

Dimmi, Pericle, che cosa è la legge?

(Gustavo Zagrebelsky)

I *Memorabili* di Senofonte sono una difesa di Socrate dalle accuse che lo avevano portato alla morte. Per dimostrare che il suo insegnamento, contrariamente a quanto sostenuto nel processo, non era seduzione o corruzione dei giovani ma educazione politica, è raccontato (*Memorabili*, I, 2, 40-46) un dialogo, di evidente impronta socratica, tra Alcibiade, non ancora ventenne, discepolo di Socrate, e Pericle, il capo o protettore della città (*prostátes tes póleos*).

(*La domanda di Alcibiade*) “Che cosa è la legge?”, chiede Alcibiade a un Pericle che sembra sorridere di quella che gli pare una domanda molto ingenua. Ma la risposta, data con troppa sicurezza, si sgretola di fronte alla richiesta, apparentemente innocente, di sapere se anche la sopraffazione in forma legislativa possa dirsi legge. Alla fine, è Alcibiade che si concede un tocco di bonaria ironia nei confronti del suo maestro, il principe della democrazia ateniese, costretto a retrocedere non poco e a sottrarsi all’incalzare delle domande.

«Dimmi, Pericle, mi sapresti insegnare che cosa è la legge?» «Non è un desiderio difficile da soddisfare il tuo, Alcibiade, se vuoi sapere che cosa è la legge» risponde Pericle. «Invero, sono leggi tutte queste che il popolo riunito in assemblea, dopo aver deliberato, fa mettere per iscritto, dichiarando ciò che si deve e ciò che non si deve fare [...] Tutto ciò che chi comanda, dopo aver deliberato, fa mettere per iscritto, stabilendo ciò che si debba e non si debba fare, si chiama legge». «E se un tiranno al potere prescrive ai cittadini quello che si deve fare, anche questo è legge?». «Anche quello che un tiranno prescrive quando è al potere – risponde Pericle – anche questo si chiama legge». «Ma violenza (*bía*) e illegalità (*anomía*) – continua Alcibiade – che cosa sono,

Pericle? Non si hanno forse violenza e illegalità quando il più forte, senza persuasione [*mè peísas*: non avendo persuaso] prevarica invece sul più debole, costringendolo a fare ciò che lui decide?» «Credo [...] che tutto ciò che si costringe qualcuno a fare, senza persuasione, facendolo mettere per iscritto oppure in altro modo, sia sopraffazione piuttosto che legge». «E allora – chiede ancora Alcibiade - ciò che tutto il popolo, essendo più forte dei ricchi, fa mettere per iscritto senza persuasione, è sopraffazione piuttosto che legge?» Ed ecco l'arretramento dell'uno e il motto di spirito dell'altro: «Certo, Alcibiade, anch'io, quando avevo la tua età, ero terribile in questo genere di discussioni: mi ci dedicavo e producevo sofismi come quelli che, a quanto vedo, pratici tu stesso». E Alcibiade: «magari ti avessi conosciuto allora, Pericle, quando in queste cose superavi te stesso!»

Questo testo, ricco di stimoli per la nostra intelligenza, è testimonianza di una discussione che percorre la storia della democrazia ateniese e riguarda un momento in cui l'assemblea popolare si era affermata come fonte principale del diritto. Esaminiamolo in dettaglio.

- (a) (*Legge scritta*) La legge è la deliberazione di chi governa – a seconda dei casi: il despota, gli oligarchi o il popolo riunito in assemblea – una volta “messa per iscritto”. In quest'ultima, insistita precisazione, c'è un'eco della discussione circa il rapporto, anzi il conflitto, tra l'*ágraphos nómos* (la legge tradizionale non scritta, di origine divina, propria della città nella sua struttura gentilizia, anteriore alle riforme democratiche a cavallo tra il VI e il V secolo) e il *ghegramménos nómos* (la più recente legge positiva della *pólis*, stabilita dai governanti). Pensiamo al contrasto tra il *nómos* di Antigone e il *kérygma* di Creonte. Nel dialogo riferito, si dà per ovvio che la legge scritta abbia soppiantato quella non scritta: dunque, che la legge sia strumento del potere. Ma, per quanto rimessa alla disponibilità dei governanti, la legge da un lato, e la pura forza (*bía*), dall'altro, sono

incompatibili. La sopraffazione che si riveste della forma della legge non cessa di essere sopraffazione e, in tal caso, è legge solo in apparenza. E' piuttosto *anomia*.

