile delle ragioni dell'ordinamento giuridico.

Eppure, tutto questo è ampiamente trascurato dalla sensibilità sociale. Perché un approccio al problema della criminalità diverso da quello consueto costa a tutti qualcosa, dato che impone di non sentirsi a priori *giusti* e di aprirsi a profili di corresponsabilità (anche accettando taluni oneri indispensabili per contrastare l'incidenza dei fattori che favoriscono la criminalità). Non può dimenticarsi, del resto, che il nostro sistema penale seleziona una popolazione penitenziaria composta per gran parte di *outsider sociali*, facendo credere all'opinione pubblica che ciò sia necessario a una buona prevenzione: il che distoglie, tra l'altro, dall'attenzione per le molte condotte illecite poste in essere in settori diversi da quelli della criminalità comune, violazioni i cui effetti diretti o indiretti sono non di rado molto gravi e che necessiterebbero di un contrasto assai più credibile, mediante sanzioni incidenti sugli interessi economici coinvolti.

La visione della giustizia come reciprocità si manifesta evidente anche nei rapporti internazionali. Quante volte abbiamo sperimentato negli ultimi anni la politica del *domino*, cioè la politica che prende in considerazione, applicando e provocando ritorsioni, solo l'ultimo anello della catena in un dato contesto problematico, eludendo una descrizione obiettiva di tutti i fattori in gioco. In tal modo, di fronte a una realtà in cui obiettivamente si esprime del male, si ritiene giocoforza rispondere secondo la medesima lunghezza d'onda: qualificando utopisti coloro che chiedono di interrogarsi e di intervenire sulle precondizioni remote di date situazioni. Certo, guardare più in là dell'ultimo anello della catena nei rapporti internazionali, a sua volta, costa, perché impone di domandarci, per esempio, se siamo disposti a condividere, a rendere fruibile in termini *sostanziali*, il prodotto più prezioso della stessa cultura occidentale, cioè il riconoscimento dei diritti dell'uomo a tutti gli individui che compongono la compagine umana.

Siamo disposti a ripetere sul piano planetario quel percorso il quale negli ultimi due secoli in Europa ha consentito che alla democrazia si associasse per milio-

ni di persone la speranza di partecipare in maniera effettiva alla distribuzione della ricchezza? Questa avventura che è stata percorsa con fatica e non senza contraddizioni nel vecchio continente dovrebbe diventare un'avventura del mondo intero. Siamo disposti, in altre parole, a far nostro un concetto di democrazia *sostanziale*, secondo cui non solo ciascuno vota, non solo ciascun paese ha un seggio all'ONU, ma ciascun individuo della terra può far valere i suoi diritti di fronte a tutti gli altri individui della terra? C'è disponibilità a rendere spendibili i diritti dell'uomo in una prospettiva sovranazionale? In concreto: se si dice a un malato dell'Africa sub-sahariana che il suo diritto alla salute, sancito dalle leggi del suo paese al pari di quanto avviene in qualsiasi paese del mondo, è spendibile solo all'interno del sistema giuridico-sociale di quel paese, tale diritto potrebbe risultare privo di qualsiasi spessore tangibile. La sfida della democrazia *sostanziale* è, dunque, se quel diritto alla salute possa divenire spendibile, pur con le necessarie mediazioni organizzative o culturali, rispetto all'intera comunità umana: come non ritengo tollerabile che un bambino di qui possa morire se può essere guarito, altrettanto intollerabile dovrebbe essere per me che un bambino dell'Africa sub-sahariana o un qualsiasi membro dell'umanità non venga guarito se può essere guarito. Simile sfida, tuttavia, non è perseguibile nell'ottica di una giustizia intesa come reciprocità, che non è una giustizia del riconoscimento dell'altro, né presuppone opzioni morali. Quest'ultima, piuttosto, consente di perpetuare relazioni politiche internazionali che mettono in conto logiche di contrapposizione, conflitto o ritorsione, trascurando i soggetti più deboli, vale a dire i soggetti che non assumono rilievo ai fini di rapporti economicamente significativi.

