

TCRS



Teoria e Critica della **Regolazione Sociale**

Quaderno 2012

János Frivaldszky

L'ANTROPOLOGIA E I PRINCIPI DEL BUON GOVERNO

Centro Studi TCRS

Via Crociferi, 81 - 95024 Catania - Tel. +39 095 230478 - tcrs@lex.unict.it

János Frivaldszky
Università Cattolica „Pázmány Péter”, Budapest

In:
Libertà e buon governo
Quaderno 2012

ISSN: 1970-5476
Centro Studi
“Teoria e Critica della Regolazione sociale”
Via Crociferi, 81 - 95024 Catania
Tel. +39 095 230478 – Fax +39 095 230462
tcrs@lex.unict.it
www.lex.unict.it/tcrs

János Frivaldszky¹

L'ANTROPOLOGIA E I PRINCIPI DEL BUON GOVERNO²

1. Qual'è la natura dell'uomo nella politica e, di conseguenza, che modo di governare scegliere?

Nell'età classica le questioni del buon governo facevano parte di una filosofia politica che a sua volta rientrava in una riflessione etica sulla vita buona. Con Niccolò Machiavelli lo stesso discorso del "buon" governo diventava il problema cruciale del governare efficacemente, cioè con successo, che voleva significare soprattutto come trovare i mezzi per una sussistenza duratura di un determinato governo.³ Machiavelli formulava anche delle regole da lui considerate universali riguardo alla natura del governo. In quest'ottica è l'effettività del governo del principe o del re che sta al focus del ragionamento intorno alla problematica del buon governo.⁴ Sebbene ogni tanto si trovino delle constatazioni ed enunciazioni che riecheggiano ancora il linguaggio della filosofia politica classica (quella antica e medioevale), non deve essere offuscata la nostra chiave di lettura sicché quelle virtù e qualità governative classiche cui Machiavelli fa raramente riferimento per lo

¹ Professore associato, Università Cattolica „Pázmány Péter”, Budapest, Facoltà di Giurisprudenza

² This article was published in the framework of TÁMOP No. 4.2.1.B-11/2/KMR-2011-0002. project (furthering scientific research at the PPKE) of the Pázmány Péter Catholic University.

³ Per Sant' Agostino un principe cristiano ideale non è motivato e gratificato dal suo regnare duraturo e fatto con successo ma dalle virtù praticate: „Il principe ideale. 24. Infatti noi non affermiamo che sono felici alcuni imperatori cristiani perché hanno regnato più a lungo o perché hanno lasciato con una morte non violenta il potere ai figli o perché hanno sottomesso i nemici dello Stato o perché hanno evitato o domato le rivolte degli avversari. [...] Li consideriamo felici al contrario se esercitano il potere con giustizia, se in mezzo agli encomi degli adulatori e agli inchini servili dei cortigiani non s'insuperbiscono e se si ricordano di essere uomini; se pongono il potere al servizio della maestà di Dio per estendere il suo culto; se temono amano e onorano Dio; se amano di più il suo regno in cui non temono di avere rivali; se sono ponderati nell'applicazione della pena e inclini all'indulgenza; se usano la pena soltanto per l'esigenza di amministrare e difendere lo Stato e non per sfogare gli odi delle rivalità; se usano l'indulgenza non per lasciare impunita la violazione della legge ma nella speranza della correzione; se compensano una decisione severa che spesso sono costretti a prendere con la mitezza della compassione e con la munificenza; se in essi la lussuria è tanto più contenuta quante maggiori possibilità ha di essere incontrollata; se preferiscono dominare più le brutte passioni che molti popoli e se si comportano così non per la brama di una futile gloria ma per amore della felicità eterna; se non trascurano di offrire al vero Dio il sacrificio dell'umiltà, della clemenza e della preghiera per i propri peccati. Degli imperatori cristiani con tali doti noi affermiamo che sono felici frattanto nella speranza e che in seguito lo saranno di fatto, quando si avvererà l'oggetto della nostra attesa.” Sant' Agostino: La città di Dio, V, 24. <http://www.augustinus.it/italiano/cdd/index2.htm>

⁴ L'obiettivo è di conquistare e a mantenere il potere e i mezzi utilizzati per questo non hanno importanza alcuna: „Un Principe operi, dunque, in modo da conquistare e mantenere il potere: i mezzi saranno sempre giudicati onorevoli e lodati da ciascuno; [...]” Niccolò Machiavelli: Il Principe, XVIII. 5, traduzione in italiano moderno di Giuseppe Bonghi

http://www.classicitaliani.it/machiav/critica/principe_traduzione_bonghi.htm

più non sono altro che mezzi adatti per perpetuare o almeno far persistere un governo di successo. Come ogni autore in tempi travagliati (come per esempio Ockham, Hobbes ecc.), anche Machiavelli usava una terminologia che non sembra essere del tutto "purificata" dalla concezione classica della politica, almeno secondo l'interpretazione che noi che li leggiamo adoperiamo nella nostra epoca. Ogni tanto si costata, infatti, che lo stesso Machiavelli non sembra essere tanto "machievelliano" quanto per esempio lo possa essere un politico del nostro tempo quando si esprime in confidenza in un colloquio privato. Questo fatto a nostro avviso si deve in parte al linguaggio usato per un ragionamento che, benché sia tutto nuovo, vuol dire "moderno", ciononostante nel modo di esprimersi, o per abitudine o per cautela politica, solo di rado tralascia le tracce del modo di pensare classico. Ma la novità è del tutto chiara: secondo Machiavelli il governare "buono" è un governo che si riesce istituire efficacemente e farlo perdurare al seno di un corpo politico che, d'altronde, sono le due facce della stessa medaglia, giacché l'uno dipende dall'altro e, così, s'implicano a vicenda. L'efficacia, l'unità politica e la prosperità sono i fini primari di quest'approccio.

Con il sorgere della scienza della politologia ci s'immedesima con la prospettiva di Machiavelli, sicché si riteneva che come lui anche le scienze politiche s'interessassero dell'avverarsi reale dei fenomeni e dei processi della politica. Cos'è allora la realtà vera e propria del buon governo i cui principi e il cui funzionamento vogliamo esplorare? In fin dei conti, esso non sarebbe altro che l'arte di sopravvivere e il puro sussistere del potere del governo e quello del governatore? Ma, infine, quali ne sono le prove ed i motivi scientifici? A queste domande la risposta è che la natura dell'uomo nella politica è tale che essa predestina il buon governo ad essere come Machiavelli e Hobbes ce lo descrivono (anche se loro non discutono esplicitamente sulla problematiche del "buon" governo).⁵ Com'è allora la natura dell'uomo nella politica e come deve essere a sua volta il comportamento del principe se vuole governare con efficacia? Essa è descritta in modo pessimista che

⁵ Così paragona Leo Strauss la scuola del „diritto naturale pubblico” che è iniziata con Hobbes con la scuola della „ragione di Stato” che è una visione di indagine propria di Machiavelli, ove ambedue si contrappongono diametralmente alla concezione classica della ricerca fervida del „regime migliore” in senso etico: „Natural public law [...] is a new discipline that emerged in the seventeenth century. [...] Natural public law represents one of the two characteristically modern forms of political philosophy, the other form being „politics” in the sense of Machiavellian „reason of state”. Both are fundamentally distinguished from classical political philosophy. [...] The „reason of state” school replaced „the best regime” by „efficient government”. The „natural public law” school replaced „the best regime” by „legitimate government”.” Leo Strauss: *Natural Right and History*. Chicago & London, The University of Chicago Press, 1965, pp. 190-191.

ci perviene dagli scritti di Machiavelli e dalla sua visione "realistica".⁶ Quest'approccio negativo intorno alla natura umana in campo politico – l'uomo avaro, invidioso, di mala fede⁷ ecc. - viene tanto esaltato anche ai giorni nostri dalla politologia che viene ritenuto un approccio propriamente scientifico. La natura descritta avara, assetata di voglia di potere (Machiavelli) che muove soprattutto la paura dall'annientamento fisico violento (Hobbes) può fornire dei dati empirici sociali su cui fondare non soltanto le leggi causali del corpo sociale, ma anche quelle dell'ordinamento politico-coercitivo del potere statale ove regna la logica quantitativa della forza. In questo regime di pensiero chi ha e riesce mantenere più potere con la minaccia della forza coercitiva avrà più successo e soddisfazione nel sopravvivere e nel sussistere in senso socio-politico. Le leggi causali di dominio della forza regnano solo in sostanze dominate dalle cause quantitative. Laddove regna solo la forza quantitativa del potere del singolo e dello Stato (Hobbes, Spinoza) là il discorso del governo rimane in sostanza una questione della sufficiente efficacia della forza istituzionale statale (Spinoza). Nonostante l'ambiguità che si nota intorno all'antropologia politica di Machiavelli, possiamo affermare che essa considera maligna la natura umana che, nella maggior parte dei casi, esige altrettanta malizia politica dal principe. Per questo suo approccio metodologico, la sua antropologia viene considerata "scientifica" perché volutamente parte dall'analisi svolta all'interno di questi presupposti metodologici che non trascende mai. È per questo motivo che viene esaltata la svolta epocale praticata dal Machiavelli, dimenticando invece che il personaggio fiorentino tanto elogiato aveva molto apprezzato, per dirne solo uno, la strategia e le manovre dei Borgia, che non per caso vengono tutt'ora considerate tra le figure più scure di tutta la storia umana. Sorge dunque la domanda: qual'è la natura dell'uomo nelle vicende politiche? E più in generale: come deve essere colta la natura dell'uomo sociale nei suoi tratti principali? L'uomo fiorentino del cinquecento sarebbe l'"antropologia" giusta? Ma da quale tipo di comportamento umano e politico si deve