- (b) (*La legge dei più*) Quando Senofonte parla del popolo riunito in assemblea, si riferisce certamente a quella forma di governo che, fin da allora, si è chiamata democrazia. Nella Grecia del V secolo, il popolo – il *démos* – comprende l'insieme dei cittadini, cioè gli uomini politicamente attivi (esclusi dunque schiavi e meteci), ma la democrazia non è, a differenza della concezione moderna, il regime del popolo tutto intero. Vale l'idea, molto realistica, che il potere è sempre nelle mani di una parte, che ha di fronte a sé un'altra parte, esclusa, di fatto o di diritto, dall'esercizio del potere. Questa separazione tra la parte che domina e la parte che è dominata è vera non solo con riguardo alla monarchia (e al dispotismo) e all'aristocrazia (e all'oligarchia), ma anche con riguardo alla democrazia, il regime in cui, nelle deliberazioni, prevalgono gli interessi del popolo minuto, dei poveri: interessi distinti e spesso opposti a quelli degli ottimati, dei ricchi. La democrazia, per quell'epoca, era pur sempre un regime in cui una parte, sia pure formata da "i molti", era al potere, contrapponendosi a un'altra parte, formata da "i pochi", esclusa dal potere. Era il prevalere del popolo sugli aristocratici, dunque un regime classista che doveva continuamente difendersi dalle congiure, vere o minacciate ad arte, che provenivano dai pochi, per instaurare l'oligarchia o il dispotismo. Nella teoria classica delle forme di governo, a iniziare da Erodoto (V secolo a. C.), Platone (V-IV secolo) e Aristotele (IV secolo), si distingue infatti il governo di *uno* – monarchia -, dei *pochi* – oligarchia - e dei *molti* – *politía* o democrazia: termine, quest'ultimo, usato per lo più, allora, spregiativamente, ad indicare un regime senza valore, il regime del predominio dei più, non necessariamente dei migliori. Anzi, in Aristotele,

il criterio quantitativo nella distinzione delle forme di governo perde di significato, diventa un dato di fatto probabilistico: quello che davvero contraddistingue la democrazia è il prevalere dei poveri nei confronti dei ricchi, ed è soltanto un dato di esperienza che, di solito, i poveri siano più numerosi dei ricchi. Ma la democrazia sarebbe democrazia, anche se i poveri al governo fossero, per ipotesi, meno numerosi dei ricchi.

(*Democrazia antica e moderna*) In ogni caso, le dottrine delle forme di governo presupponevano una differenziazione sociale tra chi esercita il potere di comando e chi lo subisce. A onta di tante equiparazioni abusive, l'ideale democratico moderno nella sua forma più radicale e conseguente - il *governo di tutti*, senza differenziazioni sociali - ove tutto il popolo agisce "en corps", è capace di "volontà generale" e dà la legge a se stesso, onde non c'è bisogno di persuasione, perché tutti sono autori della legge, secondo l'ideale democratico di Rousseau, oppure ove tacciono le distinzioni sociali e tutti partecipano alle procedure di decisione, secondo la classificazione di Kant - è tutt'altra cosa e non rientra in questa tipologia classica delle forme di governo. Per questa ragione - sia detto per inciso - Luciano Canfora ha osservato che la pretenziosa citazione di un detto attribuito a Pericle, posta come epigrafe al Progetto di Trattato costituzionale europeo, per ora accantonato: "La nostra Costituzione è chiamata democrazia perché il potere è nelle mani non di una minoranza ma del popolo intero", è una contraffazione dell'espressione originaria che, come riferita da Tucidide in *La guerra del Peloponneso* [II, 37], parla invece di potere "nelle mani della maggioranza".

(*Democrazia e abuso di potere*) Nella democrazia greca, si può dire che il *démos* agisse "en corps", ma si trattava di un corpo parziale, fatto sì di molti, ma non di tutti, dove i molti erano socialmente omogenei. Nella domanda di Alcibiade, se e quando la deliberazione del *démos* sia *bía* e *anómia* e non *nómos*, c'è dunque un

sottofondo di pregiudizio e preoccupazione aristocratici, cioè il timore dell'abuso di potere del popolo, nei confronti della parte privilegiata della città. In effetti, molte testimonianze dicono che la contrapposizione poteva diventare violenta, sfociando in procedure d'accusa di natura penale o parapenale (l'ostracismo) contro la parte soccombente, normalmente accusata di mire oligarchiche o tiranniche.

