

MARCO CANGIOTTI

*DEMOCRAZIA, LAVORO, DIRITTI/DOVERI:
I VALORI FONDAMENTALI DELLA COSTITUZIONE*

SOMMARIO: 1. Premessa. – 2. L'*Articolo 1* o della semantica essenziale. – 3. L'*Articolo 2* o della sintassi di base. – 4. Conclusione.

1. Premessa

La *Costituzione* della Repubblica italiana, promulgata nel 1948, compie quest'anno settant'anni. Trattandosi di una "istituzione" politica e, come tale, fortemente esposta al logorio del tempo storico, il dato della sua vigenza temporale è già di per se stesso significativo; tale significatività poi cresce se si tiene in considerazione il fatto che un settantennio indica un periodo in cui si sono succedute, a volerle contare statisticamente, tre generazioni; mentre, se si adotta un criterio di computo sociologico, è già di scena la quinta generazione. Questo dato di fatto comporta che ormai la stragrande maggioranza dei cittadini italiani contemporanei sia vissuta e viva all'interno dell'orizzonte giuridico-politico, valoriale e simbolico che dalla *Costituzione* promana. Se tale condizione rappresenta, per un verso, un elemento di forza della *Carta costituzionale*, perché come tutto ciò che è in qualche modo consueto genera una sorta di appartenenza immediata a se stessa, per un altro e non trascurabile verso, tratteggia anche un potente fattore di possibile indebolimento, dovuto al fatto che l'immediatezza confina educativamente e anche psicologicamente con la scontatezza e, con ciò, con la possibilità di una adesione priva di riflessi motivazioni e di razionale convincimento e, dunque, precaria tanto quanto inconsapevole. Se a ciò si aggiunge l'irrefrenabile tendenza alla innovazione che strutturalmente contraddistingue ogni nuova generazione, la vigenza settantennale della *Costituzione* impone la responsabilità non tanto di pur giuste celebrazioni, ma di una riappropriazione mediata da una attenta rilettura che esorcizzi scontatezza e inconsapevolezza e giustifichi razionalmente il significativo dato della sua ancora attuale validità.

La struttura necessariamente articolata e composita della *Carta Costituzionale*, in cui si intrecciano in un equilibrio davvero ammirevole fondamenti filosofici, orientamenti politici e strutturazioni giuridiche, impone, a chi voglia impegnarsi nell'impresa della rilettura sopra citata, di scegliere una andatura analitica che sappia comprendere e interpretare ogni singolo articolo per la sua reale portata e nel suo intimo significato. Tuttavia, non può sfuggire il fatto che una ricognizione solamente analitica correrebbe, per contro, il rischio di perdere di vista l'idealità complessiva che sostanzia e motiva la *Carta* e che, certo, ha animato i Padri costituenti. Come uscire da questo apparente dilemma? La strada che intendo percorrere è quella di cercare un approfondimento analitico – di tipo filosofico, viste le mie competenze – di solamente due articoli, ma anche di collocare tale analisi all'interno dell'ipotesi interpretativa che in essi sia sinteticamente rappresentato, in maniera esemplare, il “cristallo” degli ideali e dei valori fondamentali che animano la *Carta Costituzionale*. In tal senso, la tesi che qui si adotta è che, prima di tutto, l'*incipit* dell'*Articolo 1* sintetizzi i valori filosofici portanti da cui dipende tutto il resto del dettato costituzionale o, detto in altri termini, che esso ci fornisca la *semantica essenziale* della *Costituzione* e che, poi, l'*Articolo 2* presenti la metodologia che la *Carta* indica per declinare tali valori, ossia la *sintassi di base* dettata dalla *Costituzione*.

2. L'*Articolo 1* o della semantica essenziale

Il testo dell'*incipit* dell'*Articolo 1* è ben noto e semplice nella sua formulazione: “L'Italia è una Repubblica democratica, fondata sul lavoro”; il nostro compito sarà quello di analizzare gli elementi filosofici che in esso fungono da fondamento. Tali elementi essenziali, o valori basilari, sono quelli racchiusi nel concetto di *democrazia* e in quello di *lavoro*. Si tratta a prima vista di concetti non necessariamente connessi, ma ad una più attenta riflessione appare che, pur nella loro diversità, entrambi possono condividere una base comune e precisamente una base di ordine antropologico, ossia una generale concezione dell'essere umano.