⁶ „Perché degli uomini in generale si può dire questo: che sono ingrati, volubili, simulatori e dissimulanti, fuggitivi davanti al pericolo, avidi di guadagno; e mentre fai loro del bene sono tutti dalla tua parte e ti offrono il sangue, i beni, la vita e i figlioli, come ho detto precedentemente, quando il bisogno è lontano; ma quando il bisogno ti si avvicina, ti si rivoltano contro.” Niccolò Machiavelli: Il Principe, XVII. 2, traduzione in italiano moderno di Giuseppe Bonghi

http://www.classicalitaliani.it/machiav/critica/principe_traduzione_bonghi.htm

⁷ „Se gli uomini fossero tutti buoni, questo precetto non sarebbe buono; ma poiché sono cattivi e non manterrebbero la promessa fatta a te, anche tu non devi mantenerla con loro.” Niccolò Machiavelli: Il Principe, XVIII. 3, traduzione in italiano moderno di Giuseppe Bonghi

http://www.classicalitaliani.it/machiav/critica/principe_traduzione_bonghi.htm

partire? Dai seguaci di Savonarola o da quelli di Machiavelli o dai sostenitori dei Borgia? Oppure questi in ultima analisi risulterebbero essere identici? Tutta gente meschina e ingannabile, allora e tuttora? Io non lo credo. In una data società e nello stesso tempo si notano dei comportamenti e logiche sia pro-sociali che anti-sociali, sia egoistici che altruistici ecc. Quale di essi esprime allora la vera natura politica dell'uomo? La prevalente e vistosa che balza subito all'occhio, la predominante che è propria della maggioranza o quella di un'élite? In una guerra (civile) si altera la natura dell'uomo, oppure se ne fa solo un'eccezione, ovvero si palesa la vera natura politica umana?⁸ E così arriviamo fino a Carl Schmitt e al binomio amico/nemico coniato da lui che finora risulta ad essere il caposaldo dell'antropologia politica delle scienze politiche. Rispetto a quest'antropologia, è del tutto diversa quella dei classici: di Aristotele, di John of Salisbury⁹ e di San Tommaso d'Aquino. Per questi l'uomo è per sua natura socievole, ragionevole, portato alle virtù che deve realizzare per vivere una vita buona. Quest'antropologia sarebbe meno reale rispetto a quella di Machiavelli, Hobbes e Schmitt dato che formula delle istanze normative non confacenti alla natura vera (maligna) dell'uomo? Ci si chiede, da quale matrice concettuale fondante provengano e come vengano giustificate ragionevolmente queste normatività etiche? Sono nelle nuvole di idee all'infuori e al di sopra della vera natura umana? Oppure dobbiamo riconsiderare l'antropologia politica anche nel campo delle scienze politiche, rivalutando i classici? Io da politologo ungherese ritengo che l'antropologia politica dei classici sopra menzionati sia fondata nella natura umana che si manifesta anche nei comportamenti empiricamente registrabili. Per me ne è una prova valida la rivoluzione del 1956 che potrebbe essere considerata anche uno "stato di natura" senza Stato e che è stata un'esperienza di vera fratellanza non tanto contro gli oppressori sovietici quanto piuttosto in uno spirito di solidarietà della fratellanza reciproca tra tutti gli ungheresi partecipanti a questo magnifico evento storico.¹⁰ La

⁸ Machiavelli, Hobbes e Scmitt fondano la loro teoria politica sul caso dell'eccezione. La seguente affermazione fa Leo Strauss a questo proposito della scelta metodologica di Machiavelli: „Machiavelli denies natural right, because he takes his bearings by the extreme situations in which the demands of justice are reduced to the requirements of necessity, and not by the normal situations in which the demands of justice in the strict sense are the highest law". Leo Strauss: *Natural Right and History*. op. cit. p. 162. Poi Strauss si esprime in questo modo riguardo alla presa di posizione metodologica di Hobbes: „Hobbes's political doctrine is meant to be universally applicable and hence to be applicable also and especially in extreme cases". Ibid., 196.

⁹ John of Salisbury: *Policraticus*. Cambridge University Press, 2007⁷

¹⁰ Esaminando la natura politica delle persone, non si devono registrare i dati empirici e leggi causali della logica quantitativa (secondo cui il più forte prende il sopravvento sul più debole vinto) intercorrenti tra uomini bestie (*homo homini lupus*), ma si deve piuttosto cogliere attentamente l'anima delle relazioni

storia clamorosa delle guerre (tra le nazioni e quelle civili), delle calunnie politiche ecc. è certamente molto più vistosa di un modo pacifico di governare una società politica per decenni o per secoli. Di solito si scrive la storia elencando le guerre, i colpi di Stato, gli omicidi politici e così via. Ma per essere corretto scientificamente e per fondare una teoria politica ben ragionata devono essere colti non solo quegli eventi che sono palesi e manifesti, ma tutti i fenomeni che potrebbero essere considerati "politici" anche se "non fanno storia". In questo senso il governo pacifico secolare di una comunità politica è altrettanto degno d'attenzione quanto la storia delle guerre nei secoli rinascimentali e moderni, quando nella memoria quotidiana non si ricordano neanche i moventi precisi delle guerre ma soltanto le durate di esse: la guerra o le guerre di cent'anni, e quella di trent'anni e via dicendo.

L'antropologia politica dei classici si basa sulla natura reale della persona umana e, per esempio, presso Aristotele si fonda sull'osservazione, direi scientifica, della realtà politica. Lo Stagirita ha svolto vere e proprie ricerche "empiriche" comparative indagando le forme di governo (le costituzioni interne) delle polis, ma ci è rimasta solo la descrizione di quella di Atene. Benché sia partito dall'osservazione "empirica", il suo approccio scientifico è stato tale da poter cogliere con un senso filosofico l'essenza della natura umana, che per sua natura è un "animale politico", e non si soffermava solo sulla superficie dei comportamenti socio-politici osservabili e registrabili. Il punto di partenza dell'analisi di Aristotele

sociali che si palesa in situazioni normali. Anche in uno stato d'eccezione senza Stato, la natura dell'uomo è normale; anzi, guidato non soltanto dalla giustizia ma ancora di più dall'amicizia reciproca e dalla fratellanza che costruisce una certa unità di cuore e di azioni – almeno questo ci suggerisce uno storico, testimone della rivoluzione di 1956. Cfr. Frivaldszky János s.: *Ötvenhat lelke. [„l'anima del cinquantasei"]* Budapest, Kairosz, 2008; Frivaldszky János s.: *Ötvenhat műgyetemistái - Ének a lyukas zászlóról. [„Gli studenti del politecnico nel cinquantasei – una canzone sulla bandiera bucata"]* Budapest, Kráter, 2006. Ecco alcuni tralci dal primo libro per dare l'idea della novità dell'esperienza vissuta dagli ungheresi partecipanti alla rivoluzione: „Ma cos'è questa „anima del cinquantasei"? Per chi non l'ha vissuta, è puro mito o racconto, [...] Abbiamo vissuto contestualmente la libertà, l'uguaglianza e la fratellanza. L'aria era solenne come ad una festa di nozze o a Natale, oppure ad un'importante ricorrenza, quando la bellezza dell'evento viene ulteriormente accentuata da simili precedenti esperienze.” Frivaldszky János s.: *Ötvenhat lelke. [„l'anima del cinquantasei"]* Budapest: Kairosz, 2008, p. 8. La traduzione in italiano è l'opera di Márk Frivaldszky. „Il nome che potrebbe indicare quello che nacque qui, l'anima del cinquantasei, è la fratellanza. Ed i termini che esprimono il clima dell'assemblea studentesca: effervescenza, patos, allegria. I partecipanti sono solidali gli uni con gli altri, gli eventuali pericoli non contano, i presenti guardano sé stessi come dall'alto. Ed un'altra parola chiave ancora: l'unità.” Ibid., p. 46. „L'unità della rivoluzione significa l'esistenza di un forte vincolo tra i suoi partecipanti, anche tra quelli che prima nemmeno si conoscevano. E questa unità era aperta verso l'esterno, pronta ad accogliere gli altri.” Ibid., p. 46. „Si è già parlato dell'atmosfera di gioia, di entusiasmo, di ardore, di allegria, di festa, di abnegazione, di volontarietà e di fratellanza; della capacità di aprire se stessi agli altri, della volontà di preservare l'ordine dagli abusi, dell'esigenza di costruire una nuova società, dell'esperienza di collettività che socialmente esaltava gli individui; del rifiuto della violenza, dell'odio e della vendetta ed, anzi, dell'approccio amichevole nei confronti dei nemici. Tutte queste sono caratteristiche dell'anima del cinquantasei, pur senza darne una descrizione esaustiva.” Ibid., p. 124.

