

Paternalismo e democrazia liberale: un equivoco da chiarire

di Virgilio Mura

1. *A mo' di premessa*

Sembrava sepolto nel dimenticatoio delle categorie politiche destinate a sicura obsolescenza e, invece, il paternalismo ha conosciuto nelle ultime tre decadi, soprattutto negli Stati Uniti per opera di economisti e giuristi, un inaspettato revival. Declinato in molte varianti¹, talune anche fantasiose e stravaganti², ma sempre coniugato, non senza acrobatismi dialettici, con il liberalismo e la democrazia. E qui risiede l'equivoco da chiarire. Prima, però, occorre chiarire un altro punto, relativo all'uso del termine. Anzi, all'abuso. A scorrere, anche velocemente, la straripante letteratura che si è venuta accumulando sul tema, appare evidente come «paternalismo» sia ormai diventato un termine *onnicipiente*, adoperato per coprire, sul piano semantico, un campo estensionale praticamente illimitato, come se sotto la sua generica etichetta possano essere indifferentemente catalogate manifestazioni del potere pubblico assai diverse per ispirazione e/o motivazione, che vanno dall'imposizione dell'uso del casco per i motociclisti e delle cinture di sicurezza per gli automobilisti all'obbligo scolastico (fino a una certa età), alle misure per l'assistenza sanitaria o la previdenza sociale; dal divieto della vendita di droghe e di farmaci senza la dovuta prescrizione

¹ Secondo la tipologia più accreditata o, comunque, quella suggerita da G. Dworkin (*Paternalism*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2010, in <http://plato.stanford.edu/>), le «facce» del paternalismo sono tante quanti sono i termini che compongono le seguenti coppie oppositive: *hard-soft*, *broad-narrow*, *weak-strong*, *pure-impure*, *moral-welfare*.

² Cfr., a titolo di puro esempio: T.C. Leonard (*New on Paternalism and Public Policy*, in «Economics and Philosophy», 16, 2000, pp. 323-31), il quale parla, a sproposito, di un *remedial paternalism*, che dovrebbe essere quel tipo di paternalismo volto a tutelare i bambini da eventuali abusi operati dai genitori (p. 330); P. Suber (*Paternalism, Philosophy of Law: an Encyclopedia*, a cura di C.B. Gray, Garland, New York 1999, II, pp. 632-35), il quale ipotizza, con grande fantasia, una sorta di paternalismo consensuale o di auto-paternalismo, che si realizzerebbe quando un individuo si «paternalizza», cioè si mette volontariamente sotto tutela o rinuncia alla sua libertà di scelta.

medica, del gioco d'azzardo, della vendita degli organi, del voto, alla proibizione dell'eutanasia, e via enumerando.

Questa serie di obblighi e di divieti, che riproduce gli esempi più ricorrenti in letteratura, presenta una *ratio* che, in molti casi, non è necessariamente paternalistica (per quanto tale possa, a prima vista, apparire), perché potrebbe riposare sull'esigenza di non recare danni a terzi o su considerazioni di natura economica volte a contenere la spesa pubblica oppure potrebbe rispondere a specifiche ed esplicite domande dei cittadini, insomma perché potrebbe essere, semplicemente, una *ratio* ispirata a pratiche di buon governo, che nulla (o poco) hanno a che vedere con il paternalismo. Il riferimento alle ragioni che giustificano l'assunzione di un provvedimento non è casuale, bensì è determinante per stabilire la differenza fra un provvedimento pubblico ispirato al (o motivato dal) paternalismo e un provvedimento pubblico che, invece, s'iscrive nella logica decisionale di una democrazia liberale.

Precisare il significato del termine diventa perciò un'operazione preliminare, un'esigenza ineludibile non solo per evitarne l'abuso, ma per poi arrivare, in conclusione, a mostrare come il paternalismo, lungi dall'essere compatibile, si collochi in realtà agli antipodi del liberalismo e della democrazia.

2. *Il paternalismo classico*

All'origine dell'abuso linguistico c'è probabilmente un fraintendimento concettuale. Il paternalismo è una concezione politica che si fonda sul presupposto che l'uomo sia un essere fragile, vulnerabile, a razionalità limitata, esposto alle insidie del mondo, incapace di scegliere fra il bene e il male, e perciò, come un eterno minorenne, bisognoso di tutela e di una guida che ne illumini il cammino. In quanto tale, il paternalismo non è un tipo di potere, ma un modo di giustificarlo. È una delle ragioni che qualunque potere, sia esso allo stato nascente o consolidato, può invocare per farsi riconoscere e accettare, per costruire o rafforzare la propria legittimità. Questa distinzione, che è cruciale per comprendere il fenomeno, nell'uso corrente non sempre è colta oppure è di fatto sottovalutata.

La moderna tipologia individua normalmente tre tipi «puri» di potere: quello politico, quello economico, quello ideologico. In questa tipologia non trova spazio il potere paterno, di tutte le forme la più antica, quella primordiale, di cui il paternalismo è il necessario corollario ideologico. Forse perché costituisce una sorta di archetipo, una specie di relazione primigenia iscritta *nell'ordine naturale delle cose* (uso l'espressione con tutte le cautele del caso). Certo è che il potere paterno riassume in sé i

caratteri delle altre forme: è potere dotato di forza (se non altro fisica), di risorse economiche e di capacità morali e intellettuali superiori rispetto a quelle del destinatario naturale (il figlio minore); inoltre, può pretendere obbedienza spontanea, se autorevole, oppure può utilizzare la minaccia di una pena o la promessa di un premio come pure semplicemente l'arte della persuasione. Insomma, è un potere «completo» che, finché rimane circoscritto nell'ambito familiare, non ha neppure bisogno di cercare e di ottenere un manifesto riconoscimento o un'esplicita legittimazione, tanto è evidente e incontrovertibile che la relazione sulla quale il potere paterno s'inserisce è una relazione fra superiore e inferiore, sancita da una delle poche leggi di natura che non è un frutto fantasioso della composita scuola del diritto naturale, ma che corrisponde a un fatto empiricamente verificabile, che la ragione non può, perciò, eludere o rifiutare.

Finché, appunto, rimane confinato nell'ambito familiare, come avviene nell'età moderna. Per l'antichità il discorso è diverso. In epoche dominate dalla dimensione religiosa, nelle quali il confine fra *fas* e *ius* è labile e pressoché sconosciuta la distinzione fra pubblico e privato, il potere paterno assume il ruolo di un modello da riprodurre e applicare all'intera società, è lo stampo dal quale scaturiscono sia il potere politico sia quello ideologico-religioso, nella misura in cui, in quest'ultimo caso, le due componenti appaiono distinguibili. Nel racconto della *Genesi*, nell'*Antico Testamento greco*, le guide politiche e spirituali delle comunità sono indicate con il nome di patriarca, che ha un significato inequivocabile, almeno dal punto di vista etimologico (patriarca = *πατήρ ἀρχων*). Come se non bastasse, e a maggiore conferma, ai patriarchi veniva anche attribuito l'appellativo di *progenitori* del popolo ebraico. Probabilmente nasce allora, col trasbordo del modello del potere paterno dall'ambito domestico al piano politico generale, l'esigenza di trovare giustificazioni *ad hoc* affinché questo nuovo assetto del potere, esemplato su quello del padre, possa essere riconosciuto e accettato come legittimo da una popolazione anagraficamente adulta.

Il paternalismo, come modo specifico di giustificazione del potere politico, si fonda su un rapporto di scambio: nel bisogno di protezione e di guida che un popolo anagraficamente adulto, ma fragile e impaurito sul piano esistenziale, manifesta, offrendo da parte sua obbedienza e fedeltà. Questo rapporto di scambio presuppone, all'origine, un rapporto, incontestabile nel contenuto perché cristallizzato nella tradizione o dato *ab immemorabili*, fra superiore e inferiore³. Precisamente il rapporto

³ Cfr. sul punto E. Garzón Valdés: «Es obvio que la aplicación de medidas paternalistas supone una relación de superioridad en muchos casos, y, en este sentido, de desigualdad» (*¿Es*

«naturale» fra padre e figlio. Ciò che connota nel profondo il paternalismo classico è, dunque, l'assunzione di una disuguaglianza originaria che divide gli uomini in due categorie distinte: coloro che sono destinati a guidare gli altri e coloro che sono destinati a essere guidati dagli altri. Da tale postulato consegue che la società deve avere una strutturazione di tipo gerarchico che corrisponde al disegno della natura. Il segreto del successo storico del paternalismo è tutto qui: nell'essere riuscito a gabbellare come iscritto nell'ordine naturale delle cose, e perciò stesso da accettare senza riserve, un assetto istituzionale della società politica che è invece, per definizione, convenzionale e storicamente datato.