(Democrazia, regime formalmente di tutto il popolo) Oggi, la democrazia è il regime “di tutto il popolo”. La legge è il prodotto di un corpo legislativo che, operando direttamente o tramite rappresentanti, contiene ed esprime tutte le divisioni sociali. Queste divisioni non sono tra i molti, che dispongono del potere, e i pochi che ne sono esclusi, ma sono interne al corpo che li comprende tutti. La distinzione viene, per così dire, addomesticata, diventando quella tra maggioranza e minoranza e le parti – chi sta nella prima e chi sta nella seconda – non sono pre-assegnate. Tutti possono essere, a seconda delle circostanze, maggioranza o minoranza. Non cambia, però, la natura del problema, come segnalato da Alcibiade. La legge è formalmente atto “del popolo”, nella democrazia diretta, “del parlamento”, nella democrazia rappresentativa. Ma, entro questi involucri, stanno pur sempre i rapporti tra una parte che prevale e una che soccombe. Il rischio che la prevalenza sia violenza non è affatto scongiurato. Fatte queste debite differenze, la questione della persuasione non è superata dalla concezione odierna della democrazia.

(c) *(La legge persuasiva)* Il costituzionalismo democratico odierno cerca di proteggersi dal pericolo della legge violenta stabilendo limiti costituzionali all'esercizio del potere legislativo della maggioranza, e lo sottopone a controlli circa la regolarità delle procedure seguite e il rispetto dei diritti che spettano a tutti, alle minoranze in primo luogo. Ma la violenza della legge, della quale la persuasione di cui discorrono Alcibiade e Pericle dovrebbe essere l'antidoto, è

ancora un'altra cosa, rispetto alla violenza che con i detti limiti costituzionali si mira a disinnescare. E' una violenza che ha non a che vedere con le tecniche del diritto costituzionale, cioè con la previsione di una legge più alta che contiene le garanzie formali e materiali che valgono per tutti, ma con qualcosa che lo precede addirittura. Anche la costituzione, del resto, è una legge che può essere, a sua volta, espressione di persuasione oppure di violenza, e dunque, in questo secondo caso, una non-legge, secondo l'argomentazione di Alcibiade-Pericle. La questione della persuasione ha a che vedere con l'etica politica, qualcosa di più generale che costituisce, per così dire, l'ambiente entro il quale vive la legge in tutte le sue manifestazioni.

Perché la legge non sia violenza e, dunque, non contraddica l'idea stessa di legge - dice il passo di Senofonte - occorre *la persuasione dell'altra parte*, quella che non ha partecipato alla determinazione del contenuto della deliberazione. Se la persuasione *dell'altra parte* manca, la legge è violenza, arbitrio e illegalità: è una *legge illegittima*. Qui nasce la nostra sorpresa. Le teorie odierne della democrazia si basano tutte su un più o meno assoluto o temperato diritto della maggioranza di *mettere per iscritto la propria volontà*, e sulla proclamazione del dovere della minoranza - cioè di chi, nella democrazia odierna, rappresenta *l'altra parte* - di piegarsi a quella. La regola è il governo della maggioranza; la *legge legittima* è quella che ha il consenso della maggioranza, quella che porta impressa la persuasione di chi l'ha fatta. Nel dialogo di Alcibiade e Pericle, invece, la *legge legittima* è quella che persuade la minoranza.

(*La tirannide, il regime "senza persuasione"*) L'espressione greca è «mé peísas», "non avendo persuaso" (da "peítho"): la legge è violenza se è adottata "non avendo persuaso". Anche chi non l'ha fatta e, ciò non di meno, la subisce, deve partecipare all'opera di persuasione. Chi legifera deve persuadere, ma chi subisce deve essere persuaso: questo è il contesto etico della legge non violenta. Platone, nel *Politico* (277a) distingue, a seconda della presenza o assenza della

persuasione, l'“arte politica” dalla tirannide. Anzi i cittadini devono essere persuasi “uno per uno” (296b), a meno che vi sia un legislatore *perfettamente giusto*, nel qual caso – un caso, diremmo, “di scuola” - egli può, anzi deve, comandare dispoticamente, senza necessità di persuadere, cioè imponendo con la forza la sua volontà.

(*Un rovesciamento?*) Questa concezione porta però a una difficoltà, come si sarà già compreso. Se tutti devono essere persuasi, il dissenso della minoranza, addirittura di uno solo secondo Platone, renderebbe impossibile legiferare. La democrazia, paradossalmente, da regime “dei più”, si trasformerebbe nel regime “dei meno” e si darebbe “ai pochi” un assurdo diritto di veto.

