

## ***La neutralità politica come principio deontologico***

Franco Manti

Università di Genova

Dipartimento di Antichità, Filosofia e Storia

franco.manti@unige.it

### **ABSTRACT**

In this paper, I explore some implications of political neutrality both historically and theoretically. While the background of neutrality has to be found in Grotius's and Locke's theories, it is only in contemporary political philosophy that it becomes a coherent deontological principle.

### **KEYWORDS**

Decision making, ethics, good life, neutrality, politics, pluralism

### ***Ordine morale e immaginario sociale della modernità***

Secondo C. Taylor l'idea di ordine morale che fa da sfondo all'immaginario sociale della modernità occidentale<sup>1</sup> è stata elaborata, principalmente, da Grozio e Locke. Nel ritenere condivisibile questa interpretazione<sup>2</sup>, vorrei esplicitare due aspetti, fra loro collegati, caratterizzanti il pensiero etico e politico di entrambi i filosofi, poiché li ritengo significativi non solo in sede di discussione storiografica, ma, *mutatis mutandis*, per una riflessione sull'oggi. Mi riferisco alla concezione della società politica e al pluralismo.

Nei resoconti di Grozio e di Locke uno dei punti fondamentali è costituito dal rapporto fra l'etica (ormai secolarizzata) e la politica. Il primo deriva l'ordine morale sottostante la società politica dalla razionalità e dalla tendenza all'associazione e cooperazione indotte dalla consapevolezza, anche per esperienza, della debolezza e vulnerabilità costitutive la condizione umana. La società politica è una risposta a tale condizione ed è funzionale a garantire la pace sociale e a

---

<sup>1</sup> Cfr. C. Taylor, *Gli immaginari sociali moderni*, trad. it., Meltemi, Roma 2005, pp. 21 – 36. Taylor definisce l'immaginario sociale “[...] qualcosa di più ampio e di più profondo degli schemi intellettuali che le persone possono assumere quando riflettono sulla realtà sociale in un atteggiamento distaccato. Penso, piuttosto, ai modi in cui gli individui immaginano la loro esistenza sociale, il modo in cui le loro esistenze si intrecciano a quelle degli altri, come si strutturano i loro rapporti, le aspettative che sono normalmente soddisfatte, e le più profonde nozioni e immagini normative su cui si basano tali aspettative.” (ivi, p. 37)

<sup>2</sup> Cfr. F. Manti, *Kultur, zivilisation, decivilization. L'immaginario sociale moderno di fronte alle sfide della globalizzazione*, Name, Genova 2008, pp. 13 - 20

sviluppare la cooperazione nel mutuo interesse<sup>3</sup>. Locke elabora una concezione della società politica come esito di un patto stipulato sulla base del riconoscimento di diritti pre-politici non contrattabili (libertà, vita, proprietà) fondati sulla ragione che è la legge di natura stessa già obbligatoria prima della costituzione della società politica<sup>4</sup>. Quest'ultima viene costituita per rendere maggiormente coattiva la legge di natura<sup>5</sup>, affinché siano garantite la sicurezza, la pace sociale e, poi, la possibilità, per ognuno, di ricercare la propria felicità<sup>6</sup>. Ne consegue che l'autorità politica non è legittimata a mettere in discussione i suddetti diritti in quanto razionalmente non controversi, pre-politici e determinanti l'ordine morale sotteso alla società politica e costitutivo dell'immaginario sociale. Poiché, secondo Locke, chi governa è legittimato da una delega fiduciaria quando la fiducia venga meno, perché chi governa non rispetta gli obblighi previsti dalla legge di natura, il potere politico perde di legittimità e i governanti devono essere rimossi pena il disfacimento della società politica e la riduzione dei governati a una condizione sub umana. La teoria del diritto naturale divenne, così, una giustificazione della limitazione del potere dello Stato<sup>7</sup> e, anche, in casi estremi, della rivoluzione<sup>8</sup>.

Quanto al pluralismo, ritengo si tratti di una vera e propria "scoperta", in parte anticipata da Bodin, del filone di pensiero riconducibile a Grozio e Locke. Fu la riflessione sull'esperienza delle guerre di religione a far prendere atto che il dissenso, su questioni eticamente significative, è inevitabile e ineludibile quale esito della libertà e della razionalità limitata propria della condizione umana, ma soprattutto, e in ciò consiste propriamente il pluralismo, che un ideale ha valore in sé indipendente da quello degli altri ideali<sup>9</sup>. Inoltre, Locke pose l'accento sul fatto che siamo diversi per talenti, interessi e che la ricerca della felicità ha a che fare

---

<sup>3</sup> Cfr. U. Grozio, *I prolegomeni al De jure belli ac pacis*, trad. it., Palombo, Palermo 1957, pp. 51 - 52 e 54 - 56

<sup>4</sup> Cfr. J. Locke, *Due trattati sul governo*, trad. it., terza ed., U.T.E.T., Torino 1982, II, cap. II, § 6, p. 231

<sup>5</sup> Cfr. ivi, II, cap. IX, §§ 123 - 131, pp. 318 - 323

<sup>6</sup> Cfr. J. Locke, cit. in H.R. Fox bourne, *The Live of John Locke*, King, London 1876, I, p. 164; cfr., anche, F. Manti, *La ricerca della felicità. Etica e politica nel costituzionalismo di J. Locke*, in Id. (a cura di) *I sentieri della ragione. Saggi sul pensiero di John Locke*, Name, Genova 2007, pp. 173 - 204

<sup>7</sup> Cfr. Id. *Lettera sulla tolleranza*, in *Sulla tolleranza*, trad. it., Laterza, Roma - Bari 1989, p. 175

<sup>8</sup> Cfr. Id., *Due trattati sul governo*, op. cit., II, cap. XVIII, §§ 209 - 210, pp. 383 - 385 e II, cap. XIX, §§ 242 - 243, pp. 411 - 412