Non mancano riflessi di una tale concezione della giustizia sul piano delle ordinarie relazioni politiche: davvero è la migliore forma di democrazia quella che impone di dividere anche il più piccolo dei nostri villaggi in fazioni contrapposte, ritenendo che il bene comune possa essere perseguito al meglio attraverso la dinamica (e spesso l'exasperazione) dello scontro? Non si tratta certamente di perorare visioni qualunque o di non considerare che nulla è stato pensato di meglio del modello democratico parlamentare per gestire la convivenza civile: ma non è forse riduttivo che il contenuto sostanziale dei problemi in gioco - dei problemi sociali, economici, internazionali - resti così spesso in secondo piano rispetto alla strategia e alla tattica della contrapposizione? Non dovremmo privilegiare le questioni sostanziali, ponendole al centro del dibattito politico?

Nello stesso ambito economico, un'ottica competitiva priva di contrappesi produce il rischio di un indebolimento dei sistemi giuridici di tutela, che pure sono stati costruiti attraverso secoli di impegno. Potrebbe infatti realizzarsi, tra i diversi contesti economici operanti nell'ambito internazionale, un'assimilazione ai livelli di tutela più bassi. Vi è il pericolo, in altre parole, che, invece di portare progressivamente i paesi emergenti a riprodurre i nostri livelli di tutela sociale, si determini negli stessi paesi occidentali una marcata erosione di quei livelli sull'altare della rincorsa degli altrui livelli di produttività e dell'abbattimento dei costi. Dovremmo riconoscere, invece, che gran parte dei paesi emergenti mai sarebbero in grado di sostenere i costi dei nostri sistemi interni di tutela. Ma la strada non può essere quella di rinunciare ai diritti umani: si tratta, semmai, di creare le condizioni per uno sviluppo dei paesi emergenti che possa consentire loro di applicare i principi dello stato sociale, evitando nel contempo che le *chances* di sviluppo dei paesi più poveri siano frustrate da nostre barriere protezionistiche.

Da ultimo, sul piano dei rapporti interpersonali il modello che fa corrispondere l'atteggiamento verso l'altro al giudizio che si dà del medesimo finisce per generare quella che potremmo definire una mentalità *eugenetica-abortistica-eutanasica*: prima ti giudico, giudico se considerarti qualcosa di buono o qualcosa di

negativo per me, e se ti giudico come qualcosa di negativo sono disposto a eliminarti dall'orizzonte della mia vita. Salvo scoprire, poi, di aver fatto un *autogol* esistenziale. Come attesta l'esperienza psicologica, quando ci poniamo nell'ottica di un giudizio che manifesta il nostro timore dell'altro e la nostra disponibilità alla sua emarginazione, ci ritroviamo impoveriti e avvertiamo di non avere realizzato noi stessi.

Ciascuno, infatti, percepisce nel suo intimo che la vita si realizza attuando una testimonianza di bene proprio dinanzi alle situazioni difficili, che manifestano profili di negatività: l'amore parte sempre da una situazione di carenza, è sempre una sorta di spasimo, di scatto, che io pongo in essere quando una sfida, non di rado pregnante di dolore, mi interpella (perché proprio a me, perché quella malattia, quell'incontro, quel figlio, quella situazione di lavoro?) o quando mi lascio interpellare dal dolore altrui e me ne faccio carico. Mi accorgo di essere autenticamente me stesso e di agire in senso costruttivo sul piano sociale se, di fronte a una situazione negativa (al male), testimonio ciò che è radicalmente altro rispetto alla sua negatività, ponendo in gioco tutte le risorse della mia professionalità, della mia intelligenza, della mia capacità di accoglienza. In un modo che resti aperto al dialogo, così da far riflettere sul fallimento che provochiamo a noi stessi tutte le volte in cui non rispondiamo al male con il coraggio di un'iniziativa secondo il bene.

3. La stessa prospettiva religiosa offre del resto una visione della giustizia assai diversa da quella fondata sull'idea di reciprocità: una visione che ha il suo compimento, e il suo fondamento, in Gesù, secondo premesse peraltro già presenti nell'Antico Testamento e condivisibili dalle grandi religioni monoteistiche. Il libro della Genesi ci dice innanzitutto, nelle sue prime pagine, che, nonostante la morte e la sofferenza, Dio che creò l'essere umano per la vita. Nella logica di Dio c'è la pienezza della vita, ma tu *Adamo*, tu *Eva*, mille volte al giorno patisci una tentazione: quella secondo cui uscendo dalla logica di Dio, mangiando del frutto dell'albero del bene e del male, *chiamando per te bene ciò che per te è intrinsecamente male*, diventeresti come Dio e saresti felice.