Ridotto all'osso, il *quid proprium* del paternalismo risiede, dunque, nella credenza dell'incapacità del popolo, ritenuto un eterno minorene sotto il profilo mentale e morale, di autogovernarsi. Una credenza costantemente alimentata dall'esperienza religiosa, tanto è vero che il paternalismo si configura come un atteggiamento comune a tutte le religioni organizzate, ossia a tutte le chiese, che nel proporsi (e talora nell'imporsi) come guida spirituale dell'umanità trovano la loro specifica ragion d'essere. E a conferma della cornice religiosa nella quale risulta incastonato, il paternalismo viene corroborato da una sorta di suggello sacro nel I secolo d.C., quando Paolo di Tarso nella *Lettera ai Romani* enuncia la celebre massima che il potere di ogni ordine e grado proviene esclusivamente da Dio, che nella tradizione cristiana è, per l'appunto, un Dio-Padre. Questa concezione, destinata a divenire egemone, attraversa indenne i secoli e sorregge l'impalcatura ideologica costruita a giustificazione (e in difesa) dell'istituzione di un potere politico di tipo monocratico. A cominciare dall'età medioevale nella quale si afferma la figura del monarca teocratico (*Rex Dei gratia*), che, come ricorda Walter Ulmann, durante la liturgia dell'incoronazione, celebrata ovviamente in Chiesa per opera del vescovo, riceveva, proprio come un padre adottante, il popolo in affidamento⁴. La formula paolina trova il proprio coronamento nel XVII secolo in un'opera assai pretenziosa, emblematicamente intitolata *Patriarca*, nella quale Robert Filmer, attraverso una pseudo-sistemazione teorica, risale a ritroso di generazione in generazione e individua con assoluta certezza in Adamo la fonte della legittimità di ogni potere regale-paterno instaurato sulla faccia della terra⁵.

eticamente giustificabile el paternalismo juridico?, in «Doxa», 5, 1988, pp. 155-73.

⁴ W. Ulmann, *Principi di governo e politica nel medioevo*, il Mulino, Bologna 1972, pp. 164-5.

⁵ Cfr. *Patriarca*, in J. Locke, *Due Trattati sul governo*, Utet, Torino 1960, pp. 449-533.

3. *Il modello alternativo*

L'ideologia paternalistica, corroborata dalla concezione dell'origine divina del potere, ha dunque una lunga storia alle spalle. Ma l'edificio teorico su cui poggiava la propria egemonia viene intaccato alle fondamenta dal giusnaturalismo contrattualistico del XVII e XVIII secolo, ad opera soprattutto di Thomas Hobbes, John Locke e Jean-Jacques Rousseau. Il contrattualismo rovescia l'impostazione del paternalismo, ne ribalta le premesse, ne contesta i postulati, ne confuta le conclusioni pratiche, operando una vera e propria rottura storica, un autentico taglio col passato, in un'epoca in cui va consolidandosi e completandosi la formazione del moderno Stato nazionale, al punto che molti autorevoli studiosi non esitano a indicarlo come uno dei segni più evidenti e significativi dell'incipiente modernità. Hobbes, Locke e Rousseau recuperano l'idea medioevale del generico contratto che lega sovrano e sudditi e la inseriscono in uno schema teorico che ne stravolge il significato originario. Partono dall'ipotesi, invero immaginaria, dell'esistenza di uno stato di natura, uno stadio prepolitico della convivenza umana, privo di un potere centralizzato, che presenta, però, gravi inconvenienti. A causa dei difetti, incorreggibili dall'interno, che lo stato di natura presenta, gli uomini, attraverso un patto che intercorre tra ognuno di loro, decidono di fuoriuscirne per costituire quel che nel linguaggio politico del tempo era indicata come la *societas civilis sive politica*, ossia, nel lessico contemporaneo, lo Stato. In altre parole, nel modello teorico del giusnaturalismo contrattualistico individui razionali, liberi e uguali, decidono autonomamente di istituire lo Stato e di darsi, scegliendola, un'autorità politica per governarlo⁶. La rottura col passato non può essere più evidente ed eclatante. Nel sostenere che lo Stato è un ente artificiale, che nasce per convenzione, il contrattualismo moderno rovescia l'impostazione tradizionale. In primo luogo perché contesta la linea interpretativa che da Aristotele giunge sino a Bodin, passando per Tommaso d'Aquino, Marsilio da Padova e Althusius, e che era stata fino allora dominante, secondo la quale lo Stato è il risultato finale di una lenta e progressiva evoluzione che, partendo dalla famiglia, intesa come cellula primigenia della società, arriva a completarsi attraverso successive e sempre più complesse aggregazioni, alla stregua di un evento simile a quelli naturali o comunque di un processo che si compie per la forza delle cose, indipendentemente dall'intervento o dalla volontà degli uomini. In secondo luogo, e di conseguenza, perché postula che il potere politico salga dal

⁶ Sullo schema teorico del giusnaturalismo contrattualistico, cfr. N. Bobbio, *Il modello giusnaturalistico*, in Id., *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino 1989, pp. 3-26.

basso e non discenda all'alto. Sganciando lo Stato dall'idea che altro non sia che una famiglia in grande (un ampio aggregato di famiglie), che era stata il terreno di coltura del paternalismo classico, e ponendone l'origine nel consenso d'individui razionali, liberi e uguali, il modello giusnaturalistico rivoluziona il discorso sulla legittimità del potere e pone su basi diverse i processi di legittimazione, emancipandoli, fra l'altro, dall'ipoteca della religione. Il riferimento a Dio per giustificare il potere non è più essenziale, anzi diventa superfluo.

Sotto il profilo dell'aderenza alla realtà storica, il modello classico, noto come aristotelico-tomistico, appare senza dubbio più plausibile o verosimile di quello giusnaturalistico. Il punto è che la concezione contrattualistica non riguarda l'origine storica degli Stati, ma il principio della loro legittimazione. Non è una teoria descrittiva, ma una dottrina normativa, che prescrive che il fondamento del potere politico *deve* essere posto nella libera volontà del popolo. Il punto di rottura con la tradizione è dato dal postulato che la famiglia, intesa quale società naturale gerarchizzata e incentrata sulla figura dominante del padre, nello schema teorico del giusnaturalismo contrattualistico non fornisce più il modello sul quale esemplare il potere dello Stato, che non discende più, con il suggello divino, dall'alto, ma sale dal basso, trovando legittimazione non nella forza di una tradizione che si perde nella notte dei tempi, ma in un atto volontario, nel contratto, nel consenso di chi autonomamente sottoscrive un patto per la convivenza impegnandosi a rispettarlo.

Riguardo allo specifico tema del potere paterno, le posizioni dei principali esponenti del giusnaturalismo presentano alcune differenze, ma convergono, significativamente, nel ricondurlo e confinarlo entro le mura domestiche, negandogli qualsiasi rilevanza «esterna» di tipo politico. Hobbes, in particolare, nel riprendere e ampliare nel *Leviatano* le considerazioni già espresse nel *De Cive*, tratta del potere paterno, quasi ad assimilarlo, nello stesso capitolo, il ventesimo, in cui affronta anche il tema del potere dispotico, quest'ultimo acquisito «per conquista» e non «per generazione» come l'altro. Il potere paterno è in realtà per Hobbes, che anche in questo caso non esita ad andare controcorrente, un potere, originariamente e per natura, materno (*mater semper certa*), salvo che le leggi civili o patti espliciti non dispongano diversamente. Rispetto al potere dispotico, che s'instaura in seguito a un atto di sottomissione del vinto nei confronti del vincitore e che si configura come un rapporto fra padrone e servo, il potere paterno non è meno esteso e penetrante. Sia il potere paterno sia quello dispotico abbisognano, secondo Hobbes, di un riconoscimento da parte del soggetto a essi sottoposto, ma non possono essere confusi, a causa della loro origine, con il potere politico, il «potere

per istituzione», il potere autorizzato ad agire in forza di un contratto sottoscritto da uomini liberi e uguali⁷.