<sup>9</sup> A questo proposito, Larmore afferma: "Bodin e Locke credevano che le persone ragionevoli fossero destinate ad avere opinioni differenti e a dissentire sul significato religioso della vita. Essi furono fra i primi, potremmo dire, a mettere in discussione l'assioma secondo il quale la ragione propende per sua natura verso soluzioni uniche e unanimità di opinioni, mentre la differenza e il dissenso sono segni del fallimento della ragione" (C. Larmore, *Le strutture della complessità morale*, trad. it., Feltrinelli., Milano 1990, pp. 13 - 14)

con tale diversità<sup>10</sup>. Il pluralismo venne, dunque, a configurarsi come un fatto cui si rispose, sia sul piano dell'elaborazione teorica che su quello della decisione politica, con la tolleranza. In sintesi, nessun governo è legittimato a coercire le coscienze e inibire stili di vita, mettendo in discussione l'obbligo al rispetto dei diritti naturali, se non sussistono pericoli per la pace sociale. Come sottolineò Locke, nel suo scritto teoreticamente più elaborato e radicale a questo riguardo, la *Terza lettera per la tolleranza*, nessuno è legittimato a decidere e legiferare su questioni che riguardino i diritti naturali degli individui e la loro corporeità (prima espressione del diritto di proprietà in quanto possediamo il nostro corpo), fosse anche "per il loro bene", senza averne il consenso<sup>11</sup>. Troviamo così, anche se non esplicitato in questi termini, l'affermazione di un principio che ritengo fondamentale, tanto da costituire la "bussola" per la decisione politica, anche ai giorni nostri: il principio di neutralità politica rispetto alle concezioni controverse ragionevoli<sup>12</sup> della vita buona. In altri termini, chi è legittimato ad assumere decisioni politiche non deve farlo sulla base di una particolare e controversa visione morale, anche qualora fosse maggioritaria. Al contempo, vanno tollerate concezioni e pratiche con non costituiscano un pericolo per la pace sociale e la sopravvivenza della società politica. Lo sviluppo di parte consistente e autorevole del pensiero liberale dei secoli XVIII e XIX ha seguito una strada parzialmente diversa, poiché sia il kantismo che l'utilitarismo hanno tentato di dare una giustificazione della politica appellandosi a ideali della persona essi stessi controversi (per Kant il soggetto morale autonomo e auto legislatore, per J. Stuart Mill il soggetto sperimentatore di progetti di vita capace di perfezionarsi sulla base dell'esperienza). Un'altra linea di tendenza è stata quella di interpretare la neutralità liberale come neutralità etica e non come neutralità esclusivamente politica limitata alle concezioni controverse della vita buona. Ciò ha esposto le teorie liberali a una serie di critiche tese ad evidenziarne l'astrattismo, il proceduralismo, l'indifferenza ai contesti,

un sostanziale indifferentismo morale. Per rispondere a queste critiche, è necessario chiarire la natura della morale e della politica per definirne ambiti di pertinenza e intersezioni.

### *Il punto di vista morale*

Fra i resoconti classici, ha avuto grande influenza quello hobbesiano che fonda la morale sul vantaggio reciproco. Tale resoconto elide, però, un aspetto

---

<sup>10</sup> Cfr. J. Locke, *La condotta dell'intelletto*, trad. it., in *Scritti filosofici e religiosi*, Rusconi, Milano 1979, 2, p. 666

<sup>11</sup> Cfr. Id., *Terza lettera per la tolleranza*, in *Scritti sulla tolleranza*, U.T.E.T., Torino 1977, pp. 299 - 302

<sup>12</sup> Intendo per ragionevoli le concezioni che accettano il pluralismo e sono disponibili a trattare il dissenso secondo il principio di tolleranza

fondamentale: i doveri che abbiamo nei confronti dei soggetti più deboli (non solo per le condizioni fisiche) in quanto non capaci di reciprocare, apportandoci un beneficio, in un sistema di vantaggio reciproco. L'approccio hobbesiano finisce, così, per non comprendere la natura dei doveri morali come tali<sup>13</sup>. L'assolvere a un dovere morale, infatti, non implica, necessariamente, l'aspettativa di un beneficio da parte del destinatario di tale dovere. Inoltre, la cessazione di possibilità di reciproco vantaggio non è ragione sufficiente per mettere fra parentesi i doveri morali che un soggetto ha nei confronti degli altri.

L'adesione al resoconto hobbesiano comporta, anche, il venire meno di doveri verso quanti non abbiano una relazione stabile con noi.

Se si concepiscono le regole morali in termini di vantaggio e cooperazione reciproca, esse sono realmente nell'interesse razionale dei partecipanti solo finché questi pensano a un'interazione costante con gli altri che prosegue indefinitamente nel futuro; se invece l'interazione ha luogo una sola volta, qualsiasi ragione per cooperare tende a scomparire [...] Qui è uno degli errori fondamentali nelle assunzioni soggiacenti alle teorie hobbesiane e alla scelta razionale: un errore che dipende dall'idea stessa di morale con cui esse operano<sup>14</sup>.

C'è un altro aspetto che caratterizza il resoconto hobbesiano, a mio avviso, poco convincente: la concezione della ragione come ragione strumentale finalizzata a perseguire razionalmente e nella modo più efficiente i nostri interessi. Vi sono, infatti, ragioni capaci di rispondere al seguente interrogativo: “[...] perché il bene di un altro, solo in quanto è il bene di un'altra persona, non può offrirmi una ragione per perseguirlo?”<sup>15</sup>. Il nocciolo del punto di vista morale sta nel considerare il bene di un'altra persona in quanto tale, alla luce della sua biografia, dei suoi progetti di vita, dei suoi bisogni. È la “voce della coscienza”<sup>16</sup> a parlare da sé; Il semplice fatto che si tratta del bene di un'altra persona è una ragione

---

<sup>13</sup> Cfr. C. Larmore, *Dare ragioni*, Rosenberg e Sellier, Torino 2008, pp. 61 - 64