Il racconto biblico ci dice che *Adamo* si ritrova nudo: la trasparenza fisica che è segno di comunione nel matrimonio diventa segno di separazione con *Eva*. *Adamo* non sperimenta la sua realizzazione: si ritrova impoverito, frustrato, fallito, come a ben vedere noi ci ritroviamo falliti quando coltiviamo la logica dell'egoismo. Dunque: non c'è una pena che renda male ciò che *Adamo* ha fatto; noi riteniamo spesso (è tipico della nostra cultura) che fare il male sarebbe in realtà bene, sarebbe bello, gratificante (oh, se si potesse prescindere dalle remore morali!); ma poi ci sono i giudici, ci sono i tribunali, e c'è il tribunale di Dio. La Bibbia segue un'altra prospettiva: il male non è male perché c'è una pena (altrimenti sarebbe un bene), il male è male perché non ti realizza, perché se tu rimani nella logica del male sei fallito. E la giustizia di Dio è la giustizia di chi viene a cercarti nella tua situazione di fallimento esistenziale, tracciando nuovamente, per te, una strada. La giustizia emerge come cammino di liberazione. Il peccato è stato un'esperienza di non libertà, ma c'è una libertà da riconquistare: la tua liberazione si realizza quando dinanzi al male - dinanzi al male incolpevole (alla constatazione della sofferenza dell'altro) e perfino dinanzi al tuo male colpevole, alla tua colpa, al tuo peccato - tu non rimani inerte, ma fai un progetto di bene, aderendo alla logica di Dio, che è amore.

La giustizia si rivela pertanto non come reciprocità, ma come progettazione secondo il bene dinanzi al male. Gesù non è un autolesionista, non sale sulla croce desiderandola, ma accogliendola; dice: *Padre, se è possibile allontana da me questo calice*, ma non farà un passo indietro nella testimonianza dell'amore; in altre paro-

le: sia fatta la Tua volontà (che è l'amore) anche se questo richiederà la piena spendita di me stesso. Ciò che si manifesta salvifico non è la pena, non è la croce, non è il patibolo: è l'abbandono alla logica dell'amore, la scelta del mettersi in gioco dinanzi al male, anche se negli altri potrà esserci incomprensione. Lo scandalo della croce, e della risurrezione, sta in questo: perfino se agli occhi degli uomini apparirai uno sconfitto, come tanti che nel corso della storia hanno seguito Gesù possono sembrare degli sconfitti, in Dio c'è pienezza di vita, nell'amore c'è la pienezza della vita, cioè la vita vera. Mentre se tu difendi i cento o più anni possibili della tua vita senza mai rendere disponibile secondo amore tale vita, senza mai mettere in gioco ciò che hai ricevuto, ti ritrovi con un fallimento esistenziale.

Questo modello della giustizia, almeno per certi aspetti, non è rimasto ignoto all'elaborazione giuridica moderna. C'è stato anche un percorso *laico* che ha costruito la giustizia in maniera diversa dalla reciprocità, elaborandone la nozione di cui si parla nelle dichiarazioni dei diritti dell'uomo e nelle carte costituzionali: quella di una giustizia non già della reciprocità, ma del riconoscimento dell'altro. L'altro, in questo senso, è portatore di diritti perché ha dignità umana e se ha dignità umana, al di là di qualsiasi giudizio che di lui venga dato, chiama ogni essere umano a uno stile comportamentale verso di lui che sia idoneo a promuovere tale dignità. Simile modello di giustizia, come già si accennava, rappresenta il miglior prodotto della stessa cultura occidentale, salvo il fatto che siamo stati troppo poco disposti a dividerlo. Il terzo mondo non ci rimprovera di aver sbagliato nell'elaborazione di quel modello: ci rimprovera, piuttosto, di aver applicato assai più ampiamente nei rapporti coi poveri l'altro modello relazionale - fondato sull'idea di reciprocità e non sul riconoscimento dell'altro - che la nostra storia porta con sé.