(*Paradosso*) La democrazia autentica sarebbe dunque il regime in cui la maggioranza agisce solo in quanto la minoranza sia “persuasa”. In questo modo, la legge non sarebbe la forza esercitata dai più sui meno ma, per così dire, un'offerta di convergenza e la minoranza avrebbe nelle sue mani le decisioni della maggioranza. A prima vista, sembrerebbe, dunque, che sia, in ultima istanza, il regime del “minor numero”, non del “maggior numero”. Essa tenderebbe all'unanimità, ma dove l'unanimità è prescritta, la maggioranza è nelle mani della minoranza. Un paradosso, dunque; anzi: una contraddizione.

Di fronte alla difficoltà, si aprono due strade, l'assolutismo e il relativismo democratici.

(a) (*Assolutismo*) L'atteggiamento assolutistico presuppone l'esistenza di un solo modo di concepire il bene comune, di una sola verità politica. Tutti, di fronte all'unico bene e alla sola verità, non potranno non persuadersi. Chi resiste, sarà trattato da malfattore o da errante, comunque da soggetto incapace di autodeterminazione. Se proprio non si “persuaderà” con le sue forze, lo si

“persuaderà” col bastone, il manganello, l’olio di ricino, o altri consimili mezzi tradizionali; oppure con la manipolazione delle coscienze, l’ospedale psichiatrico, le pressioni psicologiche omologanti, il disprezzo, l’insulto, l’ostracismo, materiale e morale. Il dissidente rispetto al bene e al vero non può, infatti, accampare diritti, perché il male e il falso meritano soltanto condanna. L’assolutismo, in politica, è compatibile con la democrazia, ma solo con quella “democrazia assolutistica” e unanimistica che non conosce opposizioni legittime ma le tratta da traditrici della patria: una concezione che, consapevolmente o no, oggi si collega a una interpretazione della “volontà generale” di Rousseau, in quanto volontà che pretende di essere espressione autentica del bene e del vero, non (ri)conosce divisioni e bolla le componenti dissenzienti come “faziose” e cospiratrici, portatrici di disegni antidemocratici e oligarchici. Questa storia, dal tempo di Pericle, si ripete e giunge fino a noi, sotto forma di diffamazione e intimidazione violenta, nei confronti di chi non si adegua, non si uniforma. Come spesso accade nelle idee politiche, si giunge a un radicale rovesciamento: siamo partiti dall’esigenza che tutti siano persuasi, per approdare, alla fine, alla conclusione che, per far salvo il postulato, i “non persuasi” o “non persuadibili” devono essere, in qualche modo più o meno radicale, messi preliminarmente al bando: “preliminarmente”, cioè non ammettendoli nemmeno al tavolo della discussione.

(b) (*Relativismo*) Si può invece adottare l’unico atteggiamento compatibile con la democrazia, la democrazia basata sulla libertà, l’atteggiamento relativistico e, su questa base, rifiutare l’idea di un bene e di una verità impersonata dalla maggioranza e accogliere invece l’idea che il bene e il “vero” (parola tuttavia impropria, se riferita alle regole della convivenza) devono essere ricercati a partire dalla legittima pluralità dei punti di vista, delle visioni del mondo, delle convinzioni morali e politiche che si confrontano. La “persuasione” deve

ammettere in tesi che le divergenze possano restare, che “i più” possano non riuscire persuadere “i meno” e che “i meno” abbiano diritto di non essere persuasi, senza per questo perdere i propri diritti. La democrazia, è un sistema di governo che, per essere vitale, non deve essere pianificato, determinato da una necessità che le sta alle spalle, un’ideologia, una verità, una legge della storia che si impadroniscono degli esseri umani, li trasformano in esecutori e li privano della loro risorsa prima, l’originalità. Per questo, ha bisogno che i problemi siano considerati, se non da tutti, almeno da molti lati (H. Arendt). Poi si deciderà e ciascuno assumerà su di sé le proprie responsabilità. Ma prima di decidere, e quindi di dividere, ci si deve confrontare, e quindi unire. “Preliminarmente”, nessuno può essere escluso.

Anche in questo diverso contesto di valore - la pluralità come bene, l’uniformità come male - il problema di Alcibiade, cioè il rischio della legge come violenta, continua a esistere, ma si deve porre diversamente, anzi all’opposto: non come eccesso di apertura alla pluralità delle opinioni, ma come difetto.