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 64

<sup>15</sup> *Ibidem*

<sup>16</sup> Non si tratta di una visione essenzialistica della coscienza che presupporrebbe una fondazione metafisica. La voce della coscienza consiste, secondo Larmore, nella capacità di vedere se stessi in terza persona, ossia dall'esterno, come una persona fra le altre. Si tratta di una capacità, inerente la nostra ragione, derivata da una capacità naturale, quanto da un'educazione culturale. Possediamo tutti la capacità di guardarci in terza persona e, quindi, di comprendere che “[...] il bene di un'altra persona è importante quanto il nostro.” (C. Larmore, *Dare ragioni*, op. cit., p. 65). Ma perché dovremmo agire da questo punto di vista e non da quello in prima persona? “È qui che entra in gioco la cultura. La nostra acculturazione alla morale consiste nell'insegnarci ad assumere quel punto di vista esterno come base per prendere le nostre decisioni, in modo tale che ci interessiamo al bene dell'altro per se stesso.” (*ibidem*)

sufficiente per perseguirlo<sup>17</sup>. Ciò significa che il punto di vista morale non è deducibile né dalla ragione strumentale, né dalla cooperazione sociale come sistema di mutuo vantaggio reciproco perché, quando diamo ragioni morali, siamo già all'interno di tale punto di vista<sup>18</sup>. In breve, esso richiede uno sguardo in terza persona per cui vediamo che ogni individuo ha un proprio bene da perseguire e che ognuno può dare ragioni del perseguire il bene degli altri come di perseguire il proprio<sup>19</sup>. L'idea che le nostre azioni trovino motivazione esclusivamente nel *self interest* appare, pertanto, riduttiva e fallace. A. Sen sottolinea, in modo efficace, i limiti della teoria della scelta razionale fondata sull'auto - interesse nel modo seguente:

L'ampia caratterizzazione che Kennet Arrow dà delle preferenze (includendo fra esse l'intero sistema dei valori della persona nonché i valori relativi ai valori stessi) è, in questa sede, particolarmente rilevante. Tale visione è in contrasto con la nozione di scelta e preferenza riduttiva e convenzionale che accomuna parte degli economisti, in base alla quale si assume che le persone perseguano quello che considerano essere il loro interesse (non c'è dunque spazio per altri obiettivi, né per tutti i valori altri rispetto alla ragioni strettamente auto – interessate). Ciò equivale a giudicare le persone come “sciocchi razionali” incapaci di distinguere tra concetti diversi come, ad esempio, *a)* il benessere personale, *b)* il proprio interesse privato, *c)* i propri scopi ed obiettivi, *d)* i valori personali (inclusi, per dirla alla Arrow, “i valori relativi ai valori stessi”) oppure *e)* le numerose ragioni per le quali ciascun soggetto può scegliere in modo sensato<sup>20</sup>.

Quando detto implica una particolare visione della morale caratterizzata dall'eterogeneità della stessa. Le nostre decisioni morali non rispondo a un unico principio, ma, in relazione ai contesti e alle loro specificità, dovremmo privilegiarne uno fra gli altri. Larmore ha individuato come principi fondamentali della morale quello deontologico, quello consequenzialità e quello di parzialità. Condivido quanto egli afferma in proposito, in quanto ritengo si possa convergere

---

<sup>17</sup> C. Larmore, *Dare ragioni, op. cit.*, p. 64

<sup>18</sup> Cfr. *ivi*, p. 65. Non posso affrontare, qui, dettagliatamente due questioni: 1. Perché il punto di vista morale non sia deducibile da un'argomentazione razionale del tipo di quelle proposte dalla teoria della scelta razionale; 2. Il rapporto fra ragioni e contesti. Per un approfondimento su questi aspetti, cfr. C. Larmore, *Dare ragioni, op. cit.*, pp. 66 - 75; Id., Un'etica delle ragioni, in C. Larmore, A Renaut, *Dibattito sull'etica*, trad. it., Meltemi, Roma 2007, pp. 27 - 49.; F. Manti, *Scelte di mercato*, AA.VV., *Etica ed economia il binomio possibile*, Sentieri Meridiani, Foggia 2010, pp. 29 - 46

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 68

<sup>20</sup> A Sen, *Razionalità e libertà, op. cit.*, p.10. Per la citazione relativa ad Arrow, cfr. K. Arrow, *Scelte sociali e valori individuali*, trad. it., Etas Libri, Milano 1977, p. 18

nell'assumere che le nostre decisioni morali abbiano a che fare con doveri che riconosciamo, con la valutazione delle conseguenze delle azioni che riteniamo di dover porre in atto, con la considerazione di impegni particolari che abbiamo verso singoli o gruppi. Nessuno, dotato di un minimo di razionalità, preferirebbe vivere in una società nella quale: non venissero rispettate le libertà; ognuno potesse impunemente comportarsi in maniera disonesta nei suoi confronti; fosse messa in discussione la sua stessa vita; potesse essere espropriato dei propri beni, ma anche della sua stessa corporeità (ad esempio con l'imposizione di pratiche sperimentali bio-mediche o con interventi sui quali non ha espresso il proprio consenso); venisse giudicato da giudici non terzi e, in assenza di leggi chiare e a lui conosciute, rischiasse trattamenti iniqui. Va, però, precisato che il principio di parzialità può dare ragioni a sostegno di una decisione politica che preveda differenza di trattamento se tali impegni sono socialmente condivisi almeno dalla maggioranza dei cittadini<sup>21</sup> o di chi li rappresenta. In sintesi, intendo sostenere quanto segue: esistono principi morali che possiamo condividere, poiché sono costituiti dalla nostra esperienza morale. Le costituzioni liberal - democratiche assumono come sfondo principi morali condivisi che, come tali, non sono politicamente neutralizzabili. Quando si assumono decisioni politiche su materie controverse, esse devono essere giustificabili (in termini politicamente neutrali) sulla base di tali principi.