Affermare che per comprendere concetti di tipo politico si debba fare ricorso ad un discorso di tipo antropologico significa dare credito alla prospettiva filosofico-politica platonica¹ secondo la quale la *polis* altro non è se

¹ PLATONE, *La Repubblica*, XI 434c -436a, ed. it. a cura di B. Centrone, F. Sartori, M. Vegetti, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 265-269.

non un “uomo in grande” e che, dunque, si dà una esatta corrispondenza fra la conformazione dell’essere umano e quella della comunità politica o, detto in ancora altri termini, che il tipo di ordine che sta alla base della *polis* è lo stesso che gli uomini che abitano quella *polis* hanno riconosciuto e scelto come principio del proprio ordine soggettivo. Per tale motivo la comunità politica riflette sempre la consapevolezza che l’essere umano ha di se stesso e della propria identità. Ciò premesso, la domanda che deve essere posta è quale sia la concezione dell’uomo che sta alla base dei concetti di democrazia e di lavoro che aprono e innervano la *Carta costituzionale*.

Iniziamo ad analizzare il concetto di “democrazia” e per farlo vorrei prendere le mosse da una affermazione di Norberto Bobbio: “la democrazia ha per presupposto [...] quella concezione secondo cui ogni individuo conta per se stesso”, ma “ogni individuo conta per se stesso perché viene considerato come ‘persona’, nel senso cristiano, per i credenti, ovvero kantiano, per chi ritiene di fondare l’etica nei limiti della sola ragione”². In questa affermazione è detto con chiarezza che la concezione democratica riposa su di una visione dell’uomo che è sintetizzata dal concetto di “persona” e che per raggiungerlo si danno due possibili accessi, uno legato al messaggio cristiano e l’altro delineato nella riflessione filosofica illuministica della modernità. Giova qui ricordare che per la prospettiva illuministica – e a maggior ragione per quella kantiana – non vi è opposizione di principio fra i principali contenuti del cristianesimo e quelli del pensiero filosofico³, ma caso mai una differenza di accesso, mediato dalla credenza nel primo caso e mediato dalla pura e sola razionalità nel secondo, differenza che segna una profonda distanza fra le due prospettive ma che non per questo abolisce la convergenza a livello di specifici contenuti.

Quello che potrebbe fare problema è invece l’effettiva inerenza del concetto di persona con la *Costituzione*, ma per fugare questo possibile dubbio basterà segnalare che nella *Carta* l’espressione “persona umana” compare una prima volta all’*Articolo 3* e poi all’*Articolo 32*; la parola “personalità” compare all’*Articolo 2* e l’aggettivo “personale” in altri 8 *Articoli* (3, 13, 14, 23, 27, 48, 68, 111). Si tratta dunque di una famiglia di vocaboli ricorrente in maniera significativa e, segnatamente, soprattutto nella prima parte della

² N. BOBBIO, *Democrazia*, in AA.VV., *Alla ricerca della politica. Voci per un dizionario*, Bollati Boringhieri, Torino, 1995, p. 14.

³ Cfr. M. SINA, *Studi su John Locke. E su altri pensatori cristiani agli albori del secolo dei Lumi*, Milano, Vita e Pensiero, 2015.

Carta, che occupa i primi 54 articoli e che, come è ben noto, è dedicata ai *Principi fondamentali* (Articoli 1-12) e ai *Diritti e doveri del cittadino* (Articoli 13-54). A mio giudizio non è casuale che i Costituenti abbiano scelto di usare proprio questa precisa espressione e non invece quelle, forse più usuali e certo più neutre, di “uomo” o di “essere umano” o di “individuo”. E non può essere casuale perché il termine “persona umana” non è un termine che possa essere preso come semplice sinonimo di “essere umano”, ma è portatore di una precisa specificazione, di una ben delineata aggiunta di significato. Detto in altri termini, chiamare l’uomo “persona” significa dare una definizione dell’uomo e di essa occorre occuparsi.