era la natura sociale e politica dell'uomo, e per questo era essenziale per lui il bene comune della polis a cui tende la comunità politica.¹¹ Lui era in grado di leggere filosoficamente oltre i dati apparenti e registrabili del fenomeno sociale cogliendo il senso profondo della vita politica. Le finalità e le normatività etiche del vivere politico non venivano da lui forzatamente portate dentro in questo mondo dal di fuori della realtà politica, ma gli provenivano da un'attenta analisi filosofica della realtà socio-politica. L'etica faceva parte di quest'analisi dato che essa era parte integrante della sua filosofia politica fondata sulla natura dell'essere uomo. Possiamo affermare che l'antropologia politica viene definita non immediatamente in base ai dati sociali empiricamente registrabili, che è ancora solo il livello dell'apparenza superficiale dove si registrano comportamenti pro- e anti-sociali, ma in base ad un'analisi più profonda, su quella della filosofia che benché parta dai fenomeni alla portata di mano, riesce comunque a giungere a cogliere non la contingenza empiricamente registrabile dei comportamenti politici ma l'essenza della natura umana in modo filosofico afferrabile. Questa natura è, in fin dei conti, pro-sociale, ragionevole e virtuosa. Forse non è del tutto per caso il fatto che attualmente vengano recepite in modo massiccio le dottrine politiche di Aristotele e quelle di San Tommaso d'Aquino, ne sono testimoni i numerosissimi volumi apparsi negli ultimi decenni. Le conclusioni di quanto si è parlato in precedenza potrebbe essere tratte nei seguenti termini: l'indagine sull'antropologia del buon governo deve partire dall'osservazione del dato sociale del comportamento socio-politico delle persone. Ma queste constatazioni relative ai comportamenti anti- e pro-sociali, egoistici e altruistici ecc. hanno bisogno di un'interpretazione filosofica basata sulle ragioni filosofiche della natura umana nel campo del politico. Questa ricerca interpretativa parte dal senso del convivere politico, dalle ragioni e soprattutto dalla finalità del medesimo. Si devono, allora, paragonare e misurare i comportamenti politicamente rilevanti alle finalità del convivere politico. In tal modo in base ad un vaglio si avranno dei fenomeni, delle decisioni, delle attitudini e dei comportamenti ecc. favorevoli al bene comune della comunità e così essi potranno essere considerati corretti e giustificati, mentre altri dovranno risultare viziosi o addirittura dannosi alla comunità politica dato che quest'ultima ha come obiettivo il suo buon governo poiché è il suo fine ultimo che ne costituisce l'essenza intrinseca è il suo bene comune. Si può, dunque, affermare che le scienze politiche si devono rifare,

¹¹ Aristotele: *Politica*, I, 1252.

nei temi della correttezza dei comportamenti e dei fenomeni del dato politico, alla finalità della comunità politica che viene a sua volta esaminata dalla filosofia politica. La politologia per queste stesse ragioni non potrà farsi meno della filosofia politica. Soprattutto non in tema del buon governo che mira al bene comune della comunità politica.

2. Governance o “buon governance”? Cosa è “buono” e giusto e cosa che non lo è nella politica?

Negli ultimi decenni si parla molto del good governance, dalla Banca Mondiale attraverso gli organi dell'Unione Europea fino ai governi nazionali. Ma si parla in modo crescente anche del modo di governare “governance”, cioè senza l'attributo del “buono”. E questo in certi casi non sembra essere un'opzione incosciente ma una scelta fatta consapevolmente. Ma per quale motivo e, dall'altro lato, cosa significa e che contenuto ha nei suoi tratti essenziali la locuzione “buon governo”?

Prima di tutto va osservato che la buona politica non dovrà mai ledere i diritti fondamentali dell'uomo: cioè il diritto alla vita, alla dignità umana e il diritto della persona umana di essere considerata e trattata da soggetto giuridico fin dal concepimento e va inoltre rispettata la verità degli istituti del matrimonio e di quello della famiglia che si fonda sulla prima. Queste sono verità giuridiche in senso giusfilosofico (che, se si vuole, potrebbero essere chiamate anche verità giusnaturali), così non possono essere alterate, lese, annientate, soppresse o svuotate dalla politica per poter esser chiamata “buona”. La politica governativa può e deve unicamente difendere e aiutare il dispiegarsi di queste fondamentali realtà umane. Una politica di “gender” svolta contro queste realtà non soltanto non è buona, ma è antiggiuridica nel senso giusfilosofico del termine. Inoltre, anche una politica “animalista” che rivendica il riconoscimento della stessa personalità giuridica agli animali che è propria solo della persona umana non è una politica emancipatoria ma è antiggiuridica e degenerativa e mina i diritti fondamentali dell'uomo. Elevare l'animale sullo stesso livello dove si colloca la persona umana¹²

¹² Cfr.: Peter Singer: Liberazione animale. Il manifesto di un movimento diffuso in tutto il mondo. Milano, il Saggiatore, 2010

non è altro che negare la dignità della persona umana, dato che tale peculiarità è solamente umana, perché costituisce l'essenza dell'uomo che è ontologicamente diverso dall'animale. La difesa degli animali e dell'ambiente fa parte di un'etica fondamentale che stabilisce quale rispetto l'uomo deve avere nei confronti della natura, che è in sé è bellissima, preziosa ed ha un valore intrinseco, ma che l'uomo, sempre con prudenza ponderata e ben meditata può usare per le sue esigenze e che così non ha per niente "diritti" paragonabili a quelli delle persona umana. Conferendo gli stessi "diritti" e la stessa dignità agli animali che sono propri solo delle persone umane significa confondere il progresso politico e il regresso morale. La vera emancipazione degli animali vuol dire, invece, abbracciare una concezione di natura moderatamente antropocentrica, dove l'uomo rispetta la natura non umana, non la sopprime, ma tuttavia solamente la persona umana ha la dignità di persona come essenza del tutto peculiare ed esclusivamente sua. A nostro avviso è assurdo che mentre si rivendica già il diritto alla vita di alcuni mammiferi e così il diritto ad essergli riconosciuta la personalità (soggettività) giuridica, nello stesso tempo una persona umana nello stadio di sviluppo biologico di zigote o di embrione non possa godere degli stessi diritti.¹³ Una buona politica non deve rovesciare la natura delle cose, ma rispettandola deve incrementarne la posizione giusfilosoficamente fondata e le possibilità di sviluppo.

3. Il bene comune come filo rosso del buon governo

Ribadiamo che la politica del buon governo deve mirare al bene comune della comunità politica. Le possibili obiezioni machiavelliane possiamo respingerle notando che il puro affermarsi di un governo e il sopravvivere effettivo di esso con le tecniche della forza e del potere in sé non viene considerato buono a meno che non si adegui e non corrisponda ai criteri fondamentali della giustizia, dello Stato di diritto, della legittimità, dei diritti umani e del requisito del bene comune – almeno sul livello dell'intento di cercare di raggiungerlo. Ne consegue che un buon governo deve essere "buono" in sostanza, vale a dire rispetto ai criteri dell'etica sociale e della morale che è valida anche nella politica secondo la logica della filosofia

¹³ Si veda per esempio l'opinione di H. Tristram Engelhardt Jr., che può considerato assai diffusa: „Non tutti gli umani sono persone in senso stretto; non tutti gli umani, infatti, sono agenti morali.” H. Tristram Engelhardt Jr. : Manuale di bioetica. Nuova edizione, Milano, il Saggiatore, 1999, p. 256.

pratica. I requisiti del buon governo non si esauriscono nelle questioni e nei criteri della potenza, della forza e del successo e dell'efficacia governativa anche se questi a loro volta potrebbero produrre legittimità. Questi ultimi devono essere al servizio del bene della comunità politica adempiendo le istanze giuridiche di importanza primordiale, cioè i diritti e le istituzioni fondamentali umani sopra menzionati e i criteri dello Stato di diritto.

Come se ne è già fatto cenno sopra, la forma di governare del good governance (buon governo) ultimamente appare anche nel modo di governare "governance" senza aggettivo. Si potrebbe dire che anche senza la connotazione del "buono" la governance non è altra che un modo e uno stile di guidare la comunità politica partecipatorio, di democrazia sostanziale che mira all'interesse comune. Ma contro ciò si dovrebbe obiettare che l'interesse comune e il bene comune non sono del tutto le stesse realtà e idealità. Il "buono" della comunità politica nel contempo lo è anche in modo etico, cioè lo è non nel senso edonistico, ivi compreso anche l'impostazione utilitaristica. Il buono comune inoltre è un bene relazionale (Pierpaolo Donati) non solo dal punto di vista della data comunità, ma è un bene anche per le altre comunità politiche perché viene formulata in base ai criteri etico-giuridici universali – e questa è l'eredità stoica, cristiana e kantiana che supera il radicale particolarismo politico e il relativismo etico assoluto. Ovviamente prima di tutto è un bene per i membri facenti parte della comunità in questione, ma non solo come parti di essa ma anche come persone che con la loro dignità e vocazione personale la trascendono. Non è un vero bene quello che giova dal punto di vista politico ma lede i diritti umani delle persone che, ribadiamo, con la loro essenza, cioè con la loro dignità, trascendono ogni interesse politico. Il bene comune politico deve, dunque, rispettare la vocazione ultima e la dignità della persona umana che sorpassa, trascende l'orizzonte e il fine della comunità politica.¹⁴ Inoltre un vero bene politico non va contro il bene politico-morale dell'umanità, ma non mina neanche l'interesse essenziale delle altre comunità politiche. Per dirla in poche righe, il bene comune è buono in senso etico-morale tenendo presente il bene etico delle singole persone, ma anche il bene di altre comunità politiche, da quelle locali fino a quella sul livello mondiale. A nostro avviso è significativo il fatto che mentre un predecessore dei neoconservatori, Walter Lippmann, ancora ha scritto – tra l'altro – sul bene comune insistendo molto su di