L'eterogeneità della morale, l'impossibilità di fare riferimento a un'unica teoria morale completa, la pluralità delle motivazioni sottese alle nostre azioni, la rilevanza della dimensione biografica e di quella contestuale evidenziano quanto sia complessa la costruzione del giudizio morale<sup>22</sup>. Ciò comporta, oltre alla critica del consequenzialismo hobbesiano, anche una diversa concezione dell'autonomia del soggetto morale rispetto a quella kantiana. Ritengo abbia ragione Larmore nel sottolineare come l'autonomia del soggetto morale non vada intesa kantianamente come auto - legiferazione della ragione, ma come autonomia del soggetto nella scelta fra ragioni<sup>23</sup>. L'assunzione di responsabilità morale consiste, pertanto, nel dare ragioni, a noi stessi e agli altri, in relazione al contesto, delle nostre scelte. Si tratta di una concezione dell'etica che, pur non disconoscendo l'autonomia del soggetto morale, va oltre il tradizionale individualismo ponendo al centro la dimensione relazionale. La scelta fra ragioni e la conseguente giustificazione della scelta operata hanno, infatti, a che fare con l'effettiva realtà di persone e contesti.

---

<sup>21</sup> Esempi possono essere le politiche a sostegno dei disabili, gli incentivi economici a vantaggio di "soggetti deboli". Si tratta, fra l'altro, di leggi di sostegno che sono vantaggiose non solo per i singoli destinatari, ma per la società nel suo complesso che può, così, valorizzare, per quanto possibile, chi si trova in condizioni di svantaggio e, insieme, ridurre le disuguaglianze ingiuste e, con esse, i rischi di conflitto

<sup>22</sup> Cfr. C. Larmore, *Le strutture della complessità morale*, op. cit., pp. 19 - 38

<sup>23</sup> Cfr. C. Larmore, *Un'etica delle ragioni*, op. cit., pp. 43 - 49

*La natura della politica e il suo rapporto con la morale*

Per affrontare il tema della natura della politica e del suo rapporto con la morale, da un punto di vista liberale, quale quello che sto proponendo, ritengo si debba, in primo luogo, cogliere, in tutta la sua rilevanza, la seguente affermazione di Larmore:

[...] il nostro pensiero politico non dovrebbe fare affidamento su tutta la verità di cui pensiamo di disporre, almeno quando esso concerne gli *scopi* della politica. Quello a cui mi riferisco è la nostra riflessione politica volta a stabilire le norme e i principi della società politica in modo tale che quanti entrano a far parte di questa associazione politica saranno in grado di vedere, discutere e riconoscere questi principi; è in questo senso che parlo di scopi della politica<sup>24</sup>.

Nel foro politico, pertanto, non dovremmo fare riferimento a una verità completa, poiché quella che abbiamo raggiunto rispetto a certi principi politici potrebbe non promuovere il modo in cui le regole della nostra vita politica si “adattano” reciprocamente<sup>25</sup>. La distinzione fra una discussione non interna alla sfera politica, anche se concernente valori morali e politici e quella politica consiste, appunto, nel fatto che, nel primo caso, possiamo fare appello a tutta la verità che riteniamo di possedere e lo facciamo allo scopo di dare ragioni a sostegno dei valori che poniamo in campo, anche per convincere i nostri interlocutori della validità di quanto affermiamo. Ovviamente, un dialogo ragionevole richiede che gli interlocutori riconoscano, reciprocamente, la significatività, per ognuno, delle posizioni che esprimono e che possano sussistere ragioni che le supportano per quanto, appunto, discutibili. Il pervenire a una visione condivisa o il permanere di dissensi, anche irriducibili, non ha, di per sé, rilevanza politica. La natura e la rilevanza politica di un confronto riguardano un particolare spazio (o sfera che dir si voglia) nella quale lo scopo della decisione non è rispondere alla domanda su come mi dovrei comportare nelle mie relazioni con gli altri, ma la definizione di istituzioni, costituzioni, regole, leggi tali da rendere possibile la convivenza e la cooperazione fra cittadini che esprimono bisogni, interessi, criteri di ordinamento dei valori morali, concezioni della vita buona (dottrine comprensive, direbbe Rawls) fra di loro eterogenee, incommensurabili,

---

<sup>24</sup> C. Larmore, *Dare ragioni*, *op. cit.*, p. 99. Al proposito, Rawls afferma che dovremmo accettare l'imperfezione di leggi e istituzioni e “[...] che in una società democratica la politica non sia guidata da quella che consideriamo l'intera verità, che possiamo realizzare l'ideale espresso dal principio di legittimità: vivere politicamente con gli altri alla luce di ragioni dalle quali ci si possa ragionevolmente attendere che siano accettate da tutti.” (J. Rawls, *Liberalismo politico*, trad. it., Edizioni di Comunità, Milano 1994, p. 206 )

<sup>25</sup> Cfr. *ibidem*

talvolta apertamente conflittuali, e intendono agire in conformità con le loro esigenze e convinzioni. Più specificamente, mentre l'esito di una discussione al di fuori dello spazio politico non è necessariamente vincolante, anche perché non è affatto detto si giunga a un accordo o a posizioni comuni, nello spazio politico la decisione è vincolante per tutti i cittadini e viene dagli stessi ritenuto legittimo il ricorso all'uso della forza, alla coercizione e alla imposizione di sanzioni al fine di ottenere la conformità dei loro comportamenti alle regole deliberate in sede politica.

Caratteristiche proprie della politica sono, dunque, il carattere vincolante *erga omnes* delle sue decisioni e l'utilizzo legittimo della forza, della coercizione e della sanzione, quanto strettamente necessarie e secondo regole ben precise e note ai cittadini, per imporre a tutti il rispetto di tali decisioni. Credo, però, che questo carattere distintivo della decisione politica, ben evidenziato da M. Weber<sup>26</sup>, non ne esprima del tutto l'"essenza".

Già nelle teorizzazioni di Grozio e Locke concernenti la società civile, le sue origini e le sue istituzioni, si può rinvenire, anche se non esplicitata, l'idea che non sussistano soltanto lo spazio privato e quello politico, ma che ne sussista uno intermedio: lo spazio pubblico. Nel corso del sec. XVIII questa idea si rafforzò con l'introduzione della distinzione fra società politica e società civile. Grosso modo e con la maggior complessità che caratterizza il nostro tempo, lo spazio pubblico corrisponde a quest'ultima<sup>27</sup>.