Per farlo possiamo nuovamente rivolgerci a Bobbio cercando di rendere esplicito quanto di implicito è contenuto nella sua affermazione sopra ricordata; infatti, dopo avere detto che alla base della nozione di democrazia sta la nozione di uomo come persona, egli ha aggiunto anche una sinteticissima storia di questa nozione: inizia col cristianesimo e compare poi anche all’interno del pensiero critico moderno. Cerchiamo allora di ripercorrere brevemente questa storia, ma per farlo occorre preliminarmente, per necessaria consapevolezza critica, sciogliere una importante questione e precisamente la questione se i “contenuti” condivisi da cristianesimo e pensiero illuministico oltre ad essere comparsi per la prima volta all’interno del cristianesimo, risultino davvero anche contenuti raggiunti autonomamente dalla riflessione filosofica o se essi siano stati da essa in qualche modo “ereditati” dall’annuncio cristiano. Premesso che non è qui il luogo per aprire una approfondita discussione su tale questione è però necessario segnalare che la tesi che adottiamo è che in realtà non si sia trattato di un doppio e autonomo percorso di scoperta, ma piuttosto di un processo di “apprendimento” da parte del pensiero filosofico che, tuttavia – e la cosa va ben segnalata – nulla toglie alla intima razionalità del contenuto via via considerato; insomma si dà una “appropriazione di contenuti genuinamente cristiani da parte della filosofia”⁴.

Ciò precisato, possiamo tornare alla sintetica “storia” formulata da Bobbio. Il tema dell’uomo come persona prende forma indubitabilmente col cristianesimo e la sua prima matura formulazione la dobbiamo a Boezio, “*Persona proprie dicitur naturae rationalis individua substantia*”⁵. Quello che

⁴ J. HABERMAS, *Tra scienza e fede*, tr. it. di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari, 2006, p. 15.

⁵ BOETIUS, *De duabus naturis et una persona Christi*, Migne, *Patrol. Lat.*, vol. LXIV, 1343 D.

vorrei sottolineare è che questa asciuttissima e rigorosa sintesi è stata da lui raggiunta e formulata in un trattato teologico dedicato alla investigazione della doppia natura, divina e umana, del Cristo. Come dire che per il pensiero cristiano delle origini la verità sull'uomo non doveva essere cercata, come invece lo era stato per il pensiero antico, nella investigazione della natura umana ma, piuttosto, indagando la natura trinitaria di Dio e, segnatamente, il mistero cristologico dell'assimilazione della natura dell'uomo a tale natura divina⁶ attraverso l'azione redentrice posta in atto dalla persona del Figlio. Quello che maggiormente differenzia l'idea cristiana dell'uomo come persona dalla prospettiva antropologica antica risiede proprio in questo sino ad allora impensato legame tra l'umano e il divino. Questa novità produrrà due importantissime differenze; per un verso una diversa definizione della libertà che la rende "dialogica" e, per l'altro verso, una universalizzazione antropologica. Entrambe le differenziazioni hanno anche importanti risvolti politici. Di quello connesso al tema della libertà ci occuperemo più avanti nel corso dell'analisi dell'*Articolo 2*, mentre ora prenderemo in considerazione quello connesso alla universalizzazione antropologica.

Per il pensiero antico non si dava una vera unità del genere umano e gli uomini si dividevano in due grandi gruppi, i liberi cittadini (di sesso maschile), che erano padroni di loro stessi e dei loro beni, e gli schiavi, che appartenevano necessariamente ad un uomo libero. Dire schiavo significava dire che quell'uomo aveva solo l'apparenza esterna di un uomo, ma che in realtà era una cosa, un "un oggetto di proprietà animato" secondo la definizione di Aristotele⁷. Come tale, lo schiavo non aveva valore per se stesso ma, come ogni altro oggetto, aveva valore solamente per la sua utilità economica. Solo collocandolo in questo contesto si può comprendere la portata rivoluzionaria del cambiamento introdotto dal cristianesimo. Con esso, infatti, viene proclamata l'uguaglianza di tutti gli uomini basata sul fatto di essere tutti figli dello stesso Padre creatore, e quindi viene abolita la distinzione fra "uomini-uomini" e "uomini-oggetto", ma anche quella fra maschi e femmine, fra appartenenti a una etnia e a un popolo e appartenenti ad altra etnia e ad altro popolo. Ereditando e universalizzando quanto già nell'ebraismo era in qualche modo presente, il cristianesimo afferma che ogni singolo essere umano, indipendentemente da sesso, razza, posizione sociale, intelligenza,

⁶ H.U. VON BALTHASAR, *Homo creatus est*, ed. it. a cura di E. Guerriero, Jaca Book, Milano, 2010.