Ma è Locke l'autore che sottolinea con maggior efficacia la differenza fra potere politico e potere paterno, confutando, nel *Primo Trattato sul governo* e con un'acribia degna di miglior causa, il *Patriarca* di Filmer, un'opera già a quell'epoca considerata anacronistica. Locke sviluppa il discorso nel *Secondo Trattato*, tracciando in modo chiaro la distinzione fra potere politico, che riposa sul contratto o l'accordo (il consenso) dei consociati, e potere paterno, temporaneo, circoscritto all'area domestica e giustificato esclusivamente dall'interesse dei figli minori. L'elemento della temporaneità, in particolare, ne costituisce la caratteristica principale. Ciò che affranca dalla tutela paterna, ciò che rende liberi e abilita ciascuno a governarsi è, secondo Locke, l'uso della ragione, che si acquista con la maggiore età⁸.

Questa idea che in Locke, considerato l'antesignano del liberalismo politico, assume il valore di un principio, sarà ripresa, sviluppata ed esaltata, com'è noto, dall'illuminismo. C'è un famoso passo di Kant, che illustra con una mirabile sintesi questo rapporto tra libertà e ragione: «L'illuminismo è l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità che egli deve imputare a se stesso. Minorità è l'incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro»⁹. E non è un caso che Kant, in un altro celebre scritto del 1793, indichi nel paternalismo la forma peggiore di dispotismo¹⁰.

Illuminismo e paternalismo sono agli antipodi: l'uno contesta radicalmente le ragioni d'essere dell'altro, e viceversa. Sono, perciò, nemici mortali, divisi da una diversa e irriducibile visione dell'uomo, che è fiduciosa nel primo caso, scettica nel secondo. Sono, in altre parole, sistemi di valori antitetici: l'illuminismo s'ispira al principio della libertà personale, intesa come autonomia, cioè, alla lettera, come capacità di dare leggi a se stessi secondo i dettami della ragione, e, dunque, come emancipazione da ogni tipo di acritica sudditanza, sia essa di carattere religioso, ideologico o psicologico; il paternalismo s'incardina sul principio di autorità, che implica direttive e pretende osservanza, e, per reggersi, enfatizza, esasperandolo, il carattere «imperfetto» dell'uomo, eterno minorenne, incapace di autogoverno, bisognoso di guida e di protezione anche da se stesso lungo il corso della sua intera esistenza.

⁷ T. Hobbes, *Leviatano*, Laterza, Roma-Bari 1974, p. 175 sgg. Ma, cfr. pure Id., *Elementi filosofici sul cittadino (De Cive)*, 1642), in Id., *Opere Politiche*, Utet, Torino 1959, cap. IX, pp. 199 sgg.

⁸ Locke, *Due Trattati sul governo* cit., pp. 379-80.

⁹ I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo*, in Id., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Utet, Torino 1965, p. 141.

¹⁰ Id., *Sul detto comune: «Questo può essere giusto in teoria ma non vale per la pratica»*, ivi, p. 255.

Il binomio libertà-ragione è il filo che collega come un ponte il giusnaturalismo all'illuminismo, ma anche l'illuminismo al liberalismo e alla democrazia. Per ragioni storiche e ideali, non per effetto di un'astratta proprietà transitiva, il paternalismo si colloca, dunque, agli antipodi anche del liberalismo e della democrazia. Per averne conferma, del resto, basta richiamarsi ai rispettivi principi costitutivi. Il postulato fondamentale del liberalismo riguarda il valore dell'autonomia individuale e, di conseguenza, il raggio limitato dell'azione statale, alla quale sono precluse precise sfere d'intervento, di cui la principale è la sfera della libertà di coscienza, delle libertà moderne non solo la prima ad affermarsi in ordine cronologico ma anche la più importante per il ruolo di traino che esercita sulle cosiddette libertà politiche (di espressione, di riunione, di voto, ecc.). Correlato con questo, il postulato fondamentale del credo democratico (quasi un dogma laico, senza del quale la democrazia sarebbe priva di giustificazione) è che *ognuno è il miglior giudice dei propri interessi*¹¹. All'opposto, il postulato fondamentale del paternalismo è che, salvo il *pater*, nessuno lo è, di modo che l'azione del *pater* non incontra alcun limite nella libertà dei soggetti di cui pretende la cura.

Si tratta, ovviamente, di postulati per loro natura indimostrabili, inverificabili e indeducibili da premesse più generali. Assiomi di carattere normativo che si presumono dotati di una sorta di evidenza intuitiva, almeno da parte di chi li adotta. Liberalismo e democrazia, da un lato, e paternalismo, dall'altro, non si contrappongono, quindi, sul piano atletico ma su quello assiologico, il piano dei valori e dei principi primi. Ed è su questo piano che la loro dissonanza risulta assoluta, la loro contrapposizione totale, la loro polarità incolmabile, la loro distanza epocale (misurabile come la distanza intercorrente fra l'antichità e l'età moderna).

4. *La strategia argomentativa del neopaternalismo*

Benché sia il residuo ideologico di un'epoca ormai lontana, il paternalismo continua a esercitare un fascino sottile. Altrimenti non si spiegherebbe come mai si sia incistato nel tessuto dei sistemi democratici, lasciando evidenti tracce nelle legislazioni statuali e trovando adepti e difensori che cercano di giustificarlo, alcuni, addirittura, predicandone,

¹¹ Il passo in corsivo è una parafrasi da J.S. Mill, *Saggio sulla libertà*, Il saggiatore, Milano 1991, p. 87.

non senza funambolismi dialettici, la compatibilità con i principi della democrazia liberale¹².

I difensori del paternalismo non negano, ovviamente, l'evidenza, ma considerano l'interferenza nella sfera di libertà di individui, ritenuti incapaci di riconoscere e perseguire il loro bene, come un'interferenza «benevola», volta a difenderli anche da loro stessi. L'interferenza benevola richiama l'idea di un «potere pastorale»¹³ di intonazione religiosa e presuppone che lo Stato sia abilitato a interpretare la metafora del padre e ad assumerne il ruolo. A dire le cose senza veli diplomatici, niente è più estraneo che questa prospettiva alla cultura politica liberale e democratica. Ne discende che parlare di un paternalismo liberale o di un paternalismo libertario, come fanno Sunstein e Thaler¹⁴, più che rappresentare semplicemente un paradosso¹⁵ o un ossimoro, denuncia un autentico controsenso, una contraddizione in termini.

Non a caso la strategia argomentativa del neopaternalismo è esclusivamente orientata a rimettere in discussione il caposaldo della cultura politica liberale e democratica, il binomio libertà-ragione, per affievolirne la portata in modo da depotenziarne la carica emancipatrice, sottoponendo l'esercizio dell'autonomia individuale a tali vincoli e condizioni da giustificare l'interferenza «benevola» dello stato.

Nella concezione liberale e democratica il concetto di autonomia è, in fondo, semplice e lineare. Significa, alla lettera, dare leggi a se stessi, cioè pensare con la propria testa e agire di conseguenza secondo il proprio giudizio. Presuppone – e a ciò è connessa la responsabilità individuale – la capacità di intendere e di volere, che tutti gli ordinamenti giuridici degli Stati democratici presumono si acquisisca, salvo prova del contrario, con il raggiungimento della maggiore età. L'esercizio dell'autonomia implica, com'è ovvio, l'assenza d'impedimenti o costrizioni, di modo che l'ampiezza della sfera dell'autonomia individuale è inversamente proporzionale all'ampiezza della sfera d'intervento dello Stato. Di qui la teoria dello Stato minimo, tipica del pensiero liberale, tesa a ridurre le funzioni dello Stato a quelle del guardiano notturno, per usare l'immagine estrema di Herbert Spencer. Questo per dire che lo spazio dell'autonomia individuale in una società organizzata è per definizione circoscritto. Da quali criteri?

¹² A titolo d'esempio, cfr. P. De Marneffe (*Avoiding Paternalism*, in «Philosophy & Public Affairs», 34, 1, 2006, pp. 68-94).

¹³ J.-M. Donegani, *Le paternalisme, maladie sénile du libéralisme?*, in «Raisons politiques», 44, 2011, p. 6.

¹⁴ C.R. Sunstein, R.H. Thaler, *Libertarian Paternalism is not an Oxymoron*, in «University of Chicago Law Review», 43, 2003, pp. 1166-87.

¹⁵ Donegani, *Le paternalisme, maladie sénile du libéralisme?* cit., p. 5.