(Esperienza) Il fatto che continui a esistere è provato dall’esperienza di ciascuno di noi, se solo ha partecipato a qualche deliberazione in un organo collegiale, da un’assemblea di condominio, a una riunione di un organo collegiale della scuola, a un collegio giudicante, fino a un’aula parlamentare. Ci sono circostanze in cui avvertiamo la deliberazione della maggioranza della quale non siamo stati parte come la logica e naturale conclusione di un confronto di posizioni diverse, che deve pur concludersi con una deliberazione, essendo ragionevole che, dovendosi scegliere, sia scelta come prevalente, l’opinione dei più. L’esito della deliberazione, quale che essa sia stato, favorevole o sfavorevole alle nostre posizioni, è allora accettato, perfino talora con sollievo, come la distensione dopo la tensione, come una degna prova di democrazia alla quale tutti, maggioranza e minoranze, hanno contribuito. Si resta in minoranza, ma non ci si sente per questo piegati da una forza, la forza dei numeri, e la consapevolezza di aver alimentato il

funzionamento della democrazia costituisce essa stessa una ragione di soddisfazione.

(*Il “colpo di maggioranza”*) In altre circostanze, quando il parlamento si riduce a un’arena dove si combattono schieramenti di forze, psicologicamente strutturati come eserciti disposti sul campo di battaglia (Elias Canetti), avviene il contrario. Il voto a maggioranza (semplice o qualificata, non importa) lascia sul terreno, in questo caso, degli sconfitti i quali non potranno che covare desideri di rivincita, se non di vendetta, in una spirale di ritorsioni. Si parla spesso di decisioni assunte “a colpi di maggioranza”. Questo è il caso. Il “colpo” non si qualifica così per ragioni di numeri (una maggioranza risicata contro un’ampia minoranza), ma per ragioni di *ethos*. Una decisione presa a larga maggioranza non per ciò solo non sarà violenza (anzi!), nei riguardi di una piccola e debole minoranza, e così pure il contrario: una decisione presa con pochi in voti in più non sarà per ciò solo una violenza, nei riguardi di un’ampia e agguerrita minoranza.

(*Il contesto comunicativo e la “ragione pubblica”*) In sintesi, salve le spiegazioni che seguono, si può dire così: la legge non è violenza quando è deliberata in un *contesto comunicativo*, nel quale cioè ci sia uno spazio dialogico per le ragioni di tutti, entro un quadro di *ragione pubblica*, cioè di argomenti suscettibili di discussione. Ciò non postula affatto che tutti, come risultato, siano stati persuasi, ma che tutti abbiano potuto partecipare a un procedimento in cui siano attivate ragioni *capaci di persuasione*. Correggiamo dunque Alcibiade, o, almeno, interpretiamolo così: *me peísas*, non come “non avendo persuaso”, ma come “non avendo operato persuasivamente”, cioè in modo idoneo a persuadere. Persuasione, dunque, come atteggiamento *ex ante*, non come risultato *ex post*. Per la saldezza della vita di relazione, e di quella politica soprattutto, più importanti ancora degli esiti concreti sono le potenzialità astratte.

a. (*Il contesto comunicativo*) Se non ci si parla, non ci si può comprendere e, a maggior ragione, non è possibile la persuasione. Questa è un'ovvietà. Per intendere però l'importanza del contesto comunicativo, cioè della possibilità che alle deliberazioni legislative concorra un elevato numero di voci che si ascoltano le une con le altre, in un concorso che, ovviamente, non è affatto detto che si concluda con una concordanza generale, si può ricorrere a un'immagine aristotelica, l'immagine della preparazione del banchetto.

In questa immagine c'è anche una risposta all'eterna questione, del perché l'opinione dei più deve prevalere su quella dei meno. Il principio maggioritario è una semplice formula giuridica, un espediente pratico di cui non si può fare a meno per uscire dallo stallo di posizioni contrapposte (E. Ruffini)? E' forse solo una "regoletta discutibile" (P. Grossi) che trascura il fatto che spesso la storia deve prendere atto, *a posteriori*, che la ragione stava dalla parte delle minoranze, le minoranze illuminate (e inascoltate)? Oppure, si tratta forse non di una regoletta ma di un principio che racchiude un valore? Non diremo certo che la maggioranza ha sempre ragione (*vox populi, vox dei*: massima della democrazia totalitaria), ma forse, a favore dell'opinione dei più, c'è un motivo pragmatico che la fa preferire all'opinione dei meno. A condizione, però, che "i più" siano capaci di dialogo e si aggregino in un contesto comunicativo, e non siano un'armata che non sente ragioni.