4. Ciò apre alla riflessione su uno snodo culturale cardine per la convivenza sociale contemporanea.

Il secondo modello della giustizia, quello fondato sul riconoscimento dell'altro, è un modello che presuppone una sensibilità etica. Il baricentro è nell'altro. Una volta che ti ho riconosciuto, ne derivano conseguenze per il mio comportamento verso di te. E sono conseguenze che non decido io, ma che risultano conaturate all'essere dell'uomo: che riconosco come istanze di carattere morale. Non è un caso che la nostra Costituzione quando nei suoi primi articoli parla dei diritti dell'uomo dichiara che la repubblica li *riconosce* (non li istituisce, non li concede, non li crea, non li decide). L'altro è riconosciuto come portatore di diritti. Ci si muove, in quest'ottica, nell'ambito di esperienza morale che orienta al discernimento del bene, vale a dire di ciò che corrisponda alla dignità umana.

Il primo modello, invece, è individualistico, il baricentro è in chi giudica, così che ben difficilmente il giudizio rifletterà istanze morali: *io* giudico e decido che cosa ti spetta. Un modello, quest'ultimo, che trova di fatto supporto nelle posizioni orientate al soggettivismo radicale, secondo le quali non avrebbe senso alcuno interrogarsi su dimensioni oggettive di bene, suscettibili di essere riconosciute.

La possibilità di riconoscimento e di tutela dell'altro appare legata, pertanto, alla capacità di tenere viva la consapevolezza, per cui è sulla dimensione etica che devono costruirsi la convivenza civile e il dialogo tra i diversi approcci filosofici, religiosi o, in genere, culturali: attraverso il riconoscimento della tua realtà esistenziale, io prendo atto che tu *sei*, che non puoi essere *cosificato* quale mero oggetto di un giudizio, che resti indefettibilmente un interlocutore, cioè un *tu* che per il solo fatto di vivere costituisce un appello a che si agisca eticamente (e non in termini di mera reciprocità) nei suoi confronti.

Rivendicare la centralità dell'etica non significa in alcun modo, peraltro, porsi in discontinuità con la costruzione della società democratica, laica e pluralista degli ultimi due secoli. Va infatti rammentato, a tal proposito, che il passaggio dallo Stato assoluto allo Stato democratico non è affatto avvenuto attraverso il disconoscimento dell'etica. Tanto che la rivoluzione francese, prima di arrivare alla ghigliottina, e precedentemente quella americana, formularono ben note dichiarazioni dei diritti umani. Che cosa dunque si voleva con quel passaggio? Si rivendicava che non vi fosse più un'autorità preconstituita che definisse regole valide per tutti secondo esigenze di parte: in altre parole, si rivendicava che al discernimento rilevante sul piano giuridico dei capisaldi etici sui quali fondare la convivenza civile potessero concorrere tutte le componenti sociali e, tendenzialmente, tutti i cittadini. È su quest'idea che si fonda la sfida delle costituzioni e in genere della convivenza democratica: sono diversi i percorsi personali e culturali, ma i problemi umani ci accomunano e da percorsi diversi saremo in grado di effettuare, almeno su alcune esigenze fondamentali, affermazioni etiche condivise. Oggi questa prospettiva da molti è revocata in dubbio, in favore di un altro concetto del pluralismo democratico: quello secondo cui esso implicherebbe ammettere a priori che di un bene in sé non sia possibile parlare.

Fino a ieri discutevamo, magari in maniera accesa, perché volevamo convincere i nostri interlocutori di aver colto meglio di loro che cosa dovesse ritenersi bene. Si dava infatti per scontato, da parte di tutti, che un bene da riconoscere vi fosse. Oggi, invece, si ritiene non di rado che non valga nemmeno la pena discutere, posto che, una volta esclusa la proponibilità stessa di un'idea del bene in senso oggettivo, A e non-A risultano egualmente sostenibili. E, in tal caso, l'unico criterio di riferimento, per qualsiasi tipo di decisione, diviene l'espressione corretta sul piano procedurale della volontà (il che nei rapporti intersoggettivi riporta qualsiasi scelta al modello contrattuale).