Il criterio principale secondo John Stuart Mill è il danno verso terzi¹⁶, inteso come il limite invalicabile di fronte al quale l'esercizio dell'autonomia individuale deve arrestarsi. Certo, la categoria del danno è vaga e generica, quasi una scatola vuota riempibile con qualsiasi contenuto, se sganciata dai presupposti valoriali della cultura politica che sta alla base della democrazia liberale. Se, ad esempio, il criterio del danno fosse applicato nel contesto di uno Stato totalitario o autoritario, dove tutto è comandato o proibito e la sfera del lecito ridotta al minimo ipotizzabile, le fattispecie concrete del danno (comprese quelle contro l'interesse della Nazione) potrebbero essere così numerose da rendere lettera morta il principio dell'autonomia individuale. Così, coerentemente con l'ispirazione tutelare che ne caratterizza l'ideologia, la prospettiva neopaternalistica, se e quando adotta il criterio del danno, ne amplia la portata fino a comprendere fra le azioni sottratte all'esercizio dell'autonomia individuale quelle che potrebbero recare danno a se stessi.

Il principale argomento cui fa ricorso il neopaternalismo per sostenere questa posizione è quello della razionalità limitata. La nozione risale a Herbert Simon che la usa, in polemica con la *teoria dell'utilità attesa* di Oskar Morgenstern e John von Neumann, per criticare l'ipotesi, ivi contenuta, dell'ottimizzazione nelle scelte economiche, in quanto ipotesi fondata su un'immagine astratta e idealizzata del ruolo della ragione nei processi decisionali. Sulla base dell'osservazione dell'esperienza empirica, Simon sostiene che una visione realistica non può non tener conto dei limiti cognitivi, nella raccolta delle informazioni e nelle capacità di elaborazione e di calcolo entro cui la ragione è costretta a operare, per cui appare irrazionale porsi l'obiettivo dell'ottimizzazione della scelta e razionale porsi, invece, quello, più modesto, della scelta soddisfacente¹⁷.

Estrapolata dallo specifico contesto delle teorie economiche sulla scelta razionale, la nozione di razionalità limitata viene adoperata dal neopaternalismo per indicare genericamente (e banalmente) un presunto *deficit* congenito dell'essere umano: si scopre e si dichiara che le funzioni neurali dell'*homo sapiens* e le condizioni ambientali non sono tali da garantirgli l'onniscienza, né la prerogativa di una ragione onnipotente. Se usato per difendere posizioni paternalistiche, si rivela però un argomento *boomerang*. Se è lo *status* che accompagna l'*homo sapiens*, la razionalità limitata riguarda tutti, nessun escluso. Riguarda anche chi ambisce ad

¹⁶ Mill, *Saggio sulla libertà* cit., pp. 90 sgg.

¹⁷ H. Simon, *A Behavioral Model of Rational Choice*, in «Quarterly Journal of Economics», 69, 1955, pp. 99-188; Id., *Rational Choice and the Structure of the Environment*, in «Psychological Review», 63, 1956, pp. 129-38; Id., *Models of Bounded Rationality*, The MIT Press, Cambridge 1982.

assumere il ruolo di *pater*, perché, sotto l'aspetto del *deficit* congenito, costui risulta perfettamente uguale ai soggetti che vorrebbe sottoporre a tutela. Insomma, in una relazione fra uguali manca il presupposto per poter esercitare la vocazione paternalistica. Quindi è un argomento che non funziona¹⁸, o, se funziona, funziona al contrario. Edward L. Glaeser osserva, infatti, che il riconoscere i limiti della conoscenza umana dovrebbe ragionevolmente rafforzare la tesi che pone argini all'ingerenza dello Stato nella vita dei cittadini, anche perché l'evidenza empirica mostra inequivocabilmente che il *decision-making* pubblico ha più difetti (commette più errori) di quello privato¹⁹.

Me se esce dalla porta, l'argomento della razionalità limitata rientra dalla finestra sotto diverse spoglie. Secondo Joel Freinberg, che è considerato un paternalista *soft*, l'autonomia individuale va rispettata, purché non produca danno a terzi e solo se è sorretta da un atto «perfettamente» volontario, intendendo con ciò un atto chiaramente intenzionale compiuto da un agente pienamente informato e, dunque, capace di interpretare correttamente la realtà, un agente, in sovrappiù, dotato di calma olimpica e, dunque, non turbato da emozioni e non soggetto a coazioni di tipo nevrotico²⁰. Se supera questo esame (ma chi è l'esaminatore?) l'agente può tranquillizzarsi: la sua autonomia individuale s'è meritata il rispetto del paternalista *soft*. Un rispetto che, invece, l'agente non meriterebbe, secondo altre molto opinabili opinioni, se fosse volubile nella scelta delle proprie preferenze o se i suoi desideri non fossero stabili nel tempo²¹, quasi che l'autonomia debba essere assurdamente considerata incompatibile col mutamento di un percorso di vita (concordato con chi?), con la possibilità di cambiare idea, di ricredersi e, perfino, di commettere errori.

L'argomento della razionalità limitata compare, sebbene in posizione non centrale, anche nel movimento filosofico politico del *perfezionismo*, l'ennesima variante sul tema dell'etica oggettiva, cui non è certo estranea una vocazione di tipo paternalistico. Il perfezionismo si autocolloca

¹⁸ Nel proporre tre argomenti contro gli antipaternalisti, W. Glod (*How non to Argue Against Paternalism*, in «Reason Papers», 30, Fall 2008, p. 11, n. 7) riconosce che l'obiezione è seria e fondata, ma non produce alcuna controreplica, dichiarando seraficamente che questa richiederebbe un'attenzione che nel corso dell'articolo non le può essere rivolta.

¹⁹ E.L. Glaeser, *Paternalism and Psychology*, in «The University of Chicago Law Review», 1, 2006, pp. 133-56; ovvero working paper 11789, National Bureau of Economic Research, Cambridge, Mass 2005 (<http://www.nber.org/papers/w11789>).

²⁰ J. Freinberg, *Legal Paternalism*, in *Paternalism*, eds. R. Sartorius, University of Minnesota Press, Minneapolis 1983, pp. 115-6; Id., *Harm to Self*, Oxford U.P., New York-Oxford 1986, p. 104. Sul punto cfr. pure E. Diciotti, *Preferenze, autonomia e paternalismo*, in «Ragion pratica», 24, 2005, pp. 108 sgg.

²¹ Cfr. G. Maniaci, *Contro il paternalismo giuridico*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 1, 2011, p. 140.

nell'alveo della composita famiglia liberale, benché non faccia dell'autonomia individuale il valore primario da difendere e perseguire, ed eleva a proprio bersaglio polemico le teorie della neutralità dello Stato, soprattutto nella sua originaria versione rawlsiana, ossia quella prospettiva, per la verità concettualmente debole, che impone che lo Stato debba rimanere equidistante nei confronti delle diverse concezioni del bene che si confrontano nella realtà sociale. Tendenzialmente monista²², il perfezionismo muove dal presupposto dell'esistenza di un bene oggettivo e dal dovere conseguente dello Stato di promuoverne la realizzazione, sebbene con mezzi non necessariamente coercitivi, anche in presenza di concezioni alternative del bene che rendono fatalmente controversa quella adottata e difesa dai pubblici poteri. In quest'ottica, è evidente, che il valore dell'autonomia individuale può essere sacrificato di fronte all'esigenza prioritaria di affermare le linee guida di una vita ritenuta intrinsecamente buona, incentrata sullo sviluppo (fino a raggiungere l'eccellenza) della capacità umane, preferibilmente secondo una prospettiva teleologica, cioè in coerenza con il presunto disegno oggettivo della natura. In altre parole, il perfezionismo propugna l'idea che vi sia un modello di vita buona – anche se ogni autore perfezionista ne coltiva uno proprio – che, per la sua intrinseca superiorità, deve essere sostenuto dallo Stato e deve condizionare i comportamenti anche di coloro che, a causa dei limiti della loro razionalità, non sono in grado di riconoscerlo e di apprezzarlo. Nella versione *soft*, il perfezionismo si propone di influire sulle condotte, indicando a ognuno la strada da percorrere per rendere migliore la propria vita, senza pretendere, come fa invece il perfezionismo *hard*, l'intervento coercitivo dello Stato. In entrambe le versioni, però, l'atteggiamento del perfezionista è comunque animato da un intento prettamente paternalistico e, come tale, in ultima analisi indifferente rispetto al valore dell'autonomia individuale²³. Perfino Joseph Raz, che è considerato un perfezionista moderato, sensibile al valore dell'autonomia individuale, non esita ad affermare che il rispetto dell'autonomia non può arrivare a includere atteggiamenti o comportamenti incoerenti con i valori espressi da una concezione del bene considerata *oggettivamente* superiore ad altre possibili²⁴. Insomma, il mo-

²² S. Wall, *Perfectionism in Moral and Political Philosophy*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2012, in <http://plato.stanford.edu/>, sostiene, con un'argomentazione per la verità non del tutto convincente, che il perfezionismo non è necessariamente monista, perché può risultare compatibile con il pluralismo etico-politico, benché entro limiti determinati (pp. 3-4).