In sintesi, lo spazio privato riguarda le nostre concezioni del bene, l'ordinamento che diamo ai principi e ai valori della morale, le scelte individuali che compiamo, la nostra razionalità decisionale e le modalità attraverso la quale la poniamo in essere, le scelte morali che compiamo in base al criterio per cui dobbiamo volere il bene degli altri, in quanto tale, indipendentemente dalla loro reciprocazione con noi. Lo spazio pubblico è il foro nel quale ha luogo il confronto

---

<sup>26</sup> M. Weber, *Economia e società. Dominio*, trad. it., Donzelli Editore, Roma 2012. In particolare, oltre a ribadire come l'associazione politica riposi sull'uso legittimo della forza al fine di assicurare la conformità alle proprie norme, Weber sottolinea come tale associazione rivendichi l'uso legittimo della forza anche quando esso potrebbe non essere legittimo. Quando ciò accade si ha una "cattiva" associazione politica

<sup>27</sup> Non è questa la sede per analizzare il processo di costruzione della modernità. Su questo argomento Cfr. F. Manti, *Kultur, zivilisation, decivilization*, *op. cit.*, pp. 13 - 20; per quanto riguarda la genesi dell'idea di società civile separata da quella politica, cfr. F. Manti, *Scelte di mercato*, *op. cit.*, pp. 18 - 19. Le due elaborazioni del sec. XVIII, a mio avviso più significative, riguardo alla definizione di società civile sono quelle di C. Buffier e A. Ferguson. Cfr. C. Buffier, *Traité de la Société Civile*, *op. cit.*; A. Ferguson, *An Essay of the History of Civil Society*, A. Millar & T. Caddel, London, and A. Kincaid & J. Bell, Edinburgh, 1767; ed. Recent: Id., *An Essay of the History of Civil Society*, edited with an Introduction by Duncan Forbes, Edinburgh University Press, Edinburgh 1966; Id. *An Essay of the History of Civil Society*, edited by Fania Oz-Salzberger, Cambridge University Press 1996; Id. *An Essay of the History of Civil Society*, BiblioBazaar, Charleston 2010



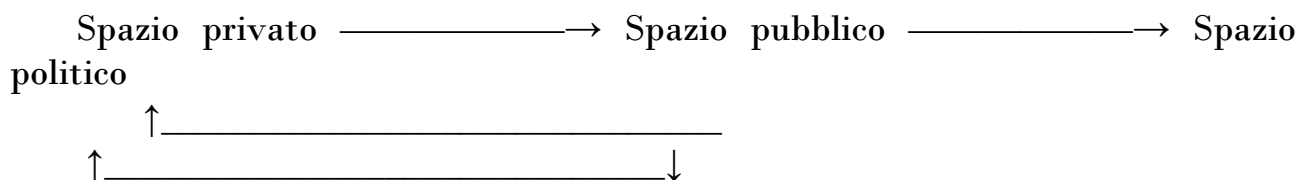
e il conflitto fra dottrine del bene, bisogni di varia natura, interessi, ecc. Qui l'accordo che si raggiunge non ha carattere vincolante *erga omnes*, ma obbliga solo ed esclusivamente i soggetti che lo hanno contratto. Una componente particolarmente importante dello spazio pubblico è quella delle relazioni economiche<sup>28</sup>. Lo spazio politico riguarda, oltre l'utilizzo legale della forza e della coercizione per imporre il rispetto delle leggi, la formulazione delle stesse come sintesi di istanze, bisogni interessi emergenti dallo spazio pubblico, tendenzialmente accettabile da tutti i cittadini, in quanto non costringe i dissenzienti a comportamenti contrari alle loro lealtà morali o alla rinuncia a opzioni coerenti con queste ultime. Lo spazio politico si connota, dunque, per essere il luogo nel quale la sintesi politica, come capacità di governo dei conflitti emergenti nello spazio pubblico, avviene considerando la società politica come associazione cooperativa e nel mutuo interesse di quanti ne fanno parte. È per questo motivo che il principio, a mio avviso, fondamentale che deve orientare l'agire politico e che lo caratterizza è quello di neutralità politica nei confronti delle concezioni controverse ragionevoli della vita buona. Ciò comporta una priorità del giusto sul buono puramente politica e, insieme, una neutralità non etica, ma, anche questa, solo ed esclusivamente politica. Non attiene alla politica intervenire in termini coercitivi laddove si presentino conflitti morali irriducibili, purché essi non generino, o contribuiscano a generare, azioni pericolose per la vita, la libertà, la proprietà dei cittadini e per la sicurezza e la stabilità delle istituzioni. Quanto si ritenga di legiferare, le leggi non devono obbligare a praticare (o non praticare) azioni che sono eticamente controverse e non dovrebbero imporre

---

<sup>28</sup> Le relazioni economiche hanno a che fare con un particolare *nexus of contract*, che richiede affidabilità dei contraenti, dei processi produttivi, dei prodotti, la cui natura non sfuggiva ad A. Smith. Cfr. F. Manti, *Scelte di mercato*, *op. cit.*, pp. 19 - 20. La relazione tipica è quella fra negoziante e cliente. Non sfugge come il termine stesso, negoziante, il luogo in cui opera, negozio, rimandino all'idea di negoziazione che sta alla base delle relazioni contrattuali. Già Locke aveva distinto il contratto sociale da quello fra privati. Il primo, riguarda “[...] l'accordarsi insieme reciprocamente a entrare in un'unica comunità e a formare un unico corpo politico.” (J. Locke, *Due trattati sul governo*, *op. cit.*, II, cap. II, § 38, pp. 237 - 238); il secondo attiene ad accordi basati sul mantenimento della parola data, la sincerità dei contraenti ecc. Si tratta, secondo Locke, di patti che hanno luogo già nello stato di natura (cfr. *ivi*, II, cap. II, § 38, p. 238). Tali patti sussistono anche nella società politica e fanno parte della nostra esperienza quotidiana. Essi derivano da una libera scelta e vincolano soltanto i contraenti. Lo Stato, al fine di evitare un'eccessiva conflittualità e dirimere, in via pacifica, eventuali contenziosi, si limita a legiferare su modalità e procedure, anche sanzionatorie, finalizzate alla loro risoluzione. L'obbligo al rispetto di un contratto, pena l'intervento sanzionatorio dello Stato, riguarda materie nelle quali la non ottemperanza contrattuale produrrebbe un danno a uno dei contraenti. In questo caso, la materia, interessando i *bona civilia*, diventa di pertinenza politica e richiede l'intervento dello Stato sulla base delle leggi (cfr. J. Locke, *Lettera sulla tolleranza*, *op. cit.*, p. 148 e p. 175)