⁷ ARISTOTELE, *Politica*, I, 4, 1253 b, tr. it. di R. Lauro, Laterza, Roma-Bari, 1986, p. 9.

bellezza, è fatto ad immagine e somiglianza del Creatore. Per questa sua origine ogni singolo essere umano è dotato di un valore assoluto. La conseguenza politica, esattamente nel senso dell'inseminazione della democrazia, ci pare del tutto evidente: se l'essere umano, e ogni essere umano, è una persona, ossia un ente libero, razionale e che vale per se stesso, la comunità politica, che è la "dimora" dell'uomo, dovrà essere edificata in maniera corrispondente a tale sua natura, ossia secondo il principio dell'eguale dignità e degli eguali diritti partecipativi di ciascuno, ma ciò altro non è se non il principio basilare della democrazia, perché solo tale principio rappresenta il modo di organizzare la *polis* in cui ogni singolo uomo sia riconosciuto e tutelato come un essere libero, razionale e che vale per se stesso, e che quindi ha il potere, identico al potere di tutti e di ciascuno, di partecipare a eguale titolo alle decisioni riguardo il destino della propria *polis*, senza subirlo quale frutto di un ordine imposto dall'alto e da altri.

Passiamo ora al concetto di "lavoro". Per capire cosa si debba intendere con tale concetto occorre prima di tutto chiarire che esso non va assunto nel suo solo significato immediato, ossia nel suo solo aspetto di attività di produzione economica, che certamente è un aspetto importante e da tenere ben presente ma che, nel contesto del discorso costituzionale, non né l'unico né il principale. La domanda a cui cercare risposta diventa perciò quella sul significato specifico che il concetto di lavoro assume quando compare nell'*Articolo 1*. Per rispondere alla domanda occorre impostare un doppio passo, il primo di tipo storico e il secondo di tipo teorico.

Iniziando dal passo storico ciò che va registrato è che la *Costituzione* – come è universalmente noto – è il risultato del convergere di tre distinte tradizioni culturali che hanno edificato la storia dell'Italia contemporanea e, soprattutto, dell'Italia repubblicana. Si tratta della tradizione cristiana, di quella laico-liberale e di quella social-comunista⁸. Mentre, come abbiamo visto, per il concetto di democrazia la concezione antropologica dell'uomo come persona è frutto delle prime due tradizioni, per il concetto di lavoro troviamo all'opera anche il contributo della terza. Infatti, nella tradizione social-comunista è fondamentale l'idea marxiana dell'uomo-lavoro, ossia una idea che – e siamo al passo teorico – vede nel lavoro il luogo e il momento attraverso cui l'essere umano edifica se stesso e la società. Eloquentemente nella sua forza sintetica è l'affermazione marxiana che "l'importante nella

⁸ Cfr. V. ONIDA, M. PEDRAZZA GORLERO, *Compendio di diritto costituzionale*, Giuffrè, Milano, 2011.

Fenomenologia hegeliana [...] è dunque che Hegel intende l'autoprodursi dell'uomo come un processo [...] che egli dunque coglie l'essenza del *lavoro* e concepisce l'uomo oggettivo, l'uomo verace perché uomo reale, come risultato del suo *proprio lavoro*"⁹. L'uomo dunque, e non appena il complesso di beni e servizi, è il risultato che viene attinto dal lavoro che, dunque e come appena detto, non va inteso nel senso ristretto di attività economica, ma nel senso generale di azione produttiva di risultati e i due principali risultati cui mette capo sono, per Marx, la stessa identità umana e la storia dell'umanità.

La *Costituzione* accoglie senz'altro questa prospettiva marxiana, ma quando parla di lavoro non è solo tale contributo ad essere presente, perché anche le altre due tradizioni, sia pure con motivazioni filosofiche profondamente diverse da quella marxiana, hanno del lavoro la stessa idea "vasta" di attività attraverso la quale l'uomo edifica sé e la propria storia. La curvatura teorica è differente, ma il risultato finisce per essere simile: se l'uomo è una persona, cioè se è un essere razionale e libero e quindi responsabile di se stesso, allora egli sarà il protagonista anche della edificazione di sé e della realtà umana all'interno della realtà "naturale".