Ma una riflessione sulla libertà che sia avulsa dai *contenuti* della libertà è una riflessione che schiaccia i deboli. E se si assottigliano troppo gli ambiti in cui, secondo la sfida dialogica del metodo democratico, si assumono *insieme* alcune decisioni di rilievo intersoggettivo finiscono per prevalere le ragioni della forza. La sensibilità cristiana, d'altra parte, ha sempre tenuto in grande considerazione il concetto di libertà (si rammenti un ben noto simbolo elettorale dell'impegno politico di ispirazione cristiana): ma lo ha fatto nella chiara consapevolezza che la libertà, sul piano individuale e su quello sociale, rimanda alla responsabilità morale delle scelte. Democrazia, allora, è altresì quel sistema in cui si ha il coraggio di decidere qualcosa *insieme*. Essa esige di prendersi così sul serio da riconoscere che ci sono problemi i quali ci accomunano, che c'è un destino comune e che, dopo l'ascolto, dobbiamo saper prendere alcune decisioni. La democrazia non è quel sistema in cui questioni di rilievo fondamentale nei rapporti interpersonali possono essere lasciate alla mera sfera contrattuale.

Ne costituisce un riflesso anche l'impegno recentemente profuso per favorire il discernimento sociale circa i quesiti oggetto dei referendum sulla legge n. 40/2004. I nodi fondamentali in gioco erano in effetti due: se si dovesse riguardare, per la prima volta, il sussistere della sequenza esistenziale umana in una data fase (quella precoce) come mero materiale biologico, così da escludere la riferibilità ad essa dei diritti umani, e se del pari il riscontro precoce, ma a vita già iniziata, di anomalie geneticamente riscontrate potesse implicare la negazione dei medesimi diritti. Sono nodi di spessore immane (si pensi, per esempio, al rilievo loro dedicato da un filosofo *laico* come Jürgen Habermas), i quali hanno a che fare col tema cardine della nostra riflessione: il riconoscimento dell'altro. Riconoscimento che va riconnesso all'esistenza stessa della vita di un individuo

umano e non può dipendere, come abbiamo visto, da un *giudizio*, in questo caso riferito alle capacità o alle qualità che l'individuo sia in grado di esprimere, o lo sia nell'una o nell'altra fase della sua esistenza.

Nella stessa prospettiva, un altro tema paradigmatico di carattere biogiuridico è dato dall'atteggiamento nei confronti della sofferenza e della malattia. Una volta esclusa la non doverosità di un accanimento terapeutico correttamente inteso (che sussiste quando siano palesemente sproporzionate le menomazioni e le sofferenze indotte da una terapia rispetto ai benefici ipotizzabili), va detto che la tendenza a spostare il baricentro della riflessione dal profilo oggettivo (quando sussiste una terapia sproporzionata) a quello soggettivo (deciderai tu stesso quando tirarti indietro, *quando e come morire*, con una decisione vincolante nel rapporto col medico) nasconde tra l'altro, dietro apparenze umanitarie, rischi enormi proprio dal punto di vista della tutela dei soggetti più deboli. Possiamo forse dimenticare, come attesta la letteratura psicologica, che l'espressione di un desiderio formale di rinuncia alle terapie fuori dai casi di c.d. accanimento terapeutico rimanda a un bisogno più profondo, di accoglienza, di non abbandono, rappresentando una protesta implicita del malato rispetto alla mancata attuazione di adeguate cure palliative e di un valido supporto psicologico? Possiamo dimenticare che, nel momento in cui si ammette il passo indietro anche ove non sussista un contesto di accanimento, viene a configurarsi una pressione indiretta fortissima nei confronti del malato e dei suoi congiunti? Nessuno ti obbliga, ma perché- date le tue condizioni, data l'irreversibilità della tua patologia- pretendi ancora un gravoso impegno medico a tuo favore? Perché non scegli di farti indietro?

Il fatto è che oggi possiamo garantire a lungo vita e qualità di vita anche quando non si può guarire, come possiamo garantire il c.d. diritto di non soffrire anche nell'ambito di patologie gravi. Ciò, tuttavia, ha costi notevoli ed esige scelte di fondo sull'utilizzazione delle risorse e sulle priorità che il sistema economico sia chiamato a soddisfare. Vogliamo dunque privilegiare il consumismo più sfrenato e più funzionale a esigenze economiche immediate, o vogliamo che i beni siano utilizzati al fine di promuovere al meglio ciò che è autenticamente umano? Nessuno dirà mai che prestare cura, oltre certi livelli, ai sofferenti non più economicamente significativi costa troppo. Sarà molto più facile, con un apparente messaggio di libertà, proporre al malato l'immagine surrettizia di una medicina oltranzista, che non opera per il suo bene e per lenire le sue sofferenze, ma congiura per farlo soffrire maggiormente: ottenendo, in tal modo, una rinuncia spontanea alle terapie.