¹⁴ Jacques Maritain: La persona e il bene comune. Brescia, Morcelliana, 1998¹¹, pp. 46-47.

esso, i neoconservatori lo abbiano già sostituito con l'interesse pubblico.¹⁵ Ma l'interesse degli Stati Uniti non è senz'altro allo stesso tempo l'interesse degli altri paesi del mondo. È da notare che il neoconservatore Francis Fukuyama non è più riuscito ad identificarsi con questo filone di pensiero e di agire politico dopo che gli USA hanno condotto una politica estera invadente e egemonizzante nell'area globale.¹⁶ Se un bene comune viene formulato e perseguito esclusivamente in base all'interesse particolare di una nazione, allora nonostante le belle parole scandite ripetutamente (la difesa dei diritti umani e della democrazia, lo sviluppo storico ecc.) una politica aggressiva potrà urtare i diritti e gli interessi delle altre nazioni. La grave lesione dei diritti umani dei vinti, commessi dai soldati americani, e lo scandalo scoppiato recentemente intorno all'intercettazione informatica e la raccolta dei dati personali sul livello globale realizzate dai servizi segreti di sicurezza statunitensi ne sono forse le prove più eclatanti. La determinazione del bene comune deve dunque comprendere i diritti umani di tutte le persone ed anche la possibilità di realizzarsi e di dispiegarsi del bene di tutte le comunità politiche.

Il governo non può svolgere il suo compito in modo retto se ignora il carattere essenzialmente comunitario dello Stato e di tutte le comunità politiche. Infatti, la concezione hobbesiana della politica nega l'esistenza delle relazioni interpersonali orizzontali forti nella società¹⁷ e, quindi, negando esplicitamente la naturale socialità delle persone nega l'esistenza della stessa società civile. Secondo Pierpaolo Donati ancora adesso sopravvive questa concezione della politica,¹⁸ anzi tuttora regnano alcune sue implicazioni e ne sono eredi le ideologie liberali ma anche i socialisti quando realizzano le istituzioni del "lib/lab".¹⁹ Finché non ci si rende conto del valore e della potenzialità della società civile non si riesce a tematizzarla in modo corretto e a conseguire il vero bene comune di tutta la comunità politica. Infatti, se non si tiene conto della preziosità delle sfere²⁰

¹⁵ Walter Lippmann: *The Public Philosophy*. New Brunswick, London, 1992 (1955)

¹⁶ Vedi le prime pagine della Prefazione: Francis Fukuyama: *America at the Crossroads. Democracy, Power, and the Neoconservative Legacy*. New Haven-London, Yale university Press, 2006.

¹⁷ Luigino Bruni: *L'ethos del mercato. Un'introduzione ai fondamenti antropologici e relazionali dell'economia*. Milano, Torino, Bruno Mondadori, 2010, p. 93.

¹⁸ Pierpaolo Donati: *Una nuova mappa del bene comune: perché e come dobbiamo rifondare lo Stato sociale*. In Michele Simone (a cura di): *Il bene comune oggi. Un impegno che viene da lontano*. Bologna, Edizioni Dehoniane, 2008, pp. 214-215. 218-220.

¹⁹ Pierpaolo Donati: *Una nuova mappa del bene comune: perché e come dobbiamo rifondare lo Stato sociale*. op. cit. pp. 216-223.

²⁰ Per un'analisi attenta, in chiave della sociologia relazione, come si costruiscono le sfere dei „piccoli mondi” vedi: Tommaso Sorgi: *Costruire il sociale, la persona e i suoi „piccoli mondi”*, Roma, Città Nuova Editrice, 1991

dell'associazionismo prosociale²¹ (Pierpaolo Donati) si ricade solo nell'opportunismo strategico quando si parla della devoluzione del sistema amministrativo statale o della sussidiarietà – ma questi slogan non andranno a fortificare le organizzazioni del privato sociale e del terzo settore, ovvero i tessuti della società civile.

4. La crisi del liber(al)ismo come ideologia vincente

Lo statalismo sul continente europeo²² e l'antropologia egoistica del liberalismo in vista di un individualismo metodologico non ci fanno accostare al bene comune. L'attuale assetto liberal-democratico ha realizzato un compromesso tra il mercato (momento egoistico) e lo Stato (momento collettivo con l'obbiettivo dell'uguaglianza e della pari opportunità) che, però, nei nostri giorni rivela crescenti fallimenti irreversibili nell'Unione Europea. Ci preme di aggiungere due spiegazioni: a) alla connotazione del mercato: il capitalismo liberista si è distaccato notevolmente dalle origini che lo hanno ideato e ispirato, cioè dall'etica protestante. Riguardo all'egoismo si deve notare che il liberalismo moderno che si è nutrito delle idee del diritto naturale illuminista, che a sua volta fonda le radici nella tradizione greco-romano-giudaico-cristiana, si è pervertito nel liberismo "drogato".²³ Quest'ultimo oramai impossibilita il dispiegarsi della stessa libertà dotata di senso e mostra fenomeni caotici e autodistruttivi. Rispetto alla componente b) dell'uguaglianza garantita dallo Stato giova notare che il progetto del welfare state quasi unanimemente è già considerato fallito²⁴ e non se ne è ancora trovata un'alternativa valida e percorribile.

La teoria di John Rawls è rimasta inadattata alla realtà economico-politica forse anche per il motivo che la fraternità di cui scrive²⁵ suonava in modo del tutto estraneo non soltanto al liberalismo ma anche al neoconservatorismo americano. La

²¹ Pierpaolo Donati: *Sociologia relazionale. Come cambia la società*. Editrice La Scuola, 2013. p. 199.

²² Pierpaolo Donati: *Sociologia relazionale*. op. cit. p. 180.

²³ Pierpaolo Donati: *Sociologia relazionale*. op. cit. pp. 184. 189.

²⁴ Nel 1983 scrive così per esempio Antonio Martino: „[...] in Italia non c'è partito politico che non denunci, sia pure con accenti diversi, la situazione di »crisi« della scuola, della sanità, della previdenza e dell'edilizia – le quattro aree tradizionali dell'assistenzialismo statale. Si può affermare che esiste un consenso quasi unanime sul fatto che la fornitura di servizi da parte del welfare state italiano sia pensosamente inadeguata, a dispetto della crescita accelerata del suo costo.“ Antonio Martino: *Prefazione In La Crisi dello Stato assistenziale*. Roma, CREA, 1984, p. 10.

²⁵ JOHN RAWLS: *A theory of Justice*, Original Edition. Cambridge, Massachusetts, London, The Belknap Press of Harvard University Press, 1971, p. 105-106.

maggior parte dei liberali non crede più nelle idee filosofiche liberali originali ma solo nel liber(al)ismo politico,²⁶ mentre la contro-rivoluzione dei neoconservatori è fuorviata e si è slittata nell'appoggio nudo e crudo del neoliberalismo economico del mercato globale. Questi liberalismi o piuttosto già liberismi diventano nel loro modo di vedere il sociale sempre più egoistici e riguardo alla loro etica sempre più relativistici o anche già nichilistici. Il concetto della dignità umana è stato estremamente soggettivizzato e relativizzato - si pensi alla manipolazione genetica, all'eutanasia e così via. Per questo si parla già di un'epoca postumana²⁷ o antiumana. Ma un liberismo politico senza le fondamenta etiche del liberalismo tradizionale è destinato a cadere nel nulla e, cioè, ad annichilirsi. Dovrebbe per questo tornare alla sua matrice di origine teologica²⁸ (protestante).

5. Quale antropologia s'addice bene all'idea del buon governo?

Riguardo all'antropologia possiamo constatare, in base alle osservazioni fatte sopra, che si è ereditato il homo homini lupus di Hobbes, forse non tanto nella sua crudele realtà antropologica in maniera tangibile, ma molto di più nell'idea di un tipo di regime politico che ha come premessa forse tacita ed implicita l'asocialità degli individui. Un regime politico di questo tipo con il suo assetto istituzionale allestito riproduce, almeno in parte, gli esemplari degli individui asociali come li tematizza e tratta nella sua politica, vanificando così la nascita di una vera società civile.

Il liberalismo odierno "drogato" ha segato le sue radici tramandatesi dalla prima modernità, vale a dire la tradizione del diritto naturale illuminista e quello dell'idea scozzese della società civile.²⁹ Hobbes e Locke sono i pensatori che hanno avuto la maggior influenza sui padri fondatori degli Stati Uniti. Ciò cui oggi stiamo

²⁶ Pierpaolo Donati: *Sociologia relazionale*. op. cit. p. 190.

²⁷ Si parla già di un'epoca iper-umana, trans-umana o non-umana. Pierpaolo Donati: *Sociologia relazionale*. op cit. pp. 188-189.