²³ Per un tentativo, mal riuscito, di scindere perfezionismo e paternalismo («non tutto il perfezionismo è paternalistico», p. 117) e di rendere compatibili neutralismo e paternalismo, cfr. S. Clarke, *Debate: State Paternalism, Neutrality and Perfectionism*, in «The Journal of Political Philosophy», 14, 1, 2006, pp. 111-21.

²⁴ J. Raz, *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford 1986.

dello della vita buona propugnato dal perfezionismo è un'offerta che non si può rifiutare, con buona pace dei sostenitori dell'autonomia individuale come valore primario irrinunciabile, che trova un limite esclusivamente nell'ipotesi che il suo esercizio possa recare danno a terzi.

C'è, infine, da segnalare un tentativo estremo per tentare di coniugare perfezionismo e autonomia individuale. Alcuni autori²⁵ ritengono che quest'ultima non debba essere intesa come un presupposto, un diritto soggettivo inalienabile dei cittadini, ma come una virtù da promuovere attraverso un processo attivato dall'alto e perfino, paradossalmente, da inculcare secondo lo schema tipico di un pedagogismo autoritario à la Rousseau. È, infatti, Rousseau, che pure pone l'autonomia come principio cardine del proprio sistema teorico (almeno nel *Contratto sociale*), ad attribuire all'azione repressiva dell'autorità pubblica, che rientra a pieno titolo nei compiti istituzionali delle democrazie liberali, un'enfatica capacità liberatoria («on le forcera d'être libre»²⁶), che richiama molto da vicino il modello del potere sacerdotale nelle società teocratiche.

Questa sorta d'infantile pedagogismo statualistico è lo sbocco consequenziale del paternalismo perfezionistico, perché deriva coerentemente dal suo retroterra culturale, che affonda le proprie radici nell'alveo della composita e numerosa famiglia delle metaetiche di tipo oggettivistico. Tratto comune di tutte le metaetiche oggettivistiche è il rifiuto (o l'affievolimento) della distinzione, di matrice empirista, fra fatti e valori, da cui discende che i valori, in quanto sono considerati parte dell'arredo del mondo («the furniture of the world», per usare un'espressione resa celebre da John Mackie²⁷), sono conoscibili, proprio come i fatti, e che i giudizi di valore possono essere, proprio come i giudizi di fatto, veri o falsi. Di qui il *cognitivismo etico*, che si accompagna sempre, come una sua specifica componente interna, all'oggettivismo, poiché rappresenta sul piano semantico (o epistemico) la posizione che l'oggettivismo rappresenta sul piano ontologico²⁸. Ne consegue che le teorie oggettivistiche sono indotte a spiegare il disaccordo sui valori, elemento distintivo delle società caratterizzate dal pluralismo etico-politico, in termini di errore o di *bruta* devianza. Se i valori sono oggettivi, in quanto rispecchiano qualcosa che

²⁵ Cfr. G. Sher, *Beyond Neutrality: Perfectionism and Politics*, Cambridge U.P., Cambridge 1977, pp. 16 sgg. Sul punto cfr. pure R. Magni-Berton, *Care, paternalisme et vertu dans une perspective libérale*, in «Raisons politiques», 44, 2011, pp. 142-3.

²⁶ J.-J. Rousseau, *Du Contract social*, in *Oeuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*, Gallimard, Paris 1966, vol III, lib. I, p. 364.

²⁷ J. Mackie, *Etica: inventare il giusto e l'ingiusto*, Giappichelli, Torino 2001, p. 22.

²⁸ Per un esame più approfondito del tema mi permetto di rinviare al mio *Promemoria sul relativismo dei valori*, in *Revival religioso, relativismo, populismo. Opportunità o sfide per la democrazia?*, a cura di R. Sau, Franco Angeli, Milano 2011, pp. 26 sgg.

è «là fuori» nel mondo (si tratti di proprietà naturali o non naturali), il disaccordo è determinato da un *deficit* cognitivo o intellettuale (scarsa o difettosa informazione, insufficiente elaborazione), quando non addirittura imputato a corruzione del carattere. Con quel che segue circa la *doverosità* di perseguire l'errore (guerre sante, persecuzioni, intolleranze, repressioni, ecc.). Ma c'è di peggio, qualcosa che sta a monte e non riguarda le possibili (e tragiche) conseguenze: le metaetiche oggettivistiche, benché appaiano a molti suggestive e rassicuranti (come se avessero una qualche attinenza con la religione), non sono in grado di dimostrare quel che affermano, cioè l'esistenza oggettiva dei valori. E neppure sono in grado di spiegarne l'origine. Detto altrimenti: le metaetiche oggettivistiche, su cui si appoggiano il paternalismo e il perfezionismo, rappresentano uno stato delle cose che non trova corrispondenza nella realtà. E questo significa, molto semplicemente, che sono false.

5. *Il problema dell'autonomia*

La democrazia dei moderni, la democrazia liberale che si afferma nel mondo occidentale, si fonda sul principio dell'autonomia individuale. La democrazia è, però, anche un modo peculiare di governare il conflitto, che è endogeno a qualsiasi forma di convivenza organizzata.

Benché si parli comunemente di conflitto d'interessi, il conflitto è piuttosto legato ai valori, perché all'origine della preferenza che determina l'interesse vi è sempre e comunque un valore.

Se i valori fossero entità *oggettive e assolute*, la cui «esistenza» non dipende dall'esperienza umana, come sostengono le ipotesi di tipo metafisico che ne postulano la trascendenza ontologica, la dimensione assiologica dell'esistenza sarebbe di tipo monistico. Ma così non è, come ognuno può facilmente constatare. Di converso, l'unica ipotesi che in qualche modo spieghi il fenomeno del pluralismo è l'ipotesi che riconduce l'origine e la natura dei valori all'esistenza di bisogni, che denotano una mancanza e reclamano di essere soddisfatti. Attribuiamo un valore a ciò che è in grado di soddisfare i nostri bisogni e che perciò eleviamo a oggetto dei nostri desideri. Se questa ipotesi è plausibile, allora i valori si rivelano *soggettivi e relativi*, nel senso che si configurano in relazione a bisogni individuali o di gruppo che mutano col mutare delle situazioni storiche, dei contesti socio-culturali, delle latitudini geografiche. Ne discende che non si può parlare di valori oggettivi nel significato pieno del termine, ma di valori (più o meno) comuni, condivisi, diffusi, generali (o generalizzabili); né si può parlare di valori assoluti (o eterni), ma di valori (più o meno) ricorren-

ti e costanti sul piano storico. E va da sé che, in quanto *astrazioni idealizzanti*, i valori appartengono alla dimensione del *dover essere*, non a quella dell'*essere*, e pertanto sono del tutto refrattari a essere sottoposti a giudizi di verità o di falsità, come appunto sostiene il non cognitivismo etico. Ma non è tutto: i valori intrinseci o valori in sé, che servono a giustificare i valori strumentali o derivati, non solo non possono dirsi veri o falsi, ma non possono a loro volta essere giustificati. I valori in sé (o valori intrinseci) non si giustificano, si assumono. Inutile aggiungere che tale *assunzione-accettazione*, che poggia, in ultima analisi, su basi di tipo emotivo, si configura come una scelta arbitraria, una decisione che scaturisce da una preferenza soggettiva immotivabile. Ma questo non è l'unico limite che la ragione incontra nel trattare i valori intrinseci. Non esiste, infatti, una procedura razionale per risolvere il disaccordo su questi valori. E questo spiega perché, in caso di contrasto, si ricorra abitualmente non alla *forza della ragione*, ma *alle ragioni della forza*. Nonostante l'imponenza degli edifici logico-argomentativi innalzati in funzione persuasiva per giustificare questo o quel sistema di valori, le fondamenta di tali edifici risultano, quindi, assai fragili e precarie. È il carattere arbitrario dei valori intrinseci a rendere deboli le ragioni addotte per giustificare i valori strumentali e derivati. Ed è la mancanza di un *fundamentum inconcussum* delle nostre opzioni ultime o dei nostri principi primi, che costituisce, se si vuole, una conferma indiretta dell'ineluttabilità del fenomeno del pluralismo etico-politico, a rendere velleitarie le pretese di risolvere il conflitto dei valori mediante la ragione comunicativa o analoghe tecniche retorico-discorsive basate sulla logica argomentativa, vale a dire mediante metaetiche di tipo cognitivistico. Alla fine, la ragione, che costruisce la catena delle giustificazioni in funzione persuasiva, si arresta, impotente, di fronte ad assunzioni non giustificabili. A ciò si aggiunga la considerazione che per dirimere il confronto o lo scontro fra valori diversi non esiste un punto di vista «imparziale» o «impersonale», per il semplice motivo che non esiste un metro di giudizio «esterno» rispetto a qualsiasi sistema di valori. Giudichiamo gli altrui valori sulla base dei nostri, anzi, dall'alto dei nostri, che riteniamo superiori solo perché nostri.