Si tratta di una problematica che evidenzia in modo efficace come non sia sufficiente richiamarsi alla libertà per consolidare la democrazia: del resto, colui che aspira a essere libero non potrà non domandare, prima o poi, di essere aiutato a scegliere *bene*, cioè a scegliere ciò che più autenticamente realizza la sua libertà e quella degli altri. Un interrogativo ineludibile che non è solo personale, ma investe l'intera comunità civile e, pertanto, risulta coesistente alla democrazia.

5. Ciò richiede che in ambito ecclesiale venga ulteriormente approfondito il tema della presenza dei cristiani nei contesti democratici: affinché anche quando non sia facile, o non sia contingentemente possibile, tradurre sul piano delle scelte normative ciò che avvertiamo corrispondere a una piena attuazione dell'istanza morale, quest'ultima possa essere resa chiaramente percepibile nella società e le decisioni democraticamente assunte possano risultare, comunque, le migliori possibili. Lo dobbiamo a una realtà umana della quale siamo chiamati a essere partecipi e corresponsabili, anche dinanzi a Dio: si tratta, soprattutto, di indivi-

duare i problemi etici in gioco e di renderne cosciente l'opinione pubblica, evitando che siano elusi (come troppo spesso è avvenuto, per esempio, circa i profili cardine della dottrina sociale).

Di certo non possiamo rifugiarsi nel privato, nemmeno in quello di un'alta testimonianza della carità; appare necessario, piuttosto, elaborare una teoria della presenza nelle realtà terrene che investa, soprattutto, i modi attraverso i quali realizzare le finalità di fondo. Affermata l'esigenza che credenti impegnati in diverse formazione politiche condividano e valorizzino le istanze etiche irrinunciabili per il cristiano, si tratta infatti di riflettere, soprattutto, sui criteri attraverso i quali agire nel quadro del pluralismo sociale per creare i presupposti di un accoglimento pratico di tali istanze. Tenendo conto del fatto che oggi il dialogo è per molti aspetti più difficile che nel passato in quanto deve avvenire non soltanto con chi è disponibile alla condivisione di assunti etici da diversi percorsi umani e culturali, ma anche con chi propone visioni etiche radicalmente diverse, se non addirittura la negazione dell'etica.

Queste prospettive, peraltro, non sarebbero coltivabili se non vi fossero forme diffuse di testimonianza concreta della carità, quale presupposto per un contributo davvero credibile alla costruzione di rapporti sociali senza emarginazione e povertà.

Da un lato, dunque, è irrinunciabile una costante testimonianza della carità, in qualsiasi contesto politico o sociale. Dall'altro, dev'essere salda la consapevolezza di un servizio da rendere alla costruzione, con tutti gli esseri umani, delle c.d. realtà terrene, vale a dire alla definizione dei criteri necessari a impedire il riproporsi o il perpetuarsi delle *strutture di peccato*.

Come credenti, si resta membri di una comunità umana più vasta di quella ecclesiale, nei confronti della quale, secondo quanto ci dicono l'esemplificazione del sale e del lievito e l'antica lettera a Diogneto, dobbiamo almeno tentare di essere fermento. La passione per la società di cui siamo parte e dalla quale non possiamo estraniarci è secondo Dio. Il Signore ci chiederà conto se la società in cui ci ha posto sarà stata capace di riconoscere l'umanità del debole e, su tale base, di comprendere che solo un atteggiamento conforme all'intrinseca dignità di ogni individuo umano è autenticamente giustizia: se avrà saputo essere una società umile, che prima di discutere dei diritti dell'altro, della libertà che sia da assicurargli, è disposta a riconoscere ogni altro perché esiste, e pertanto come titolare dell'aspirazione a ricevere e a testimoniare amore.

Chi è l'altro? L'altro non è un avversario, l'altro non è il competitore; l'altro è colui di cui io ho bisogno per essere autenticamente me stesso.