²⁸ Pierpaolo Donati: *Sociologia relazionale*. op. cit. p. 200. Già si notano i frutti promettenti di ricerche sul liberalismo odierno in tema teologico e morale, che sicuramente incentiveranno ricerche ulteriori riguardo alle questioni scottanti del liberalismo economico. Vedi per esempio: Paul Poupard (ed.): *Liberalismo e libertà cristiana nella nuova Europa*. Roma, Città Nuova Editrice, 1994; Paolo Heritier (a cura di): *Problemi di libertà nella società complessa e nel cristianesimo*, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, 2008

²⁹ Pierpaolo Donati: *Sociologia relazionale*. op. cit. p. 191. Cfr. Adam Ferguson: *An Essay on the History of Civil Society*. Ed. by Duncan Forbes, Edinburgh, 1966.

assistendo, non tanto il diffondersi delle conseguenze concettuali dell'antropologia moderatamente individualistica di Locke, ma piuttosto il già menzionato homo homini lupus di Hobbes è quello le cui tracce maggiormente si notano sul palcoscenico politico attuale, non solo sul livello nazionale ma anche su quello del mercato globale. Infatti, si rimpiangerebbe ormai l'etica protestante del mercato di cui ha fatto un'analisi attenta Max Weber.³⁰ Ma ormai non se ne trova quasi niente, almeno sul livello del mercato economico-finanziario globale.³¹ Ci pare che né Adam Smith né Hayek abbia tematizzato un'antropologia e una epistemologia politica giusta. La "catallaxi" di cui scrive con palese entusiasmo Hayek³² non si trova ormai, semplicemente non esiste più sul mercato globale. Ne è un esempio lampante la manipolazione sistematica dell'indice LIBOR da parte delle banche di altissima influenza sui mercati globali. Le virtù dell'etica protestante descritta da Weber si sono tramutate nei vizi dell'avarizia, della cupidigia e dell'irresponsabilità economica e commerciale. Ma alcuni protagonisti della crisi mondiale del 2008, banche e società di investimento potenti, hanno compiuto anche dei veri crimini molto gravi, come la falsificazione dei bilanci, la lesione grave delle regole del mercato finanziario in malafede con lo scopo di accaparrarsi un extraprofitto. Vedendo già le loro conseguenze mondiali con ricadute su milioni di famiglie e sulle economie nazionali di molti Stati possiamo considerarli veri e propri misfatti perpetrati che dimostrano quanto la morale protestante del lavoro, del risparmio e di una professione sublime appartengano ormai ad un passato remoto del tutto dimenticato della prima modernità.

6. Che tipo di liberalismo per il buon governo?

L'individuo emancipato da tutti i suoi legami sociali non riesce a godere delle sue libertà proclamate dall'ideologia liberale tradizionale, perché la libertà odierna è eccessiva e "drogata" che falsifica le vera libertà emancipatore e ne rende

³⁰ Max Weber: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated and introduced by Stephen Kalberg. New York, Oxford University Press, 2010

³¹ Bruno Romano: *Nichilismo finanziario e nichilismo giuridico, Conoscenza e coscienza*. Torino, G. Giappichelli Editore, 2012

³² „A catallaxy is thus the special kind of spontaneous order produced by the market through people acting within the rules of the law of property, tort and contract.” F. A. Hayek: *Law, Legislation and Liberty*. London, Routledge, 1993, Vol. 2. p. 109. Vedi l'analisi approfondita di Paolo Heritier dell'ordine spontaneo hayekiano: Paolo Heritier: *Ordine spontaneo ed evoluzione nel pensiero di Hayek*. Napoli, Casa Editrice Jovene, 1997

impossibile l'avverarsi. Anzi si tratta di più, la libertà sfrenata e incondizionata distrugge la stessa convivenza sociale e diventa disumana. Quest'ultima libertà è post- e antiumana in quanto manipola edonisticamente a piacere la genetica umana e pratica l'aborto e l'eutanasia non rispettando la dignità oggettiva della persona umana nella concezione di una libertà di agire e di una dignità umana estremamente soggettivizzata e relativizzata. Una tale libertà è, inoltre, anche antisociale perché non considera la relazionalità intrinseca della persona umana e così non tiene conto delle ripercussioni sul tessuto sociale delle azioni abusive della libertà. Semplificando lo stato di cose forse si può affermare che la libertà nel liberalismo attuale o sfocia nel liberismo senza controllo o nel controllo quasi senza libertà.³³ Rispetto a quest'ultimo basti fare di nuovo accenno al già menzionato scandalo di intercettazione informatica e raccolta dei dati personali avvenuti sul livello globale e realizzati dai servizi segreti di sicurezza statunitensi, di cui si è venuto a sapere per caso nel 2013. L'esistenza di questo controllo globale forse non era del tutto ignota per alcuni paesi europei di grande rilevanza politica. Il liberismo odierno va incontro ad un egoismo spietato, oppure prova legittimare l'olismo realizzando il controllo rigido ed esasperato³⁴ in nome della stessa ideologia (con l'intenzione di difendere la libertà collettiva della nazione). Il liberismo di oggi in un momento s'identifica, in nome della tolleranza, con un lasciar fare e in un altro momento, nell'intento della pari opportunità o della correttezza politica, con l'intervento attivo.³⁵

7. I principi del buon governo: libertà, uguaglianza e fraternità

La libertà, il cui valore fondamentale è legittimamente sostenuta, deve essere integrata da altri due principi: dall'uguaglianza e dalla fraternità. Il maggior problema del liberalismo a nostro parere è che è quanto mai deficitario ad ideare e a realizzare connessioni valide con questi ultimi due principi:³⁶ o li tralascia oppure le connessioni, e così anche i contenuti degli stessi, divengono distorti. Tranne forse la teoria di John Rawls, non sono stati ancora cercati e trovati i modi di integrazione e

³³ Pierpaolo Donati: *Sociologia relazionale*. op. cit. pp. 195-196.

³⁴ Pierpaolo Donati: *Sociologia relazionale*. op. cit. p. 196.

³⁵ Cfr. Pierpaolo Donati: *Sociologia relazionale*. p. 198. Vedi per esempio: Herman Vuijsje: *Correct; Weldenkend Nederland sinds de jaren zestig*, Amsterdam, Uitgeverij Contact, 1997.

³⁶ Pierpaolo Donati: *Sociologia relazionale*. p. 199.

di interconnessione tra questi principi. Finora si è rimasti alle diverse forme di combinazione della libertà con l'uguaglianza, tralasciando la fraternità, giacché si è pensato che l'uguaglianza non sia altro che la solidarietà realizzata dagli istituti dello Stato, cioè nien'altro che una solidarietà verticale (statuale) istituzionalizzata. Adesso ci si rende ormai conto che la fraternità è qualcosa di più della solidarietà ed, inoltre, che questi principi non possono essere riassunti nell'attività redistributiva dello Stato. Per poter realizzare il principio della fraternità,³⁷ il terzo elemento dello slogan della rivoluzione francese, è indispensabile l'esistenza di una società civile forte, con le forme di azioni e di organizzarsi specifiche di essa. Si deve tener presente che nessuno dei tre valori è riconducibile agli altri due, sicché ognuno porta in sé un valore a sé stante e del tutto peculiare mentre in un contesto politico ricevono il loro vero e giusto contenuto concreto solo se vengono riconnessi l'uno con l'altro in modo corretto nell'attività governativa guidata dalla virtù della prudenza politica. Questo lavoro dialogico esige così la ragione e la virtù della prudenza che appartiene più alle comunità che al principe, come ci ricorda, guarda caso, lo stesso Machiavelli.³⁸

La modernità è senz'altro il risultato della forza propulsiva del liberalismo.³⁹ Ma questa ideologia non tiene sufficientemente conto della relazionalità intrinseca della persona umana, così non riesce a percepire in modo adeguato nemmeno la socialità e la stessa società e, di conseguenza, neanche i principi della solidarietà e della fratellanza. La società di solito viene ridotta alla sfera del mercato sottratta allo Stato. La sfera pubblica viene così non solo distinta ma sciolta da quella privata. Tutta la dimensione dell'uomo che non comprende il mercato o viene relegata nella sfera privata o viene mercificata. Il neoliberalismo e l'ideologia del New public management tendono, invece, a colonizzare con la loro logica competitiva e di diritto privato la sfera pubblica, che a sua volta, appartenendo alle cose del bene comune, dovrebbe essere contrassegnata prima di tutto dalla logica di libertà della società civile – e non in prima linea da quella del mercato – e dalla

³⁷ Antonio M. Baggio (ed.): *Il principio dimenticato. La fraternità nella riflessione politologica contemporanea*. Roma, Città Nuova, 2007; Antonio M. Baggio (ed.): *Caino e i suoi fratelli. Il fondamento relazionale nella politica e nel diritto*. Roma, Città Nuova, 2012; Filippo Pizzolato: *Il principio costituzionale di fraternità. Itinerario di ricerca a partire dalla Costituzione italiana*. Roma, Città Nuova, 2012

³⁸ Niccolò Machiavelli: *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*. LVIII

³⁹ Pierpaolo Donati: *Sociologia relazionale*. Sociologia relazionale. op. cit. p. 197.

solidarietà e dalla fraternità che contengono anche i momenti della gratuità e della reciprocità,⁴⁰ laddove quest'ultima non è lo scambio del mercato.⁴¹

8. Libertà positiva e società civile

Dal liberalismo sparisce la libertà come relazione e non si considera il bene relazionale un valore e non se ne fa politica governativa e pubblica. Non vi è presente il libero associarsi per il bene comune, laddove le relazioni già in sé formano schemi di bene pubblico-privato. Ne ricadono e se ne sentono le conseguenze anche nella sfera politica, perché in questo modo sarà la sfera statale a colmare il vuoto che provoca quasi la piena assenza di una società veramente civile non statalizzata e politicizzata dai partiti. Una società civile esige una libertà per associarsi e per un fare libero per il bene comune di una scuola, di una contrada, di una città, di una provincia, di una regione, di una rete regionale di volontariato ecc. La libertà positiva e prosociale propria dell'organizzazione della società statunitense ha fondamenta e tradizioni deboli in Europa. E non solamente sul continente. Il dibattito attuale sulla Big Society mostra quanto la società civile, forte, responsabile e intraprendente non sia senza problemi neanche in Inghilterra. L'eredità scozzese della società civile è venuta indebolita, forse perché Adam Smith veniva interpretata attraverso Hayek, il che non è ancora un problema,⁴² ma se consideriamo che a posto della catalassi è subentrato un mercato senza scrupoli a favore dei potenti, allora il mercato non può affatto essere considerato sinonimo della società civile. Ci si chiede allora se il coinvolgimento partecipatorio nel governo della società civile che è il criterio primario dell'idea del "good governance" non risulterebbe altro, nella pratica effettiva delle questioni principali della politica pubblica (public policy), che il semplice gettare le redini al mercato globale sfrenato. La società civile esige decisioni ed azioni individuali e collettive libere e responsabili, che non può fare a meno di un'etica solidale personale e sociale.