Il pluralismo etico-politico è dunque rivelatore di un'altra caratteristica dei valori: la loro relatività. Una caratteristica connaturata nel pluralismo, niente affatto nascosta, ma spesso obliterata o rimossa. E non senza un motivo. Parlare della relatività dei valori equivale, infatti, a infrangere una sorta di tabù presente nella cultura occidentale. Eppure, il relativismo, lungi dall'essere una teoria normativa che indica quel che dovrebbe essere, è un orientamento che nasce dalla constatazione di un fatto – l'esistenza del pluralismo etico-politico – e dall'acquisizione cognitiva dell'impossi-

bilità logica di dotare i valori di un fondamento assoluto. Ciò nonostante, ancora oggi, intellettuali laici di grande finezza analitica confondono, per inveterato pregiudizio, il relativismo con l'indifferentismo, se non addirittura con il nichilismo. Al contrario, una prospettiva relativistica, come peraltro aveva notato Hans Kelsen, non solo non costituisce ostacolo all'assunzione responsabile di valori, ma ne costituisce un presupposto necessario, perché è l'unica che consente di esercitare pienamente l'autonomia della scelta morale²⁹. Il relativismo, dunque, non si pone come un *impedimento alla scelta*, ma, caso mai, come *consapevolezza del limite*. E *consapevolezza del limite* della propria scelta significa riconoscere la vanità di ogni tentativo di «dimostrare» l'oggettiva superiorità dei propri valori, nonché l'arbitrarietà di ogni pretesa di imporli agli altri, tanto più se si ricorre all'uso della violenza.

La prospettiva relativistica, dunque, non è irrilevante ai fini della pacifica convivenza, che la democrazia è chiamata a garantire. Ed è un punto di vista assai rilevante nell'accordare una preferenza alle forme di governo possibili e praticabili. Teocrazie, sistemi autocratici e regimi paternalistici sono, infatti, incompatibili con il pluralismo etico-politico. Ed è merito di Kelsen averlo chiarito una volta per tutte nell'affermare lo stretto legame funzionale esistente fra relativismo e democrazia³⁰. La posizione di Kelsen è così netta e inequivocabile che non ha bisogno di chiose o di commenti. Al massimo si può aggiungere che solo una diffusa cultura politica improntata alla concezione relativa dei valori, più che qualsiasi espediente giuridico-costituzionale, mette al riparo la democrazia dagli abusi di potere e le consente di ben funzionare nel rispetto dei diritti fondamentali dei cittadini. Ma non è tutto: solo una concezione pluralistico-relativistica, consapevole del senso del limite delle opzioni assiologiche, permette di accettare (e di gestire) l'aporia fondamentale della democrazia, vale a dire la contraddizione fra la regola di maggioranza e il principio dell'autonomia individuale, che da Rousseau in poi è diventata un tema ricorrente (e un problema insoluto).

Dalla lezione dei classici appare evidente che la democrazia, da un lato, non è un valore in sé, ma un valore strumentale orientato a tutelare e a realizzare il principio dell'autonomia individuale, e, dall'altro, è un metodo per disciplinare i processi di *decision-making* e per giungere a decisioni collettive vincolanti attraverso la risoluzione pacifica dei conflitti.

²⁹ H. Kelsen, *I fondamenti della democrazia*, in Id., *I fondamenti della democrazia e altri saggi*, il Mulino, Bologna 1966, p. 194.

³⁰ Ivi, pp. 105-12 e 192-5.

Il tema dell'antinomia fra regola di maggioranza e principio dell'autonomia è un preciso lascito di Rousseau, il quale, sulla scorta dei due canoni metodologici dell'individualismo e del contrattualismo, pone a fondamento della legittimità del potere politico il consenso degli associati. Ma che il potere legittimo abbia un'origine convenzionale non significa affatto che ogni convenzione produca un potere legittimo. Affinché sia valido, il *contratto sociale*, la convenzione politica per eccellenza, deve essere finalizzata a costituire una «forma di associazione» che sia strutturata in modo tale da garantire che «ciascuno, unendosi a tutti, non obbedisca tuttavia che a se stesso, e resti libero come prima»³¹. Può, dunque, essere accolto come fondamento dell'obbligo politico (della legittimità del potere) solo l'accordo che si ponga come obiettivo la salvaguardia della libertà individuale intesa come autonomia, cioè alla lettera come capacità di *dare leggi a se stessi*. Ma tale principio può trovare attuazione pratica solo in un contesto istituzionale nel quale le decisioni vengono prese solo e sempre all'unanimità. Sennonché, Rousseau, pur ritenendo l'unanimità auspicabile, non la considera tuttavia necessaria (salvo che per il patto originario). Non solo ammette che la volontà generale possa essere espressa a maggioranza, ma eleva la regola di maggioranza a criterio di funzionalità-efficienza dell'intero processo decisionale. Ma l'autonomia, se deve essere estesa a tutti e non essere invece privilegio dei più, reclama l'unanimità nelle decisioni. Comunque la si rigiri, la regola di maggioranza è un mezzo incongruente rispetto al fine dell'autodeterminazione di *tutti*, perché introduce una discriminazione di fondo tra i cittadini, violando così il principio dell'uguaglianza rispetto alla libertà, intesa come autonomia. In questo modo Rousseau introduce una contraddizione insanabile fra il criterio di legittimazione e il criterio di funzionalità-efficienza del meccanismo democratico, che influenzerà le sistemazioni teoriche dei classici del Novecento.

Non a caso, Kelsen eleva l'autonomia a principio cardine della democrazia ideale, per poi accantonarla nell'affrontare il discorso sulla democrazia reale. Joseph Schumpeter non la prende neppure in considerazione e Giovanni Sartori, il capostipite dei politologi italiani, la espunge, *sic et simpliciter*, dal dizionario delle categorie politiche, relegandola nel campo della morale³², mentre Norberto Bobbio, pur riconoscendo che il valore dell'autonomia dell'individuo è indissociabile dal concetto di democrazia, lo ritiene tuttavia un ideale limite «la cui realizzazione è sempre inadeguata»³³. Ma che il principio dell'autodeterminazione o del *self-go-*

³¹ J.-J. Rousseau, *Il Contratto sociale*, Einaudi, Torino 1969, 1, p. 23.

³² G. Sartori, *Democrazia e definizioni*, il Mulino, Bologna 1957, pp. 200, 203, 206.

³³ N. Bobbio, *Perché democrazia?*, in Id., *Quale socialismo?*, Einaudi, Torino 1976, p. 78.

vernment sia un ideale difficile da applicare non significa che sia improponibile e, quindi, da abbandonare come un residuo ideologico o un inutile orpello. Tutt'altro. E non tanto perché funge da presupposto etico-politico della democrazia ideale, quanto (e soprattutto) perché rinunciare all'autonomia equivale a privarsi della possibilità di conferire senso alla dinamica delle democrazie reali. La stessa selezione della *leadership* sarebbe priva di fondamento (un'operazione cieca, campata in aria) se fosse del tutto sganciata dalla categoria dell'autonomia. Infatti, se si prescinde dall'autonomia, si elimina il nesso che lega le preferenze liberamente espresse dai cittadini all'operato dei governanti e si spezza anche il filo logico che collega la libertà-potere di selezionare la *leadership* al diritto-potere di prendere decisioni *su e per* gli altri. Ma se questo avviene, allora l'intero processo democratico descritto dalle teorie procedurali rischia di poggiare sul vuoto o di risultare privo di senso.