determinate pratiche quando vi è in gioco la nostra vita (ivi compresa la morte che ne è parte) e la nostra corporeità<sup>29</sup>.

Va, inoltre sottolineato come i tre spazi, pur essendo distinti, diano luogo al seguente anello ricorsivo:



Lo spazio privato interagisce con quello pubblico portando nel dibattito pubblico visioni morali, interessi, bisogni; lo spazio pubblico interagisce con quello politico, poiché quest'ultimo deve governare i conflitti emergenti dallo spazio pubblico secondo norme condivise e attraverso istituzioni capaci di garantirne la corretta applicazione. Ritenerne lo spazio politico distinto, nei termini suddetti, da quello pubblico equivale, anche, a dire che non tutto ciò che è d'interesse pubblico deve riguardare lo Stato e il suo potere coercitivo o, in altri termini, a non identificare la società civile con quella politica. Infine, non si può non rilevare come le decisioni politiche abbiano un effetto *feedback* sulle nostre vite private e possano condizionarle a tal punto da limitare o promuovere, anche in maniera consistente, la nostra libertà. È per questo che qualsiasi deroga al principio di neutralità politica nei confronti delle concezioni controverse ragionevoli della vita buona fa venire meno l'uso legittimo della coercizione e mina una funzione essenziale dello Stato: garantire a tutti i cittadini la possibilità di perseguire, senza nuocere ad altri, i propri progetti e modi di vita.

Affermare che la neutralità politica riguardo le concezioni controverse ragionevoli della vita buona non significa ritenere che quanto di pertinenza dello spazio politico prescinda totalmente dalla morale. In primo luogo, le costituzioni e leggi, cui riconosciamo forza coattiva, si basano su principi morali che noi riconosciamo, scegliamo e che godono di una condivisione sociale basata sulla nostra razionalità. È su base razionale che possiamo condividere il fatto che la nostra esperienza morale faccia riferimento ai principi fondamentali quali sono quello deontologico, e quello consequenzialista e che le decisioni, in ambito politico, siano sostenute da ragioni morali fondate su tali principi.

---

<sup>29</sup> Riguardo alle implicazioni del principio di neutralità politica su decisioni politiche concernenti il *bios*, cfr. F. Manti, *Bios e polis. Etica, politica, responsabilità per la vita*, Genova University Press, Genova 2012, pp. 249 - 336

## ***Il principio di neutralità politica come principio deontologico***

Alla luce delle precedenti considerazioni, se è vero che le decisioni politiche dovrebbero tenere conto del principio consequenzialista, il principio di neutralità politica rispetto alle concezioni controverse ragionevoli della vita buona costituisce l'unico principio deontologico cui riconoscere, in politica, priorità sui modi di ragionamento consequenzialista<sup>30</sup>. Mi sembra si tratti di una prospettiva convincente, effettivamente praticabile e corrispondente a quella che dovrebbe essere la prassi della decisione politica.

M Weber, distinguendo etica della convinzione dall'etica della responsabilità<sup>31</sup> evidenzia come, quest'ultima, implichi l'estensione della valutazione degli esiti possibili delle nostre azioni a quanto gli altri, probabilmente, saranno indotti a fare in conseguenza di tali azioni. Dunque, il principio di responsabilità si configura come un principio consequenzialista, mentre l'etica della convinzione ha carattere deontologico<sup>32</sup>. Secondo Weber l'uomo politico, nell'espletare il suo mandato, deve agire, in prima istanza, secondo l'etica della responsabilità. Sennonché, tanto i doveri deontologici quanto quelli consequenzialistici si fondano su concezioni controverse della vita buona per cui etica della convinzione ed etica della responsabilità possono entrare in conflitto anche all'interno di un ordinamento politico liberal - democratico. Perciò, Weber sottolineò come l'uomo politico debba “[...] cercare di trovare un giusto mezzo tra queste due prospettive morali<sup>33</sup> (se la politica è indissolubilmente legata all'etica della responsabilità, vorrà dire che l'uomo politico deve rendersi conto di non essere soltanto un politico). Talvolta, però, questi conflitti si riveleranno privi di qualsiasi soluzione razionale.”<sup>34</sup>. Di fronte all'impossibilità di soluzione di determinati conflitti

---

<sup>30</sup> Per decisione politica intendo, anche, quella di astenersi dal legiferare

<sup>31</sup> Cfr. M. Weber, *Il lavoro intellettuale come professione*, trad. it., Einaudi, Torino 1977, pp. 109 - 121

<sup>32</sup> Secondo l'etica della convinzione se riteniamo il nostro dovere compiere certe azioni lo dobbiamo fare indipendentemente dalle conseguenze e dal fatto che altri possano utilizzare le nostre azioni per scopi malvagi. A mio avviso, il principio del secondo ordine cui richiama tale etica è quello di coerenza (fra le nostre convinzioni morali e le azioni che poniamo in atto)