L'individuo del mercato globale è diventato l'attore rapace che non considera e non deve considerare gli interessi nazionali, quelli delle famiglie, ma neanche gli

⁴⁰ Luigino Bruni, Stefano Zamagni: *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*. Bologna, Il Mulino, 2004, p. 276.

⁴¹ Stefano Zamagni: *L'economia del bene comune*. Roma, Città Nuova, 2011³, pp. 53-54.

⁴² Hayek si ritiene seguace, tra l'altro, di Edmund Burke, ed apprezza tanti elementi del liberal-conservatorismo, vale a dire può essere ritenuto un pensatore liberale moderato.

interessi degli altri soggetti del mercato. Connettendosi alla dimensione sociale non fa altro che proiettare le sue preferenze personali sugli altri. L'individuo della società civile è fortemente indebolito, e più che altro solo fluttua nei processi dei sistemi sociali mentre crede di decidere autonomamente.⁴³ L'uomo d'oggi non ha la possibilità ma neanche la forza sufficiente di poter forgiare il proprio destino e quello della società civile dato che con i suoi diritti, dignità e valori è diventato solo "l'ambiente" esterno dei sistemi sociali autoreferenziali e così anche di quello politico. Senza una società civile forte e riflessiva non si avrà quella potenza da poter determinare per se stessi e anche per i sistemi gli elementi essenziali del proprio bene comune. Con questo stato di cose di un governo sussidiario e di bottom up non si sogna neanche a meno che non si praticherà in larga dimensione e misura una libertà prosociale in vista della formazione di una società civile autocosciente.

9. Il rapporto di (ri)collegamento tra cittadini e il governo: fraternità, fiducia e responsabilità per il bene della comunità

Mentre nel medioevo il governatore, il re doveva rivolgersi ai sudditi con giustizia e con equità, anzi con l'amore di un padre, nell'età moderna è la legittimità ragionevole dell'ordinamento che garantisce la giustizia del dato regime politico. La legittimità a sua volta è data dalla costituzionalità dell'ordine politico che è riassumibile nella separazione/divisione e nel bilanciamento equilibrato dei poteri statali. Il dominio della legge e lo Stato di diritto ne costituiscono altrettanto importanti criteri costituzionali. Ma attualmente le branche del potere politico si riabbracciano e si concentrano con la prevalenza del governo. Ma ciò che forse merita ancora maggiore attenzione è che non di rado il potere politico ideologicamente impegnato invade la società civile, si vedano per esempio i fenomeni del political correctness.

L'antropologia di Locke è moderatamente individualistica (egoista), giacché la sua teoria ruota intorno alla concezione dell'individuo lavoratore-proprietario, mentre nella sfera pubblica, in quella del governo insiste tanto sull'elemento della fiducia intersoggettiva e sociale, sicché fonda il governo civile sul contratto di

⁴³ Pierpaolo Donati: Sociologia relazionale. op. cit. pp. 190-191.

mandato, sul "trust"⁴⁴, che contiene il valore di fides, di quello della fiducia, del confidare e dell'affidabilità. Dunque mentre nello stato di natura in ultima analisi l'uomo locke-iano è più asociale che sociale, nella politica e nel governo subentra l'istituto del contratto di mandato che per la sua intima natura suppone l'esistenza di una certa fiducia e affidabilità sociale tra gli elettori e i candidati/eletti. Ma anche il governo deve avere la fiducia del parlamento secondo la forma di governo parlamentare. In questo modo si scorge un riallacciamento di legami di fiducia duplice agli elettori: uno tra gli elettori e i deputati parlamentari eletti, l'altro tra il governo e il parlamento (la maggioranza parlamentare). A nostro avviso da qui procede la storia delle ricerche svolte intorno alla fiducia istituzionale nel politico che è un filone di ricerca tutt'ora molto privilegiato tra i politologi. Ma nel frattempo l'elemento costitutivo della fiducia nei regimi democratici è andato quasi del tutto perduto presso i costituzionalisti perché è stato troppo istituzionalizzato nonostante che l'elemento della fiducia nel contratto di mandato al governare sia l'anima delicata della democrazia moderna. La questione cruciale della fiducia pubblica che s'instaura soprattutto tra il parlamento ed il governo è diventata quasi esclusivamente una questione costituzionale della forma di governo o si è ridotta alla problematica della legittimità istituzionale. Attualmente si constata che la sfera politica si allontana dalla società civile, perdendo sempre di più le connessioni vitali con essa. Il politico tipico s'immedesima con il governo e la democrazia si delegittima per il fatto che i mezzi costituzionali della rappresentanza della volontà popolare non riescono a garantire un maggiore coinvolgimento degli interessati (stakeholders) nei processi della politica pubblica. Per questo si devono trovare soluzioni valide per poter riconnettere il governo con il soggetto della politica che è la comunità politica e quella civile. Per evitare la regressione a forme autoritarie o al popolarismo plebiscitario⁴⁵ si deve passare al controllo esterno della politica governativa. Non basta più il decentramento del potere amministrativo o di alcune politiche parziali e marginali realizzati a mala voglia dal di sopra dal governo ma si dovrebbe capovolgere la formazione stessa della volontà politica e del contenuto della politica pubblica e governativa nel senso di governance della parola. Ma dato

⁴⁴ Joh Locke: Il secondo trattato sul governo. Saggio concernente la vera origine, l'estensione e il fine del governo civile. testo inglese a fronte. Milano, BUR Rizzoli, 2009⁹, pp. 210. 242. 256-257. 264-265. 272-273. 362. 364-365.; Cfr. Lorenzo Scillitani: Fiducia, diritto, politica, prospettive antropologico-filosofiche, Torino, G. Giappichelli, 2007, pp. 139-148.

⁴⁵ Pierpaolo Donati: Sociologia relazionale. op. cit. p. 195.

che la partecipazione nella determinazione della direzione politica⁴⁶ non si esaurisce più nell'attività elettorale alle elezioni parlamentari o a quelle amministrative sicché il fenomeno "politico" non è più tanto la legiferazione parlamentare ma diventa sinonimo del "governare" in senso lato che è così molto più esteso dell'attività parlamentare, di conseguenza la politica governativa deve essere svolta in maniera sussidiaria-solidale e praticata dalla comunità politica stessa. Questo nuovo tipo della formazione della politica e del governare contiene in sé il tradizionale legiferare parlamentare ma mirando totalmente alla politica esecutiva e pubblica e in vista di essa. Ma si tratta ancora di più: la politica parlamentare e l'esecuzione delle leggi fanno parte di una politica governativa che dovrebbe avere una connotazione forte di public policy perché s'indirizza al bene comune della comunità politica. Inoltre, questa politica governativa a sua volta se è veramente tale non può non essere sussidiaria perché si forma nella comunità politica che è il soggetto del bene comune, cioè questo bene non può essere determinato e ottratto (concesso) dal di sopra dal governo statale, se non in modo sussidiario. Il bene della comunità politica non è il bene o la ragione dello Stato e non è neanche il bene del popolo ipotizzato e fatto valere dal governo statale.

Dopo la seconda guerra mondiale quasi dappertutto nel mondo occidentale il potere governativo viene sempre più a fortificarsi e a prendere il sopravvento sul parlamento. Nei paesi dove si ha la forma di governo presidenziale uno non se ne meraviglia tanto, ma questo fenomeno si nota anche dove è stata istituita la forma di governo parlamentare. Infatti, il centro del potere statale passa quasi in tutti i paesi democratici dal legiferare parlamentare al governare. Come ne abbiamo già discusso sopra, ormai l'attività di governare comprende in sé la legislazione che non è altro che un elemento medio del processo di governare del governo che gode di una maggioranza nel parlamento. Considerando il modo di governare attuale non è più il parlamento che ha un governo, ma è il governo che ha una maggioranza parlamentare per poter realizzare il proprio programma elettorale di public policy.

Ai giorni d'oggi non sono più reperibili grandi statisti come Luigi Einaudi o Alcide de Gaspari. Tuttavia la democrazia attuale con la prevalenza del governo è assai personificata nella figura del primo ministro o del presidente della

⁴⁶ Cfr.: Daniela Ropelato (ed.): *Democrazia intelligente. La partecipazione: attori e processi*. Roma, Città Nuova, 2010

repubblica. Ma questa nuova forma di democrazia⁴⁷ è più dovuta all'opera dei mass media che ai meriti morali reali di chi sta attualmente al timone. Cioè si nota un bisogno sociologico cui non corrisponde più un'etica dei governatori. È un modo di governare più iconico che è un esprimersi di una vera e propria etica professionale del principe o del re dei tempi remoti di cui se ne trovano i documenti esortativi scritti nel medioevo⁴⁸ e, quindi, ha piuttosto una funzione legittimante del sistema politico di cui ha bisogno una democrazia diffusamente mediatizzata.