Tanto nella tradizione social-comunista quanto in quelle liberale e cristiana vi è un nesso indisciungibile fra l'opera della edificazione di sé e l'opera della edificazione della propria realtà, ossia di quello che Hannah Arendt definisce con la categoria di "mondo"¹⁰ artificiale in contrapposizione al concetto di "terra" naturale. Come dire che per edificare se stesso l'uomo deve necessariamente passare attraverso l'edificazione di una realtà "seconda" che gli corrisponda, che sia in qualche modo una dimora adatta a lui. Questo nesso indisciungibile permette a nostro giudizio di arrivare alla corretta comprensione di cosa precisamente i Padri costituenti intendessero con il concetto di lavoro. Se esso infatti dà come suo risultato la creazione di un "mondo" là dove prima c'era solo una "terra", di una dimora umana là dove prima c'era solo paesaggio immediato e naturale, ciò sta ad indicare che il concetto di lavoro finisce col coincidere con o, meglio, con l'essere appropriatamente specificato dal concetto di *cultura*.

Siamo ben consapevoli del fatto che la parola cultura sia una parola

⁹ K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in *Opere filosofiche giovanili*, edizione italiana a cura di G. della Volpe, Editori Riuniti, Roma, 1977, p. 263.

¹⁰ H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, tr. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 1988, soprattutto le pp. 39-44. Per una interpretazione complessiva del concetto arendtiano di mondo mi permetto di rimandare anche a M. CANGIOTTI, *L'ethos della politica. Studio su Hannah Arendt*, QuattroVenti, Urbino, 1990, pp. 203-314.

fortemente ambigua e soprattutto che essa, nell'uso comune che se ne fa, indichi una dimensione dell'esperienza umana da tutti ritenuta di alto valore, ma anche assai poco pertinente rispetto al tema del lavoro di cui ci stiamo occupando. Infatti, la cultura sarebbe la grande letteratura, la ricerca storica specialistica, la riflessione filosofica, la grande opera d'arte con i suoi codici difficile da decifrare, ecc.; insomma, qualcosa che attiene a una dimensione di tipo specialistico e ultimamente selettivo, fatalmente separata dalla realtà della vita quotidiana e pratica. Se così fosse certamente non avrebbe senso avere introdotto questo concetto nel nostro discorso; invece, e a ben vedere, nella sua più vera e radicale dimensione la cultura ha assolutamente a che fare con la nostra problematica.

Per comprenderlo occorre fare riferimento ad una sia pur rapida analisi etimologica. La parola cultura viene dal verbo latino *colere*, che significa sia "coltivare" che "prendersi cura". Infatti, dal verbo *colere* derivano, nella lingua italiana, sia il termine "coltura" che il termine "cultura". Il primo ha un significato più diretto e immediato, e indica, da una parte, l'atto della coltivazione della terra, l'insieme dei lavori campestri e, dall'altra parte, l'insieme delle piante coltivate; il secondo, invece, ha un significato più generale e serve per indicare l'attività di cura e di coltivazione non dei campi, ma della realtà in quanto tale, attività in cui l'uomo è costantemente impegnato. In questo secondo significato, che è appunto il significato antropologico di base della parola "cultura", ciò che viene indicato è l'atto, il lavoro, l'azione che l'uomo compie per prendersi cura della realtà, per trasformare questa stessa realtà (in se stessa spesso ostile e, comunque, quasi sempre indifferente) in una dimora adatta a lui. Cultura è allora il costante lavoro di edificazione del mondo e della storia, della *polis* e delle sue istituzioni, del diritto e dell'economia, del sapere, della scienza, dell'arte, e attraverso tutte queste dimensioni è anche il costante lavoro di realizzazione di se stessi come singole persone e come popolo. Da questo punto di vista la dimensione culturale risulta essere non qualcosa di accessorio, ma qualcosa di essenziale a cui non è possibile rinunciare senza pagare il prezzo di una sostanziale spersonalizzazione, ossia e poiché l'uomo è persona di una reale disumanizzazione. Per tale motivo, sia ciascuna singola persona che il popolo nel suo insieme, per esistere, debbono impegnarsi costantemente in questo grande processo di edificazione culturale, ed è a esso che la *Costituzione* fa precisamente riferimento attraverso il concetto di "lavoro".