<sup>33</sup> “[...] l'etica della convinzione e l'etica della responsabilità non sono assolutamente antitetiche, ma si completano a vicenda e solo congiunte formano il vero uomo, quello che può avere la “vocazione politica”.” (M. Weber, *Il lavoro intellettuale come professione*, op. cit., p. 119). Credo che Weber voglia sottolineare come chi si occupa di politica non possa ridurre la sua azione a valutazioni opportunistiche e alla *routine* finalizzate ad ottenere consenso, ma debba fare riferimento a ideali, porre in campo passione e progettualità orientata al futuro. Tutto ciò non può, però, prescindere dalla consapevolezza che in un ordinamento liberal-democratico nessuno può pretendere di legittimare il ricorso alla coercizione da parte dello Stato su questioni eticamente controverse. La ricerca del giusto mezzo fra l'etica della convinzione e quella della responsabilità ha, pertanto, molto a che fare con tale consapevolezza

<sup>34</sup> C. Larmore, *Le strutture della complessità morale*, op. cit., p. 161

abbiamo due vie che richiamano entrambe il principio di neutralità politica: 1. La sospensione del giudizio, ossia decidere che su una data materia non si assumono decisioni politiche (in quanto vincolanti *erga omnes*) e si lasciano liberi i cittadini di agire secondo le loro particolari concezioni del bene; 2. Legiferare in maniera tale da salvaguardare il diritto delle minoranze a non compiere atti contrari alle loro lealtà morali profonde o, anche, a non essere costrette a rinunciare a pratiche che ritengono non in conflitto con le suddette lealtà. Nell'uno e nell'altro caso, naturalmente, devono essere rispettati i vincoli costituzionali. Dovendo lo Stato essere neutrale rispetto a ciò che ci separa, in termini eticamente controversi, esso non fa propria una particolare concezione della vita buona, anche se maggioritaria nella società, e consente uno spazio legalizzato di esercizio del dissenso nella forma dell'obiezione di coscienza. Dove non si tratti di astenersi da determinate azioni, ma di agire in un certo modo, se non si ravvisano pericoli per la pace sociale, non devono essere posti vincoli legali<sup>35</sup>.

In base a quali ragioni possiamo sostenere il principio di neutralità politica come principio deontologico all'interno dello spazio politico? Quanti esercitano una funzione politica, politico - amministrativa o giudiziaria e i cittadini, quando sono chiamati a decidere su questioni di pertinenza politica, a fronte del pluralismo, dovrebbero trovare razionale il dovere di rispettare tale principio quale fondamento della decisione politica. Già nel sec. XVII si era compreso come non potesse rivendicare la tolleranza per sé e per il proprio gruppo di appartenenza, se in minoranza, chi non è disposto a concederla quando è maggioranza<sup>36</sup>. Inoltre, quanti non sono disposti ad accettare il principio di neutralità politica, in quanto principio deontologico, aprono la strada a chi intende fare ricorso, in ambito politico e almeno su alcune materie, a tutta la verità di cui si ritiene depositario quando si trova nelle condizioni di poterlo fare. Ma ciò significa ammettere che, su questioni controverse, tali da essere oggetto di dissenso ragionevole, lo Stato è legittimato a ricorrere alla coercizione nei confronti dei dissenzienti. Va detto, a chiare lettere, più di quanto non si evinca dalle teorie di Rawls<sup>37</sup> e Larmore, che chi ragiona in questo modo e pretende leggi che assecondino questa visione si pone al di fuori di qualsiasi possibilità di confronto e sintesi politica ragionevole. Si tratta, infatti, di una concezione intollerante dell'esercizio della decisione politica, che non accetta la reciprocità e

---

<sup>35</sup> Per limitarci a leggi in vigore in Italia, cfr. L. n. 194 del 22 maggio 1978 *Norme per la tutela sociale della maternità e sull'interruzione volontaria della gravidanza*, *op. cit.*, in particolare art. 9 e L. n. 413 del 12 ottobre 1993, *Norme sull'obiezione di coscienza alla sperimentazione animale*

<sup>36</sup> Cfr. J. Locke, *Saggio sulla tolleranza*, tr. it., in Id. *Sulla tolleranza*, *op. cit.*, p. 119

<sup>37</sup> Per un'analisi critica del liberalismo politico di Rawls e, in particolare, dell'idea di consenso per intersezione come alternativa al *modus vivendi*, cfr. F. Manti, *Bios e polis*, *op. cit.*, pp.80-96. Per la critica di Rawls al *modus vivendi*, cfr. J. Rawls, *Liberalismo politico*, *op. cit.*, pp. 134 -135 e Id., *Un riesame dell'idea di ragione pubblica*, trad. it, in J. Rawls, *Il diritto dei popoli*, Edizioni di Comunità, Milano 2001, pp. 199 - 201 e 237 - 238

che, in quanto tale, non può pretendere alcun riconoscimento all'interno di un regime costituzionale liberal-democratico. Quali principi o valori dovrebbero, allora, giustificare le decisioni di uno Stato? Come è possibile che quanti non le condividono, anche se esse vengono prese democraticamente e secondo il principio di maggioranza, non si sentano cittadini di serie b o addirittura esclusi, almeno parzialmente, dalla cittadinanza? I principi o valori che possono consentire una giustificazione delle decisioni politiche in termini neutrali, rispetto alle concezioni controverse ragionevoli della vita buona, devono, perché si configurino come neutrali, essere esclusivamente politici e costitutivi le ragioni della sussistenza degli Stati, come associazioni cooperative orientate al mutuo vantaggio dei cittadini<sup>38</sup>. Sotto questo profilo si possono considerare la libertà, la salute, la sicurezza dei cittadini, la pace sociale, la tolleranza. In altri termini, il principio di neutralità politica, assunto come principio deontologico, implica il dovere, per chi prende decisioni politiche ai diversi livelli, di farlo nella prospettiva di un *modus vivendi* atto a consentire un governo del conflitto, fra visioni del bene ragionevoli, tale da garantire la pace sociale, la non esclusione (nemmeno parziale) da diritti di cittadinanza, la libertà, per ognuno, di esprimere pubblicamente e attraverso forme associative le proprie convinzioni. Le costituzioni, pertanto, dovrebbero recepire quanto è eticamente condiviso e stabilire le regole quadro di riferimento per rendere operativa la neutralizzazione politica di quanto è controverso. La legislazione ordinaria, quando sia necessaria per stabilire regole che risultano irrinunciabili, essendo riferita a esigenze specifiche, può anche entrare in conflitto con le lealtà morali di singoli, gruppi, comunità. In questo caso, affinché non si configurino forme di emarginazione o esclusione dalla cittadinanza, laddove si presenti la possibilità di un coinvolgimento diretto, a livello attuativo, di un cittadino che dissente, va consentita l'obiezione di coscienza. Infine, nessuna legge può pretendere di imporre pratiche o comportamenti giustificandoli alla luce di una particolare concezione comprensiva della buona anche se questa fosse maggioritaria nello spazio pubblico.