10. Per una politica pubblica per i beni delle relazioni sociali

Attualmente un governo volto a realizzare un progetto di politica pubblica (public policy) prende responsabilità diretta della pubblica amministrazione. Questa ultima, infatti, non ha la funzione – come nel modello di Max Weber – di eseguire in modo imparziale, meccanico, impassibile e quasi in maniera deduttiva-automatica quello che è contemplato nella legge formale ed astratta, ma tutta l'amministrazione è il braccio esteso del governo per poter realizzare le promesse fatte alle elezioni e contenute nella forma del programma di governo che è stato approvato dalla maggioranza parlamentare che a sua volta ha ricevuto il mandato direttamente dai cittadini elettori a "governare" attraverso la formazione di un governo. È questa l'eredità di Locke di cui si è parlato già diffusamente e che vale la pena di tener presente, cioè che tutto l'apparato statale è al servizio della comunità politica, e non solo di coloro che hanno votato per la maggioranza, ma di tutti i cittadini, perché l'obbiettivo di un buon governo non potrà essere altro che la realizzazione del bene comune dell'intera comunità. Il nucleo di questo bene certo è già inquadrata in una politica pubblica che è stata presentata alle elezioni, ma che contempla la realtà non in base ai colori dei partiti, ma molto di più attraverso le relazioni sociali come beni relazionali. Questi ultimi non soltanto non hanno e non devono avere colori dei partiti, ma non hanno neanche categorie etichettate come l'emarginato definitivamente escluso dalla società, l'handicappato non più riabilitabile, il criminale non recuperabile per la società ecc. Per una politica veramente buona le relazioni sociali in sé contengono elementi di bontà da cui

⁴⁷ Jan Pakulski, András Körösenyi: *Toward Leader Democracy*. London, New York, Anthem Press, 2012

⁴⁸ Cfr. Piero Bellini: *Saeculum Christianum*. Sui modi di presenza della Chiesa nella vicenda politica degli uomini. Torino, G. Giappichelli, 1995, p. 91.

prendere le mosse di (auto)governo. Queste relazioni non sono comunicazioni impersonali che accadono all'infuori delle persone umane – che risultano essere "l'ambiente" biologico-psichico - nei sistemi sociali a modo della teoria di Niklas Luhmann.⁴⁹ Le relazioni sono conseguenze dirette del fatto che la persona umana è sociale per la sua natura. In questo modo l'osservazione attenta del dato sociale dimostra quanto non esistano problemi come cose da trattare, come la carestia, i problemi di sviluppo, la criminalità, ma esistono diversi tipi di relazioni sociali dove le persone e i gruppi di persone devono essere trattati come tali e dove tutti i tipi di persone meritano la stessa e pari dignità e non solo i "tipi vincitori", come ci suggerirebbe oggi l'ideologia neoliberale/neoconservatore. Le relazioni sociali, sane o malate che siano, devono essere considerate fenomeni umani con i loro beni relazionali che già contengono in sé semi di (auto)governo, vale a dire la direzione, il fine ed i principi intrinseci da esplicitare in vista della realizzazione di un buon governo per il bene della comunità.

11. Sussidiarietà e (auto)governo della società civile e politica oltre l'onnipotente logica del mercato

Infine ci rimane di chiarire che tipo di società civile e di governo di essa si debba avere in vista del buon governo? Il binomio Stato/mercato non descrive correttamente la società dopo-moderna e non è neanche auspicabile che la rappresenti. Il modello di governance dei neoliberali/neoconservatori rappresenta sempre la stessa dicotomia con l'auspicio loro di indebolire lo Stato a favore dell'incontrollato mercato globale. Su questo foro globale possono circolare tutti i tipi di prodotti finanziari, tra l'altro anche i "derivati" che sono d'altronde pericolosissimi sul mercato reale della produzione e del commercio, e possono liberamente operare le reti delle società internazionali e globali per il proprio interesse particolare e secondo le loro regole interne. Il New public management è la forma del rinnovo dell'amministrazione pubblica e del public policy per introdurre le logiche del mercato e del diritto privato nella sfera pubblica. Non si tratta di un

⁴⁹ Bruno Romano: *Filosofia e diritto dopo Luhmann. Il "tragico" del moderno*. Roma, Bulzoni Editore, 1996, pp. 67-68. 72. 235. 243. 293.; Bruno Romano: *Critica della ragione procedurale. Logos e nomos*, Teubner, Luhmann, Habermas discussi con Heidegger e Lacan. Roma, Bulzoni Editore, 1995, pp. 24. 26. 57. 135. Cfr.: „Wir gehen davon aus, daß die sozialen Systeme nicht aus psychischen Systemen, geschweige denn aus leibhaftigen Menschen bestehen. Demnach gehören die psychischen Systeme zur Umwelt sozialer Systeme.“ Niklas Luhmann: *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1984, p. 346.

governance senza governo (government), ma piuttosto di un autogoverno (?) del mercato in base agli interessi e ai poteri dominanti sulla stessa che si estende sempre di più alla sfera pubblica. Ci si chiede allora dove finiscono così i principi della legalità, dato che le multinazionali spesso non sono interessate a rispettare le leggi finanziarie e tributarie e i criteri del bene comune. Dobbiamo, infatti, tenere presente che alcune banche e società di investimento di grande rilievo commerciano anche con prodotti finanziari che sono di "scarsa qualità" perché sono scorretti già nella produzione di questi prodotti finanziari o perché questi medesimi corrono un tale rischio economico che non è più contenibile in un mercato globale e per questo sono pericolosissimi, come ce lo dimostra l'attuale crisi mondiale. Il mercato globale non riesce più a contenersi e ad autoregolarsi a modo della calatassi hayekiana e tantomeno è adatto a diventare la logica governativa per la sfera pubblica. Il neoconservatorismo e il neoliberalismo hanno causato e ideologicamente sostenuto un'egemonia ormai non legittimabile sul livello della governance globale – vedi il caso della politica estera degli Stati Uniti – e hanno generato una tale irresponsabilità economica che ha come risultato quasi uno stato di emergenza economica globale. Questa governance globale può essere considerata illegittima - vedi l'esempio del Washington consensus - ed anche ipocrita come è eloquente il caso del "consenso Cina" secondo il quale questa ultima che è di regime comunista dittatoriale è a finanziare il deficit degli Stati Uniti che è il maggiore difensore dei diritti umani e della democrazia sul palcoscenico globale che la Cina ovviamente non garantisce sul proprio territorio. In base a questa simbiosi perversa la Cina ha bisogno del mercato americano per i propri prodotti di massa e gli USA necessita degli enormi fondi cinesi per continuare a consumare in modo eccessivo.

Il principio e la logica del mercato – dove in diversi settori è già stato realizzato il "mercato" di concorrenza delle prestazioni giuridiche e quello degli istituti deistituzionalizzati con le alternative della famiglia e del matrimonio - non esprime più l'intera società civile e non è adatto neanche a diventare il principio chiave per il (auto)governo della società. La società civile ha un'altra logica e principi diversi rispetto al mercato. Quest'ultimo deve rimanere e contenersi nella propria sfera di competenza – ne sarà garante un governo legittimo, responsabile, forte ed efficace. La società civile, invece, contiene delle piccole sfere, entità, associazioni, reti intersecanti e connessi tra loro aventi tutti l'autonomia ma anche

la responsabilità prosociale che conferiscono un senso autenticamente umano (Viktor Frankl) ai partecipanti ma anche per i terzi che usufruiscono dei loro vantaggi. I suoi valori fondanti sono la libertà relazionale e la solidarietà fraterna. L'elemento cruciale della relazione sociale non è lo scambio formale, astratto e funzionale avvenuto tramite il denaro che è impersonale, ma la fiducia, l'affidabilità, il confidarsi reciproco, insomma la fides. Mentre nel medioevo maturo la fides era il collante che saldava le relazioni commerciali in una società civile dove i commercianti e i cittadini-borghesi costituivano i due lati della stessa medaglia della società civile, nella modernità con Adam Smith non sono più le relazioni immediate di affidabilità, di vita valorosa e di benevolenza, ma gli scambi mediati dal mercato che conferiscono dignità ai protagonisti della vita economica.⁵⁰ Nella modernità è il mercato stesso e la sua "mano invisibile" che è beneficente con le sue conseguenze non prevedibili⁵¹ nel senso edonistico del bene economico, e non sono gli attori della vita civile ed economica che devono essere benevoli in modo intenzionale con volontà eticamente impegnata come avveniva nel medioevo.⁵² Il mercato sfrenato globale cui stiamo assistendo oggi non è più "benevolo" e benefico per tutti gli interessati come forse lo era nelle prima modernità ma comporta tanti effetti dannosi e al contempo assai pericolosi per la vita di milioni di famiglie e per il benessere di molte nazioni. Si deve per questo stesso motivo riconsiderare la metà dell'economia e il bene sociale e privato. Solamente il bene non più considerato solo

⁵⁰ Ecco la citazione che è diventata non per caso molto famosa: „It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker that we expect our dinner, but from their regard to their own interest. We address ourselves, not to their humanity but to their self-love, and never talk to them of our own necessities but of their advantages. Nobody but a beggar chooses to depend chiefly upon the benevolence of his fellow-citizens. Even a beggar does not depend upon it entirely.” Adam Smith: *The Wealth of Nations*, Books I-III, London, Penguin Books, 1986, p. 119.