Preso alla lettera, l'autonomia, cioè la capacità di dare leggi a se stessi, appare indubbiamente una categoria sovradimensionata rispetto al contesto istituzionale della democrazia rappresentativa. In questo quadro, giusta l'intuizione di Dahl, la categoria che può tradurre, con la maggiore approssimazione, l'idea di autonomia è quella della *rispondenza*, cioè la capacità dei governanti di corrispondere alle attese dei governati³⁴. E basta fare un esperimento mentale, per rendersene conto. L'ipotesi, del tutto accademica, della *rispondenza assoluta* configura, infatti, una situazione nella quale le leggi sono *completamente* conformi ai desideri dei cittadini. Ma se il cittadino riceve soltanto le leggi che desidera ricevere, le leggi che egli stesso avrebbe scelto di fare, a chi ubbidisce se non a se stesso? Ma se ubbidisce solo a se stesso, secondo la formula di Rousseau, non conserva forse la propria autonomia? È dunque evidente il nesso concettuale fra la categoria dell'autonomia e quella della *rispondenza*.

La *rispondenza* non è una caratteristica esclusiva della democrazia, ma nella scala della *rispondenza* la democrazia – è intuitivo – non può che collocarsi nei gradini più alti. La *rispondenza democratica*, inoltre, non è caratterizzata soltanto da un dato di tipo quantitativo. Vi sono altri indicatori da prendere in considerazione: il fatto che non può avere a

³⁴ R.A. Dahl, *Poliarchia*, Franco Angeli, Milano 1981, pp. 1-2. Cfr. anche R.A. Dahl, E.R. Tuftes, *Size and Democracy*, Stanford U.P., Stanford 1973, pp. 21, 29, 66, 74, 89 sgg. Nelle opere successive Dahl sfuma il riferimento alla *responsiveness*, accentuando l'enfasi sull'elemento della partecipazione attiva e ugualitaria dei cittadini alla formazione dell'agenda politica quale condizione fondamentale per l'esistenza di una democrazia. Ciò non significa tuttavia che la *responsiveness* possa essere considerata una categoria, che Dahl espunge dal proprio quadro teorico, giacché rimane pur sempre alla base della sua concezione della democrazia (cfr., infatti, da ultimo, *La democrazia e i suoi critici*, Editori Riuniti, Roma 1990, p. 276).

oggetto che le domande esplicitamente articolate e liberamente espresse dai cittadini, sia pure tramite agenzie specializzate (partiti, associazioni, movimenti, *lobbies*, ecc.), non certo i bisogni latenti o gli interessi presunti, che solo un guardiano di uno Stato paternalistico-autoritario potrebbe pretendere di cogliere.

In quest'ottica quel che caratterizza la democrazia non è quindi soltanto l'intangibilità dei diritti politici, non è soltanto la regolare frequenza di libere elezioni, la possibilità di concedere, rinnovare o revocare la fiducia ai governanti in presenza di un'effettiva, e non fittizia, competizione fra una pluralità di candidati. Quel che caratterizza la democrazia è anche la rispondenza, cioè il grado in cui, sulla base del presupposto che ogni preferenza ha uguale valore, vengono individuate, scelte e implementate come politiche pubbliche le alternative maggiormente preferite dai cittadini. L'unico elemento che conferisce senso al momento elettorale, in quanto connette le preferenze degli elettori alla responsabilità degli eletti, è l'aspettativa della risposta, cioè la ragionevole previsione della rispondenza.

Il circuito della rispondenza, che è l'espressione di un meccanismo strutturale-funzionale incentrato sull'immissione di domande da parte dei cittadini nel sistema politico e sul processo di conversione delle domande, aggregate e selezionate, in risposte da parte dei governanti, è il fulcro intorno a cui ruota la dinamica del *decision-making* nei sistemi democratici. Il cittadino avanza richieste, il governo emette risposte. Secondo questa logica, che sorregge l'intero funzionamento del sistema politico, tanto maggiore è il grado di democraticità delle politiche pubbliche quanto minore è lo scarto fra le decisioni governative e le preferenze liberamente espresse dai cittadini. Parlare di un *paternalismo consensuale*, come fanno alcuni autori³⁵, è perciò inappropriato e fuorviante. Anzi, è proprio scorretto, perché si tratta di un abuso linguistico e di un fraintendimento concettuale. Non c'è paternalismo (né *hard* né *soft*) neppure nel caso in cui le politiche pubbliche siano indirizzate a promuovere misure di carattere protettivo, se ciò corrisponde a una precisa richiesta avanzata dai cittadini.

In proposito, occorre dissipare un equivoco ricorrente. Il bisogno di protezione non svanisce con il raggiungimento dell'età adulta, dell'età della ragione, né con l'avvento della democrazia liberale. Il bisogno di protezione interno (del singolo individuo dai propri simili) e verso l'esterno (le minacce di aggressione provenienti da altre entità statuali) è ciò che giusti-

³⁵ Cfr. Dworkin, *Paternalism* cit., pp. 28 sgg.; J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1982, pp. 313-4; R. Carter, *Justifying Paternalism*, in «Canadian Journal of Philosophy», 7, 1977, pp. 133 sgg.; V. Haksar, *Equality, Liberty and Perfectionism*, Oxford U.P., Oxford 1979, pp. 236 sgg.

fica l'esistenza dello Stato. È vero, d'altra parte, che il bisogno di protezione, che si trascina dietro, come sua implicazione necessaria, la dipendenza, è il punto di forza del paternalismo, la sua risorsa fondamentale, la base sui cui costruisce il processo della propria legittimazione, ma è altrettanto vero che esso segnala la presenza di un *deficit* esistenziale che nessun regime politico può eludere e con il quale deve necessariamente misurarsi. Si può disquisire sulla sottile distinzione fra il concetto di protezione e quello di sicurezza, ma la sostanza non cambia. Del resto, una delle ragioni spesso addotte per giustificare l'esistenza dello Stato è la funzione attribuitagli di regolazione dei conflitti, che è una funzione in senso lato di tipo protettivo. Ma non solo, il sistema del *welfare*, invenzione e vanto della cultura politica europea del XX secolo, sarebbe impensabile se dissociato dall'idea di tutela universale che esso offre. Non per questo il sistema del *welfare* – benché in determinate esperienze deteriori abbia assunto i tratti caricaturali dell'assistenzialismo clientelare – può essere etichettato come paternalistico, come fanno sbrigativamente Friedrich von Hayek e Robert Nozick, due autori diversi per impostazioni teoriche e metodologiche, ma accomunabili in una sorta di estremismo antistatualistico³⁶.

Il sistema del *welfare*, beninteso, non è ideologicamente neutro³⁷. Sviluppato (e consolidato) dopo la fine del secondo conflitto mondiale per opera dei governi laburisti e socialdemocratici e sulla spinta delle rivendicazioni provenienti dal mondo del lavoro e da porzioni significative della *middle class*, il *Welfare State* (o Stato sociale o del benessere) è stato tradizionalmente osteggiato, nella sua configurazione ideale e nell'assetto pratico-funzionale, dall'ortodossia liberale e specialmente dal mercatismo liberista. Le istanze rivolte a ottenere prestazioni pubbliche nel campo dell'istruzione, della sanità, della previdenza e del lavoro, ritenute essen-

³⁶ F.A. von Hayek, *La via della schiavitù*, Rusconi, Milano 1995; R. Nozick, *Anarchia, Stato e utopia*, Le Monier, Firenze 1981.