Quanto detto mi sembra chiarisca, a sufficienza, i termini della distinzione e della relazione fra etica e politica oltre a evidenziare come essa trovi la sua ragione nella sussistenza, per ognuno, di due diverse identità: quella etica che trova espressione in concezioni omnicomprensive della vita buona e nel rispondere al punto di vista morale che richiede di agire per il bene altrui indipendentemente dal vantaggio che ne possiamo ricavare e quella politica che riguarda interessi, bisogni, libertà negative e positive (in relazione a quelle altrui) e dove le decisioni dovrebbero essere assunte secondo il criterio di mutuo vantaggio. In particolare, quando le leggi riguardano le nostre lealtà morali, non possono imporre comportamenti lesivi di queste ultime. Queste considerazioni, danno ulteriori ragioni a sostegno di una concezione del principio di neutralità politica quale

---

<sup>38</sup> Ciò vale anche per realtà politiche sovranazionali come, ad es., la UE

principio deontologico che orienta la decisione politica. Infatti, dal punto di vista morale, se non ritengo, alla luce della mia visione del bene, che possa essermi imposto politicamente (ossia per legge) un determinato comportamento, come potrei pretendere che ciò non debba valere per quanti fanno riferimento a concezioni ragionevoli diverse dalle mie? Una simile pretesa lederebbe il principio morale per cui non possiamo pretendere da altri l'accettazione di ciò che non siamo disposti ad accettare per noi stessi. Dal punto di vista politico, il mutuo vantaggio e una visione cooperativa e contrattualistica della società politica, come quella che propongo, implicano il dovere di legiferare senza imporre coercitivamente i nostri "gusti" a quanti non li condividono. Nell'uno come nell'altro caso, diamo ragione dei nostri comportamenti facendo riferimento al principio deontologico: abbiamo il dovere morale di non pretendere da altri ciò che non pretendiamo da noi; abbiamo il dovere politico di non imporre leggi che obblighino a comportamenti in conflitto con lealtà morali profonde verso le quali dobbiamo, perciò, essere politicamente neutrali sempre che queste ultime siano ragionevoli.

Inoltre, la negoziazione di un *modus vivendi* non va intesa come una sorta di armistizio transitorio fra belligeranti in attesa di riprendere le ostilità non appena valutino la possibilità di ottenere una vittoria, né quale esito di una sorta di indifferentismo o relativismo morale, per cui si rinuncia al confronto sulle questioni etiche e si "retrocede" a individuare alcune regole minime di convivenza fra stranieri morali. Viceversa, è a partire dalla determinazione di un *modus vivendi* che si origina il contesto politicamente necessario per costituire le condizioni che consentono di non sovrapporre gli spazi privato, pubblico e politico e, insieme, di porli in relazione. Il *modus vivendi*, nei termini in cui è stato delineato, implica che qualsiasi decisione politica venga essere assunta in ottemperanza al dovere di rispondere al principio di neutralità (politica ed esclusivamente tale) rispetto alle visioni controverse della vita buona. Tale principio, come abbiamo visto, ha un fondamento morale in quanto inteso come principio deontologico e in quanto coerente con l'impegno etico a non pretendere dagli altri quanto non si è disposti ad accettare per sé. Il principio di neutralità politica non è riducibile a un *escamotage* opportunistico e non è nemmeno un principio puramente prudenziale, poiché chiunque assuma decisioni politiche, in un ordinamento liberal-democratico, ha il dovere morale di rispettarlo.

Un *modus vivendi* fondato sul principio deontologico di neutralità politica non mi pare, pertanto, esposto ai rischi d'instabilità indotti dall'essere espressione di rapporti di forza contingenti. Il principio di neutralità, infatti, pur orientando il processo decisionale nello spazio politico, non deriva da una decisione politica, ma si fonda su un principio morale e richiede l'impegno al farvi riferimento quando si assumono decisioni politiche, giuridiche, amministrative che intervengono su materie eticamente controverse. Se esso viene coniugato con il principio consequenzialista di responsabilità, la politica non si riduce a un mero confronto di

rapporti di forza, né a decisioni puramente contingenti e sostanzialmente a - morali. Tenere conto dei contesti non significa decidere a prescindere dal riferimento a principi morali. In sintesi: prendiamo decisioni politiche facendo riferimento a principi morali, nel farlo, riconosciamo il dovere, morale (prioritario) di orientare la decisione alla luce del principio di neutralità politica.

Mi sembra, infine, che l'interpretazione del principio di neutralità politica, da me sostenuta, consenta di “[...] evitare uno dei nefasti paradossi della teoria liberale successiva a Locke, la quale difendeva la neutralità politica appellandosi a ideali della persona essi stessi giustamente controversi.”<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup> C. Larmore, *Le strutture della complessità morale*, op. cit., p. 14. Larmore sembra avere, almeno in parte, cambiato idea ritenendo il liberalismo di Locke fondato su una “concezione individualista comprensiva” (Id., *Dare ragioni*, op. cit., p. 110. Corsivo dell’A.). Non condivido tale affermazione, basti pensare alla definizione di persona come “[...] termine forense inteso ad attribuire le azioni e il loro merito [...]” (cfr. J. Locke, *Saggio sull’intelligenza umana*, trad. it., Laterza, Roma - Bari 1988, II, § 28, p.384)