⁵¹ Adam Smith fa un accenno quasi in modo accidentale alla famosa locuzione della "mano invisibile": „As every individual, therefore, endeavours as much as he can both to employ his capital in the support of domestic industry, and so to direct that industry that its produce may be of the greatest value; every individual necessarily labours to render the annual revenue of the society as great as he can. He generally, indeed, neither intends to promote the public interest, nor knows how much he is promoting it. By preferring the support of domestic to that of foreign industry, he intends only his own security; and by directing that industry in such a manner as its produce may be of the greatest value, he intends only his own gain, and he is in this, as in many other cases, led by an invisible hand to promote an end which was no part of his intention. Nor is it always the worse for the society that it was no part of it. By pursuing his own interest he frequently promotes that of the society more effectually than when he really intends to promote it.” Smith, Adam: *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. London, Methuen & Co., Ltd. 1904⁵
<http://www.econlib.org/library/Smith/smWN13.html#B.IV,Ch.2,OfRestraintsupontheImportationfromForeignCountries>

⁵² Luigino Bruni: *L'ethos del mercato. Un'introduzione ai fondamenti antropologici e relazionali dell'economia*. op. cit. p. 116.

in modo edonistico⁵³, ma come bene per le relazioni intersoggettive riuscirà a realizzare quel welfare society che potrebbe essere l'alternativa del welfare State ormai irreversibilmente fallito. I beni relazionali per ed in una società civile non sono sempre misurabili tramite il denaro e non sono neanche commercializzabili. Questi beni si auto-costituiscono in relazioni personali e sociali in forme di associazioni ed in reti locali, regionali, nazionali a globali. Quest'ultima non è descrivibile né nei termini del diritto dei contratti (diritto delle obbligazioni) né in quelli del diritto delle associazioni, ma ha una forma propria sui generis che deve essere recepita forse anche dal diritto costituzionale e non solo da quello privato. Il libero associarsi in reti⁵⁴, oltre alla competizione propria del mercato, deve esprimere in forma di cooperazione la fraternità, la solidarietà, la pari dignità e la reciprocità. Una forma sussidiaria(-relazionale) del governo è buono se riesce a costituzionalizzare queste entità intermedie sociali⁵⁵ conferendole diritti (di "cittadinanza societaria" – Pierpaolo Donati⁵⁶), tuttavia non permettendo che queste reti diventino luoghi mafiosi⁵⁷ che, cioè, realizzino un "bene" proprio che urti al bene comune della nazione o a quello della comunità politica e sociale globale. Per questo un governo locale, regionale, nazionale e globale per potersi chiamare "buono" deve per forza mirare al bene in senso etico delle comunità politiche sostanzialmente inteso – ne è la prova per esempio l'uguaglianza che deve essere fatta valere in una visione sostanziale e non solo in modo formale e astratto che è caratteristico del mercato. Mentre nella prima modernità forse questo tipo di uguaglianza conferiva uguale dignità a tutte le persone, ormai è richiesta l'uguaglianza sostanziale che è sempre personale ed è fatta per il caso preciso in base al principio di equità e che può essere garantito soprattutto dalla società civile potenziata.

Ma anche i membri del governo devono essere valorosi nella propria persona e devono avere la sufficiente prudenza e fermezza d'animo per potercela fare.

⁵³ Cfr.: Luigino Bruni, Stefano Zamagni: *Economia civile*. op. cit. p. 256.

⁵⁴ Pierpaolo Donati: *Sociologia relazionale*. op. cit. pp. 203. 205.

⁵⁵ Pierpaolo Donati: *Sociologia relazionale*. op. cit. pp. 175. 202.

⁵⁶ Pierpaolo Donati: *Sociologia relazionale*. op. cit. p. 203.

⁵⁷ „Relazioni di patronato, clientelismo, amici degli amici, lealtà quasi feudali, old boys network, strutture simili alla mafia sono fortemente in contrasto con il contratto e l'organizzazione, le due istituzioni razionali moderne.” p. Gunther Teubner: *La cultura del diritto nell'epoca della globalizzazione. L'Emergere delle costituzioni civili*. Roma, Armando Editore, 2005, p. 83.

In questa forma di (auto)governo sociale – che non è un'autopoesi sistemica in senso funzionalistico luhmanniano perché ha come metagovernance⁵⁸ “fuori-sistema” il bene comune e i principi del buon governo - lo sviluppo sarà più sostenibile dato che le relazioni in sé contengono semi di bene sociale e privato, e per questo lo sviluppo non sarà realizzato al danno degli altri (dei poveri, delle future generazioni ecc).

La forma della collaborazione attiverà energie per prendersi la responsabilità e per lavorare per progetti di public policy, non per mero interesse e di calcolo personale, ma anche per carità e per il principio della fraternità vissuta. E forse è questo spirito di intraprendenza e di gratuità che non si trova ancora nemmeno in Gran Bretagna come ce lo mostrano i dibattiti intorno alla Big society.⁵⁹

È importante che le conquiste della modernità – di cui scrive anche Adam Smith - non vengano tradite, e cioè che l'uguaglianza⁶⁰ e la pari dignità di ogni persona non vengano minacciate da un nuovo medioevalismo⁶¹ in forma di network-governance che riprodurrebbe la discriminazione e l'esclusione a favore esclusivo di un'élite metropolitana privilegiata.

In una società sussidiaria-relazionale basata sull'antropologia (almeno moderatamente) altruistica e sui principi della libertà, dell'uguaglianza e della solidarietà/fraternità in connessioni significative e valide tra loro il controllo sociale vedrà sorgere e diffondersi forme soft di autoregolazione. Le forme di quest'ultimo d'altronde si stanno già moltiplicando ma quasi esclusivamente nella sfera economica e amministrativa, come le raccomandazioni, i guideline, le direttive, i best practices ecc.⁶² tutte forme non coercitive ed autoritarie del diritto positivo. Se si fortificherà la società civile con i propri beni relazionali allora la sussidiarietà non

⁵⁸ Per i principi e i significati della metagovernance vedi.: Stephen Bell & Andrew Hindmoor: Rethinking governance. The centrality of the State in modern society. Cambridge University Press, 2009, pp. 46-70.

⁵⁹ La Big Society avrebbe bisogno di una matrice relazionale assai più complessa nella nostra società globalizzata – scrive Donati. Pierpaolo Donati: Sociologia relazionale. op. cit. p. 204. Cfr. Francesco Vespasiano, Monica Simeoni (a cura di): Big Society, contenuti e critiche. Roma, Armando Editore, 2013. Vedi specialmente le critiche: Francesco Vespasiano: Big Society: una via di uscita dalla crisi o una chiara presa d'atto? in Ibid., pp. 32-37.

⁶⁰ Cfr.: „Dal punto di vista del sistema capitalistico della produzione interessa che questo soggetto produca profitto, mentre è affatto indifferente la sua personalità civile.” Alberto Donati: Giusnaturalismo e diritto europeo. Human Rights e Grundrechte. Milano, Giuffrè Editore, 2002, p. 338.

⁶¹ Antonino Palumbo: Governance dello Stato e stato della Governance: una panoramica. In: Antonino Palumbo, Salvo Vaccaro (a cura di): Governance, teorie, principi, modelli, pratiche nell'era globale. Milano, Mimesis, 2007, p. 31.

⁶² Cfr. Antoine Garapon: Lo Stato minimo. Il neoliberalismo e la giustizia. Milano, Raffaello Cortina Editore, 2012, pp. 41-43.; Antonino Palumbo: Governance dello Stato e stato della Governance: una panoramica. op. cit. p. 22.

sarà più ridotta alla solita devoluzione⁶³ ma getterà le basi di un governo di bottom-up che sicuramente rivoluzionerà anche le fonti di diritto⁶⁴ in alcuni ambiti della public policy.

Il bene della società così diventerà il bene comune, dove la società civile dopo aver raggiunto un certo livello di riflessività⁶⁵ avrà già in sé anche una rilevanza pubblica e politica non più colonizzabile dal sistema politico-statale padroneggiato ormai da un secolo dai partiti elitari. Per la realizzazione del principio di partecipazione del buon governo non basta più una consultazione neocorporativista elitaria fondata su premesse pattizie elitarie, ma ci vuole un coinvolgimento pieno, vero e proprio dei protagonisti collettivi, entità costituzionalizzate della società civile e dei valori e delle energie della stessa. In questo modo il good governance non sarà più una raccolta inorganica di principi priva di senso specifico ma aiuterà a raggiungere armoniosamente il bene comune delle differenti comunità politiche.

⁶³ Pierpaolo Donati: Sociologia relazionale. op. cit. p. 199.; Pierpaolo Donati: Pensiero sociale cristiano e società post-moderna. Roma, Editrice. A. V. E. 1997, pp. 151-215.

⁶⁴ Cfr. Gino Scaccia: Sussidiarietà istituzionale e poteri statali di unificazione normativa. Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2009, p. 48.

⁶⁵ Pierpaolo Donati: Sociologia relazionale. op. cit. p. 199.