(*Il banchetto dei più*) In un passo della *Politica* di Aristotele (1281b 1-35), che sembra precorrere la sofisticata "democrazia deliberativa" di Jürgen Habermas e che meriterebbe un esame analitico come quello di Senofonte al quale ci siamo dedicati, leggiamo: "Che i più debbano essere sovrani nello stato, a preferenza dei migliori, che pur sono pochi, sembra che si possa sostenere: implica sì delle difficoltà, ma forse anche la verità. Può darsi, in effetti, che i molti, pur se singolarmente non eccellenti, qualora si raccolgano insieme, siano superiori a

ciascuno di loro, in quanto presi non singolarmente, ma nella loro totalità, come lo sono i pranzi comuni rispetto a quelli allestiti a spese di uno solo. In realtà, essendo molti, ciascuno ha una parte di virtù e di saggezza e quando si raccolgono e uniscono insieme, diventano un uomo con molti piedi, con molte mani, con molti sensi, così diventano un uomo con molte eccellenti doti di carattere e d'intelligenza". Dunque, inferiori presi uno per uno, diventano superiori agli uomini migliori, quando è consentito loro di contribuire all'opera comune, dando il meglio che c'è in loro. Più numeroso il contributo, migliore il risultato.

Naturalmente, quest'immagine del pranzo allestito da un "uomo in grande" non supera questa obiezione: che nulla esclude che ciò che si mette in comune sia non il meglio, ma il peggio, cioè, nell'immagine del pranzo, che le pietanze propinate siano indigeste. Ma questa è un'obiezione, per così dire, esterna. Dal punto di vista interno, il punto di vista dei partecipanti, è chiaro che nessuno di loro ammetterebbe mai che il proprio contributo all'opera comune è rivolta al peggio, non al meglio. Ognuno ritiene di poter contribuire positivamente alle decisioni collettive; l'esclusione è percepita come arbitrio e sopraffazione proprio nei riguardi della propria parte migliore.

(Piccoli fastidiosi) Ora, accade, e sembra normale, che il partito o la coalizione che dispone della maggioranza dei voti, sufficiente per deliberare, consideri superfluo il contributo della minoranza: se c'è, bene; se non c'è, bene lo stesso, anzi, qualche volta, meglio, perché si risparmia tempo. Le procedure parlamentari, la logica delle coalizioni, la divisione delle forze in maggioranza e opposizione, il diritto della maggioranza di trasformare il proprio programma in leggi e il dovere delle minoranze, in quanto minoranze, di non agire solo per impedire o boicottare, rendono comprensibile, sotto un certo punto di vista, che si dica: abbiamo i voti e quindi tiriamo innanzi senza curarci di loro, la minoranza. Ma è un errore.

Davvero la regola della maggioranza si riduce così “a una regoletta”. Una regoletta, aggiungiamo, pericolosa. Noi conosciamo, forse anche per esperienza diretta, il senso di frustrazione e di umiliazione che deriva dalla percezione della propria inutilità. Si parla, e nessuno ascolta. Si propone, e nessuno recepisce. Quando la frustrazione si consolida presso coloro che prendono sul serio la loro funzione di legislatori, si determinano reazioni di auto-esclusione e desideri di rivincita con uguale e contrario atteggiamento di chiusura, non appena se ne presenterà l’occasione. Ogni confronto si trasformerà in affronto e così lo spazio deliberativo comune sarà lacerato. La legge apparirà essere, a chi non ha partecipato, una prevaricazione.

b. (*La ragione pubblica*) La “ragione pubblica” – concetto oggi particolarmente studiato in relazione ai problemi della convivenza in società segnate dalla compresenza di plurime visioni del mondo – è una sfera ideale alla quale accedono le singole ragioni particolari, le quali si confrontano tramite argomenti generalmente considerati ragionevoli e quindi suscettibili di confronti, verifiche e confutazione; argomenti che, in breve, si prestino a essere discussi. Le decisioni fondate nella ragione pubblica sono quelle sostenute con argomenti non necessariamente da tutti condivisi, ma almeno da tutti accettabili come ragionevoli, in quanto appartenenti a un comune quadro di senso e di valore. Contraddicono invece la ragione pubblica e distruggono il contesto comunicativo le ragioni appartenenti a “visioni del mondo chiuse” (nella terminologia di John Rawls, che particolarmente ha elaborato queste nozioni, le “dottrine comprensive”). Solo nella sfera della “ragione pubblica” possono attivarsi procedure deliberative e si può lavorare in vista di accordi sulla gestione delle questioni politiche che possano apparire ragionevoli ai cittadini, *in quanto cittadini*, non in quanto appartenenti a particolari comunità di fede religiosa o di fede politica.