³⁷ La letteratura critica sul sistema del *welfare* è, nella sua varietà multidisciplinare, praticamente sterminata. Costituiscono ancora oggi utili punti di riferimento: R. Titmus, *Social Policy*, Allen & Unwin, London 1975; H.L. Wilensky, *The Welfare State and Equality. Structural and Ideological Roots of Public Expenditures*, University of California Press, Berkeley 1975; M. Ferrara, *Il Welfare State in Italia. Sviluppo e crisi in prospettiva comparata*, il Mulino, Bologna 1984; G. Esping-Andersen, *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Princeton U.P., Princeton 1990; Id., *Social Foundations of Postindustrial Economies*, Oxford U.P., Oxford 1999; F.F. Piven, R.A. Cloward, *Regulating the Poor. The Functions of Public Welfare*, Vintage Books, New York 1993; A. Del Re, *Welfare*, in *Lessico postfordista*, a cura di A. Zanini e U. Fadini, Feltrinelli, Milano 2001, pp. 328-33; R. Castel, *L'insicurezza sociale. Che significa essere protetti?*, Einaudi, Torino 2004; M. Ferrera, *The Boundaries of Welfare. European Integration and the New Spatial Politics of Social Protection*, Oxford U.P., Oxford 2005; J. Powell, J. Hendriks, *The Welfare State in Post-Industrial Society: A Global Perspective*, Springer, Berlin 2009; E. Ferragina, M. Seeleib-Kaiser, *Welfare Regime Debate: Past, Present, Futures?*, in «Policy & Politics», 39, 4, 2011, pp. 583-611; M. Langan, *Welfare: Needs, Rights, and Risks*, Routledge, New York-London 2013.

ziali per raggiungere livelli di benessere (condizioni di sicurezza e una maggiore uguaglianza fra i cittadini) in linea con i processi di modernizzazione, una volta riconosciute dalle autorità competenti e tradotte in provvedimenti legislativi hanno determinato la nascita dei diritti sociali, quella categoria di diritti, cioè, che Norberto Bobbio chiama di seconda generazione³⁸, in quanto storicamente posteriori rispetto all'affermazione dei diritti civili e dei diritti politici, e che Thomas H. Marshall, nel suo pionieristico lavoro pubblicato a metà del secolo scorso, include *tout court* nella sfera dei diritti di cittadinanza delle società industriali avanzate del vecchio continente³⁹. A differenza dei diritti civili e dei diritti politici, il cui esercizio presuppone e implica la non interferenza da parte dello Stato, l'effettivo godimento dei diritti sociali presuppone e implica l'intervento attivo dello Stato. E questo spiega l'ostilità dei custodi dell'ortodossia liberale, favorevoli in linea di principio all'idea dello Stato minimo. L'interventismo statale, inoltre, comporta la nascita di una complessa macchina organizzativo-burocratica e l'appesantimento della pressione fiscale, necessaria per finanziare i costi del sistema di *welfare*. E questo spiega l'ostilità dei liberisti, sostenitori ad oltranza delle virtù del libero mercato, svincolato dai limiti e dai condizionamenti (leggasi: tassazione) del potere politico. I difensori del sistema del *welfare*, d'altro canto, accettano e giustificano l'accresciuto ruolo dello Stato, non solo perché sostengono che è necessario per garantire i diritti sociali, il cui godimento è considerato funzionale per il pieno esercizio dei diritti civili e dei diritti politici, non fosse altro perché «libera» da bisogni essenziali che ne potrebbero costituire ostacolo, ma anche perché non ritengono l'interventismo statale in alcun modo lesivo del corredo delle fondamentali libertà individuali che fanno capo al cittadino delle moderne democrazie liberali⁴⁰. Insomma, sul *Welfare State* c'è (c'è sempre stata) una profonda frattura ideologica fra critici e sostenitori del modello. Uno scontro fra valori diversi e, se assunte nella loro irriducibile radicalità, fra visioni opposte della società e del ruolo della politica. Il che, dato il pluralismo etico-politico, è normale, direi fisiologico. Quel che lascia interdetti è l'accusa al sistema del *welfare* di avere (o di celare) una natura o una propensione di tipo paternalistico, perché questa è una critica che forza in maniera speciosa la lettura della realtà storica, quasi insinuando l'idea che i diritti sociali discendano dall'alto per graziosa e generosa elargizione di un tutore-protettore filantropico.

³⁸ N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990, pp. XIV-V.

³⁹ T.H. Marshall, *Cittadinanza e classe sociale*, Utet, Torino 1976.

⁴⁰ Cfr. L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali*, Laterza, Roma-Bari 2001.

Se il paternalismo, dunque, poggia sul bisogno di protezione, non è però vero l'inverso. Il bisogno di protezione non implica necessariamente il paternalismo, neppure quello camuffato sotto l'etichetta di *liberal paternalism*. Se, infatti, il bisogno di protezione si esprime attraverso domande liberamente articolate dai cittadini che reclamano di essere convertite in risposte (in politiche pubbliche) dai sistemi di governo, allora è improprio parlare in proposito di paternalismo. Il paternalismo, infatti, prescinde dalle domande effettivamente formulate, perché ancor più che agire contro la volontà del soggetto su cui esercita interferenza, come sostiene Dworkin⁴¹, semplicemente ne prescinde, perché pretende di presumere i bisogni e di anticipare le richieste. In altre parole il paternalismo non risponde, piuttosto interferisce, si sovrappone, si sostituisce. Qui sta la differenza, e non è una differenza da poco.

Ma assumere la rispondenza come il surrogato funzionale dell'autonomia in contesti di tipo rappresentativo non risolve il problema che la regola di maggioranza pone, dato che la rispondenza assoluta è un caso limite, una mera ipotesi accademica, praticamente irrealizzabile in situazioni caratterizzate dalla presenza di conflitti o di disaccordi.

Benché tutte le democrazie esistenti funzionino sulla base della regola di maggioranza, al punto da indurre a credere che sul piano dell'esperienza la connessione sia certa e inoppugnabile, la regola di maggioranza non è immanente alla democrazia né in essa connaturata. È semplicemente un espediente tecnico, una regola pratica di grande efficacia, uno strumento sicuro e facile da applicare per le decisioni degli organi collegiali. Ma è anche una regola di civiltà: è la sublimazione della forza bruta, perché consente di risolvere i conflitti in maniera incruenta, contando i voti (cioè le teste) anziché i morti (cioè le teste tagliate). Il nesso fra democrazia e regola di maggioranza è tutto qui: nel fatto che la regola di maggioranza è uno strumento efficace e di facile applicazione per risolvere i conflitti in modo pacifico. Ma poiché è un gioco a *somma zero* (la *pars maior* vince, la *pars minor* perde) e non misura l'intensità delle preferenze, la regola di maggioranza può risultare uno strumento rudimentale o grossolano, non di rado iniquo o ad alto rischio per la stabilità dei sistemi, se usato scriteriatamente. Ecco perché Kelsen, per stemperarne gli effetti, suggerisce di adottare la pratica del compromesso parlamentare⁴² e altri le preferiscono, quando possibile, il metodo della negoziazione sistematica, che è invece un gioco a *somma positiva*, nel quale tutti sono vincitori e nessuno risulta

⁴¹ Dworkin, *Paternalism* cit.

⁴² H. Kelsen, *Teoria generale del diritto e dello Stato*, Comunità, Milano 1954, p. 293; Id., *Essenza e valore della democrazia* cit., p. 66.

perdente⁴³. Strumento delicato, dunque, la regola di maggioranza, che può rilevarsi anche pericoloso per le libertà se adoperato in contesti caratterizzati dalla credenza nell'esistenza di valori assoluti, cioè dalla mancanza della consapevolezza del limite delle proprie opzioni assiologiche o dalla convinzione che nel campo della politica viga il criterio della verità, di modo che le diverse o anche opposte preferenze e le differenti posizioni ideologiche possano essere distinte in vere o false. In altre parole, la regola di maggioranza consente la regolazione pacifica dei conflitti, ed è dunque funzionale alla democrazia, solo se chi si sottopone a essa è disposto a riconoscerne i limiti e ad accettarne il risultato. Il che significa che presuppone una cultura politica rispettosa del pluralismo etico-politico e improntata alla concezione relativistica dei valori sia da parte dei governanti e sia da parte dei governati.

In conclusione, non è possibile risolvere il problema dell'aporia fra autonomia individuale e regola di maggioranza. Non ci riesce neppure Jürgen Habermas, che pure, non senza qualche artificio retorico, mira a depotenziarne la tensione confidando nella capacità, invero un po' tauturgica, della ragione comunicativa di giungere immancabilmente a conclusioni collettivamente condivise⁴⁴. Ma un problema che non ammette possibilità di soluzione non è un problema, anzi è semplicemente un falso problema. E perciò conviene accantonarlo e prendere atto che l'autonomia integrale implica una società monistica, caratterizzata costantemente dall'unanimità dei giudizi e, dunque, dall'assenza costituzionale di disaccordi o di conflitti; mentre invece una società pluralistica reclama la regola di maggioranza in quanto è funzionale al governo del conflitto. L'una perciò attiene all'universo dell'immaginario ed è forse desiderabile, anche per sognare (l'utopia della società a-conflittuale); l'altra appartiene al versante della realtà effettuale ed è, di certo, necessaria, soprattutto per convivere.

Parole chiave: paternalismo, liberal-democrazia, autonomia, pluralismo

⁴³ G. Sartori, *The Theory of Democracy Revisited*, Chatam House Publishers, Chatam (NJ) 1987, pp. 225 sgg.

⁴⁴ J. Habermas, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini, Milano 1996, pp. 11 sgg.