Giunti a questo punto, e per concludere questa prima parte del discorso, pare utile ribadire le due indicazioni valoriali che i Padri costituenti

hanno consegnato nell'*incipit* dell'*Articolo 1*. La prima è che alla base della nostra *polis*, della nostra Repubblica, c'è il valore dell'uomo concepito come persona, cioè come un essere libero, razionale e che vale per se stesso; la seconda è che la Repubblica italiana non trova la sua base e l'energia che in permanenza la costituisce in nessuno dei deprecabili miti che hanno dolorosamente segnato la storia dello Stato in epoca moderna e contemporanea; dunque, né nella forza – che conquista uccidendo –, né nell'interesse economico – che arricchisce dividendo – e tanto meno nella razza – che esclude e respinge chi non le appartenga –, ma nella cultura, così come l'abbiamo appena definita: il prendersi cura della realtà, per renderla una dimora pienamente umana. In tal senso siamo profondamente persuasi che la ripresa consapevole di questo aspetto valoriale gioverebbe in maniera decisiva alla corretta declinazione di un tema che permanentemente sembra aleggiare nel dibattito pubblico, il tema di quale sia il carattere morale del popolo italiano.

3. L'*Articolo 2* o della sintassi di base

Dobbiamo ora passare all'analisi dell'*Articolo 2*, nel corso della quale avremo modo di mettere a fuoco il risvolto politico che è innescato dalla concezione dialogica e non assolutistica della libertà, che deriva dal concetto dell'uomo come persona. Recita dunque l'*Articolo 2*: “La Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo, sia come singolo sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità, e richiede l'adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale”. Il fatto su cui deve appuntarsi la nostra attenzione non è quello, certo importantissimo, del riconoscimento e della tutela degli inviolabili diritti umani, ma quello che tale riconoscimento è immediatamente connesso alla richiesta dell'adempimento di “doveri inderogabili”. Detto in altri termini, l'oggetto della nostra attenzione sarà l'accostamento di diritti e di doveri che l'*Articolo 2* propone.

La scelta di questa particolare prospettiva appare essere oggi della massima importanza nonostante e anzi proprio a motivo della sua apparente trascuratezza. Per introdursi ad essa una forte indicazione giunge da alcune affermazioni che dobbiamo a Luciano Violante e da Lui consegnate in un articolo giornalistico. Violante dunque, proprio citando l'*Articolo 2*, osserva che “noi stiamo vivendo una fase nella quale le relazioni sociali sono fortemente frantumate. Per esempio, è in corso una grande polemica sui rappresentanti dei cittadini; io credo che dovremmo domandarci: questa società è in grado di farsi rappresentare? È capace di identificare dentro

di sé dei denominatori comuni? Io temo che ci sia stata un'esasperazione di quella che si chiama la 'politica dei diritti', non accompagnata da una politica dei doveri. Il diritto esercitato senza senso del dovere è un arma contro l'altro, dissolve i legami sociali, poiché l'unità politica e sociale di un Paese si realizza sull'adempimento dei doveri, sui vincoli che ci legano, ma una politica estrema dei diritti senza che alle spalle ci sia un senso di appartenenza, frantuma fortemente la società"¹¹. Lo scenario prospettato è allarmante: la nostra comunità politica si sta frantumando perché dal suo orizzonte è scomparso il tema dei doveri e si è assolutizzato quello dei soli diritti. Detto in altri termini, oggi osserviamo il delinearsi di una grave crisi sociale basata sulla dimenticanza del dettato dell'*Articolo 2*.

La dimenticanza in questione non è imputabile ad un errore di comprensione o di interpretazione della essenziale struttura bilaterale della norma giuridica, ma ad un assai più preoccupante e radicale atteggiamento etico. Da un punto di vista etico la connessione fra diritti e doveri è ben descritta da una sintetica osservazione che dobbiamo a Mohandas K. Gandhi. Si tratta di una osservazione particolarmente significativa perché il Mahatma, interpellato sulla questione dei diritti umani – e quale attore avrebbe potuto rispondere meglio di lui? –, ritiene necessario collocare la questione a livello dell'atteggiamento morale di fondo e proprio nel senso di una necessaria fondazione del diritto sul dovere. Osserva dunque Gandhi: "Ho imparato da mia madre illetterata ma molto saggia, che tutti i diritti dell'uomo degni di essere meritati e conservati sono quelli dati dal dovere compiuto. Così lo stesso diritto alla vita ci viene soltanto quando adempiamo al dovere di cittadini del mondo. Secondo questo principio fondamentale è probabilmente abbastanza facile definire i doveri dell'Uomo e della Donna e collegare ogni diritto a un dovere corrispondente che conviene compiere in precedenza. Si potrebbe dimostrare che ogni altro diritto è solo un'usurpazione per cui non val la pena di lottare"¹². Questa limpida consapevolezza oggi sembra essersi molto offuscata, come osserva un'altra forte personalità di indiscussa caratura morale. Ci riferiamo alla considerazione di Benedetto XVI che, proprio a proposito della mentalità contemporanea in fatto di diritti e do-