(*Leggi e ragioni di fede*) Un sistema di governo in cui le decisioni legislative siano la traduzione immediata e diretta – cioè senza il filtro e senza l’esame della ragione pubblica – di precetti e norme derivanti da una fede (fede in una verità religiosa o mondana, comunque in una verità), sarebbe inevitabilmente violenza nei confronti del non credente (“l’infedele”), indipendentemente dall’ampiezza del consenso di cui potessero godere. Anzi, si potrebbe perfino stabilire la proporzione inversa: tanto più largo il consenso, tanto più grande la violenza che la verità è capace di contenere. Sotto questo aspetto, dire legge non violenta equivale a dire legge laica; al contrario, dire legge confessionale equivale a dire legge violenta. La verità non è di per sé incompatibile con la democrazia, ma è funzionale a quella democrazia totalitaria cui già si è fatto cenno.

(*Datur Deus o non datur?*) L’esigenza di potersi appellare alla ragione pubblica nella legislazione, un quanto si voglia sconfiggere la violenza che sempre sta in agguato nel fatto stesso di porre la legge, spiega la fortuna attuale dell’*etsi Deus non daretur*, la formula con la quale, quattro secoli fa, Ugo Grozio invitava i legislatori a liberarsi dall’ipoteca confessionale e a fondare il diritto su ragioni razionali; invitava cioè a lasciar da parte, nella legislazione civile, le verità assolute. Mettere da parte Dio e i suoi argomenti era necessario per far posto alle ragioni degli uomini; noi diremmo: per costruire una sfera pubblica in cui vi fosse posto per tutti. Naturalmente, da parte confessionale un simile invito ad agire indipendentemente dall’esistenza di Dio non poteva non essere respinto. Per ogni credente, Dio non si presta a essere messo tra parentesi, come se non ci fosse. Ma l’esigenza che ha mosso alla ri-proposizione di quell’antica espressione (G.E. Rusconi) non è affatto peregrina. E’ l’esigenza della “ragione pubblica”. A questa stessa esigenza corrisponde l’invito opposto, di parte confessionale, rivolto ai non credenti affinché siano loro ad agire *veluti si Deus daretur* (J. Ratzinger). Altrettanto naturalmente, anche questo invito è stato respinto. Per un non credente in Dio, affidarsi a Dio (cioè all’autorità che ne pretende la

rappresentanza in terra) significa contraddire se stessi. Ma questa proposta-al-contrario coincide con la prima, nel sottolineare l'imprescindibilità di un contesto comune, con Dio per nessuno o con Dio per tutti, nel quale la legge possa essere accettata generalmente in base alla persuasione comune.

Entrambe le formule non hanno dunque aiutato a fare passi avanti. Sono apparse anzi delle provocazioni, ciascuna per la sua parte, alla libertà, autenticità e responsabilità della coscienza. In effetti, non si tratta affatto di esigere rinunce e conversioni di quella natura, né, ancor meno, di chiedere di agire *come se*, contraddicendo se stessi. Non è questa la via che conduce a espungere la violenza dalla legislazione.

(*Verità e persuasione*) Un punto deve essere tenuto fermo: la legge deve essere aperta a tutti gli apporti, compresi quelli basati su determinate assunzioni di verità. La verità può trovare posto nella democrazia e può esprimersi in "legislazione che persuade", perché la democrazia non è nichilista. Ma solo a patto però – questo è il punto decisivo – che si sia disposti, al momento opportuno, quando cioè ci si confronta con gli altri, a difendere i principi e le politiche che la nostra concezione della verità a nostro dire sostiene, portando ragioni appropriatamente pubbliche (J. Rawls). Così, i sistemi religiosi, filosofici, ideologici e morali non sono esclusi dalla legislazione, ma vi possono entrare solo se hanno dalla propria parte anche buone ragioni "comuni", su cui si possa dissentire o acconsentire, per pervenire a decisioni accettate, pur a partire da visioni del mondo diverse, come tali non conciliabili. La legislazione civile, in quanto si intenda spogiarla, per quanto è possibile, del suo contenuto di prevaricazione, non può intendersi che come strumento di convivenza, non di salvezza delle anime e nemmeno di rigenerazione del mondo secondo un'idea etica chiusa in sé medesima.