¹¹ "Avvenire", 14 marzo 2015. Sul tema della proliferazione incontrollata dei "diritti soggettivi" mi permetto di rimandare anche a M. CANGIOTTI, *Dalla sfera privata alla sfera del diritto alla privacy. Evoluzione o distorsione dello spazio pubblico?*, in AA.VV., *Oltre l'individualismo. Relazioni e relazionalità per ripensare l'identità*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2017.

¹² AA.VV., *Dei diritti dell'uomo*, Comunità, Milano, 1952, p. 111.

veri, afferma che “i diritti individuali, svincolati da un quadro di doveri che conferisca loro un senso compiuto, impazziscono e alimentano una spirale di richieste praticamente illimitata e priva di criteri. L’esasperazione dei diritti sfocia nella dimenticanza dei doveri. I doveri delimitano i diritti perché rimandano al quadro antropologico ed etico entro la cui verità anche questi ultimi si inseriscono e così non diventano arbitrio”¹³.

La concezione etica prevalente a livello di mentalità comune sembra dunque avere rimosso la connessione appena richiamata dalla citazione di Gandhi e se ci si interroga su quale sia il punto di scaturigine di questa mentalità la risposta più radicale e comprensiva è che esso risieda in una ben precisa idea antropologica, diversa rispetto a quella personalistica che sopra abbiamo descritto, una idea che potrebbe essere definita di “individualismo assoluto” che, però, invece di realizzare la promessa della massima esaltazione del valore del singolo finisce per deresponsabilizzarlo. Il fondamento di questo “individualismo assoluto” riposa su di un nascondimento o, se si vuole, su di un oblio e precisamente quello della dimensione essenzialmente relazionale dell’essere umano, della sua costituzione comunitaria. L’uomo, certo, è anche un individuo e come tale è, e sempre rimarrà, il soggetto principale dell’edificazione del mondo umano, ma quando interpreta questo suo essere l’attore protagonista nei termini di una libertà assoluta, il potere di cui dispone invece di essere strumento per l’edificazione di un giusto mondo umano diventa distruttivo. Alla base di questa idea della libertà come assolutezza sta un grave errore di prospettiva, ultimamente una menzogna. La menzogna risiede nel trascurare il fatto che l’uomo non può affermare di dovere il proprio essere a se stesso, non si è autogenerato, ma è stato in qualche modo *dato* a se stesso. Questo significa che c’è sempre un qualcosa d’“altro” – comunque identificato – che l’ha preceduto e a cui egli deve la propria esistenza, e ciò comporta un suo inevitabile legame con l’“altro” *benefico* da cui ha ricevuto se stesso. L’identificazione di questo “altro” può essere estesa sino a raggiungere una dimensione teologica oppure può limitarsi al dato puramente intramondano, quello che è certo è che comunque nessun uomo può pensare al proprio io e alla propria identità se non riconoscendo che esso è strutturalmente implicato con la comunità umana di cui fa parte, sia nella sua dimensione attuale che in quella storicamente più remota e fondante. La libertà umana, allora, non può presentarsi come una libertà assoluta, ossia come una libertà disciolta da ogni legame e

¹³ Lettera Enciclica, *Caritas in veritate*, n. 43.

senza limiti che non siano quelli che il singolo stesso voglia darle. La libertà, invece, è prima di tutto responsabilità, cioè il rispondere di se stessi e delle proprie azioni davanti a qualcun altro. Se mentendo a se stesso l'essere umano rifiuta questa verità delle cose, il risultato che ottiene è la perdita del significato ultimo del proprio stesso essere: l'uomo non sa più chi veramente egli sia perché ha smarrito la verità sulla propria origine relazionale. Certamente si tratta in prima istanza di un risultato etico, ma esso ha sempre anche cattive conseguenze personali e sociali e una delle principali risiede proprio in quella che Violante definiva l'"esasperazione" della questione dei diritti disciolti dal momento dei doveri.

L'enfasi sui soli diritti, dunque, non corrispondendo alla realtà della condizione di relazionalità dell'uomo non permette di costruire né alcuna vera identità individuale – l'individuo assoluto non esiste, è pura follia –, né alcuna vera comunità. I diritti, infatti, presi da soli sono rivendicazioni di possibilità. Il diritto è *poter avere* o *poter fare* qualcosa; è la titolarità ad una disponibilità. Si ha diritto a qualcosa quando questa rientra nel proprio spazio di disponibilità, ma non tutto nella realtà è disponibile; esistono anche dimensioni che non sono disponibili e tali dimensioni hanno a che fare con il dovere, in qualche modo lo fondano, dotandolo di un insopprimibile carattere realistico che può essere teoricamente negato ma non attualmente abolito. Il dovere rivela il dato identitario che l'individuo non è padrone di tutto – non l'uomo ma gli uomini abitano la terra – e mostra che esiste sempre qualcosa di indisponibile al suo arbitrio, chiedendo di rispettarlo; perciò stesso il dovere pone all'individuo il tema della necessità di ammettere oltre se stesso anche gli altri, di riconoscere che senza la relazione l'io si dissolverebbe.

È in forza di questa natura relazionale dell'io che i diritti, se presi da soli, finiscono col distruggere la comunità; essi infatti se assolutizzati dividono, in quanto creano il conflitto delle possibilità: quella dell'uno contro quella degli altri. In altri termini, i diritti senza doveri spezzettano la società in vari percorsi individuali che, per poter sostenersi, debbono escludere i percorsi altrui o ammetterli solo per un momentaneo convergere di puntuali interessi sempre del tutto provvisori. Essi, infine, non terminano mai di accrescersi e non sanno porsi dei limiti perché ci saranno sempre, per l'individuo che si concepisce come assoluto, nuove cose da avere o da fare, ma tale illimitatezza finisce in realtà per cozzare contro le altre e opposte pretese illimitate per cui l'assenza del limite, che il dovere rappresenta, finisce per condurre alla reciproca distruzione dei diritti che, a ben vedere, è poi una autodistruzione. Per tutti questi motivi l'esasperazione dei diritti non solo non crea comunità sociale, ma la distrugge. "Si creerebbe allora

[...] la trasformazione dei cittadini di società liberali prospere e pacifiche in monadi isolate che agiscono nel proprio interesse e che non fanno che puntare l'una contro l'altra le armi dei loro diritti soggettivi"¹⁴. Una società che abbia solo diritti, o che proclami il diritto a tutto di tutti, non esiste già più perché sarebbe una società dell'arbitrio e quindi della impossibilità dell'"alleanza", ossia non sarebbe più una società e in essa non avrebbe senso parlare di cittadinanza. La cittadinanza, infatti, non è solo acquisizione di diritti, essa è prima di tutto appartenenza agli altri, coappartenenza comune, e quindi è accoglienza di doveri (lo spazio degli altri) dentro i quali solamente diventa poi possibile di godere di diritti non arbitrari e perciò rispondenti a giustizia.

La previsione valoriale contenuta nell'*Articolo 2* è pienamente avvertita di questa possibile dinamica distruttiva e tutta tesa ad evitare che essa possa innescarsi, ma è anche ben consapevole della dinamica "virtuosa" che può consentire alla compagine sociale di vivere ed evolversi armonicamente.

4. Conclusione

Il forte richiamo della *Carta costituzionale* tanto al valore della democrazia fondata sulla concezione dell'uomo come persona, quanto al valore rappresentato dalla necessaria e proporzionata connessione di diritto e dovere rappresenta una preziosa indicazione di cui occorre diventare sempre più consapevoli. Tale indicazione infatti è ciò che, nel momento presente di grave crisi etica prima che politica¹⁵, può consentire non solo di recuperare la coscienza che persona e cultura sono i cardini della identità italiana, ma anche di acquisire la matura comprensione che la Nazione ha bisogno della consapevole disponibilità dei suoi cittadini ad accettare le responsabilità e i doveri che sono richiesti per continuare ad edificare la nostra democrazia personalistica, scongiurando il rischio di "frantumazione" che oggi sembra più che mai nel novero delle cose possibili.

¹⁴ J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 11.

¹⁵ *Ibidem*, "Una solidarietà civica quanto si voglia astratta e giuridicamente mediata nasce solo quando i principi di giustizia penetrano nel più fitto intreccio degli orientamenti culturali di valori".