(*Esempi*) Il divieto dell'eutanasia può essere argomentato con una ragione di fede religiosa: l'essere la vita proprietà divina ("Dio dà e Dio toglie"); l'indissolubilità del matrimonio può essere sostenuta per ragioni sacramentali ("non separare quel che Dio ha unito"). Argomenti di tal genere non appartengono alla "ragione pubblica", non possono essere ragionevolmente discussi. Su di essi ci si può solo contare. La "conta", in questi casi, varrà come potenziale sopraffazione. Ma si può anche argomentare diversamente. Nel primo caso, ponendo il problema di come garantire la genuinità della manifestazione di volontà circa la fine della propria esistenza; di come accertare ch'essa permanga tale fino all'ultimo e non sia revocata *in extremis*; di come evitare che la vita, nel momento della sua massima debolezza, cada nelle mani di terzi, eventualmente mossi da intenti egoistici; di come evitare che si apra uno scivolamento verso politiche pubbliche di soppressione di esseri umani, come dicevano i nazisti, la cui vita è "priva di valore vitale". Alla fine, se ne potrà anche concludere che, tutto considerato, difficoltà insormontabili e rischi inevitabili o molto probabili consigliano di far prevalere il divieto sul pur molto ragionevole argomento dell'esistenza di condizioni di esistenza divenute umanamente insostenibili. Oppure, viceversa. Nel secondo caso, si potrà argomentare sull'importanza della stabilità familiare, nella vita e nella riproduzione della vita delle persone e delle società; a ciò si potrà contrapporre il valore della genuinità delle relazioni interpersonali e la devastazione ch'esse possono subire in conseguenza di vincoli imposti. Su questo genere di argomenti si può discutere, le carte possono mescolarsi rispetto alle fedi e alle ideologie, le soluzioni di oggi potranno essere riviste domani. Chi, per il momento, è stato minoranza non si sentirà per questo oggetto di prevaricazione.

(*Il "punto morto" e la massima periclea*) Qualora poi le posizioni di fede non trovino argomenti, o argomenti convincenti di ragione pubblica per farsi valere in generale come legge, esse devono disporsi alla rinuncia. Potranno tuttavia richiedere ragionevolmente di essere riconosciute per sé, come sfere di

autonomia a favore della libertà di coscienza dei propri aderenti, sempre che ciò non contraddica esigenze collettive irrinunciabili (questione a sua volta da affrontare nell'ambito della ragione pubblica). Tra le leggi che *impongono* e quelle che *vietano* vi sono quelle che *permettono* (in certi casi, a certe condizioni). Le leggi permissive, cioè le leggi di libertà (nessuno oggi pensa – in altri momenti si è pensato anche questo - che l'eutanasia o il divorzio possano essere imposti) sono quelle alle quali ci si rivolge per superare lo stallo, il “punto morto” delle visioni del mondo incompatibili che si confrontano, senza che sia possibile una “uscita” nella ragione pubblica. Anzi, una “ragione pubblica” che incorpori, tra i suoi principi, il rigetto della legge come violenza porta necessariamente a dire così: nell'assenza di argomenti idonei a “persuadere”, la libertà deve prevalere. Questa è la massima della legge di Pericle.

(*Conclusion*) Naturalmente, la persuasione di cui si è fin qui trattato è un concetto indeterminato. Già si è accennato che essa dipende dalle categorie di senso e di valore di cui ciascuno di noi dispone. Ma, queste, come si formano? C'è qualcuno che ne controlla la formazione e, se sì, chi è? Non c'è forse in questo controllo la possibilità di esercitare una violenza, non necessariamente attraverso mezzi violenti, che contraddice la libertà e la possibilità di autodeterminazione, senza di che la persuasione si riduce a suggestione e manipolazione delle coscienze? Sono domande retoriche, che rinviano allo stato della cultura, della cultura politica in particolare, e della relativa “industria”. Ma questo, qui e ora, è solo un argomento da rinviare a un altro discorso.

* * *

E. Ruffini, *Il principio maggioritario – Profilo storico*, Milano, Adelphi, 1976.

Id., *La ragione dei più. Ricerche sulla storia del principio maggioritario*, Bologna, il Mulino, 1977.

P. Grossi, *Nobiltà del diritto*, Milano, Giuffrè, 2008, p. 5.

- E. Canetti, *Masse und Macht* (1960), trad. it. *Massa e potere*, in *Opere. 1932-1973*, Bompiani, Milano, 1990.
- H. Arendt, *Was ist Politik* (1993) trad. it. *Che cos'è la politica?*, Torino, Comunità, 2001, pp. 37 ss.