

Etica e politica: una relazione tesa

Alessandro Pinzani

Negli ultimi anni, in Italia e non solo, la questione della relazione tra etica e politica è stata riproposta in maniera sempre più aperta e rumorosa, non soltanto in reazione alla diffusione sempre maggiore di fenomeni di corruzione, di malgoverno e di autoreferenzialità della classe politica, ma anche come risposta ai problemi sollevati da fenomeni meno direttamente connessi all'azione immediata dei governanti, come ad esempio le crisi finanziarie ed economiche o i problemi ecologici e climatici. In questo articolo non mi occuperò di questioni legate a questi ultimi temi, ma mi concentrerò sulla questione che, per semplicità, chiamerò – con scarsa fantasia – dell'indignazione popolare legata alla mancanza di eticità della classe politica. Mi riferisco ovviamente a fenomeni come quello degli *indignados* spagnoli o della cosiddetta “antipolitica” in Italia (“antipolitica” che ha rivelato il suo carattere in realtà da sempre politico con la “discesa in campo” di Beppe Grillo)¹.

La mia intenzione, comunque, non è quella di operare un'analisi di tali movimenti, giacché non sono un sociologo o un politologo. Piuttosto, mi limiterò a cercare di fare un po' di chiarezza sui termini della questione, ossia sul senso dell'esigenza diffusa di una politica che sia più sensibile dal punto di vista etico. Comincerò con una breve incursione storica che ci porterà agli inizi del pensiero politico moderno, più in generale, della modernità. Poiché la scissione tra politica e morale è tradizionalmente attribuita a Machiavelli, vedremo che cosa intendeva davvero il fiorentino nell'introdurla (1). In seguito mi occuperò della questione dell'etica civile o pubblica intesa come etica del cittadino. Parleremo brevemente di repubblicanismo, di teorie della democrazia deliberativa, di tecnocrazia e vedremo che non è affatto facile definire in cosa consisterebbe tale etica (2). Finalmente, parleremo del tema che ha suscitato più direttamente l'indignazione popolare, ossia l'etica dei governanti o degli uomini politici in generale (3). Lascero da parte la questione dell'etica delle istituzioni (per esempio di quella del mercato), per ovvie

¹ È interessante notare che, per quanto il fenomeno del rifiuto della politica in generale o della condanna morale della classe politica tout court sia antico (nel senso letterale di risalire all'antichità classica), il termine “antipolitica” sia stato usato per la prima volta (in tutt'altro significato dall'attuale) da alcuni oppositori ai regimi comunisti come Václav Havel e György Konrád (cfr. D. Michelsen, F. Walter, *Unpolitische Demokratie. Zur Krise der Repräsentation*, Suhrkamp, Berlin 2013, p. 64).

ragioni di spazio.

La tesi che cercherò di difendere è che ci sono buone ragioni per mantenere la distinzione machiavelliana tra sfera della politica e sfera della morale individuale, senza per questo dover rinunciare a una dimensione etica che, a ben vedere, è caratteristica di qualsiasi politica che non si presenti come mero esercizio della forza. Allo stesso tempo, però, l'etica politica in questione non può essere pensata senza un riferimento a determinate visioni della società, le quali, a loro volta, non sono per nulla ovvie e scontate.

Ritengo opportuna un'osservazione preliminare sull'uso dei termini "etica" e "morale", sul quale i filosofi tendono a dividersi. Come noto, dal punto di vista etimologico si tratta di due sinonimi che indicano genericamente tutto ciò che attiene alla sfera dei costumi (dal greco *ethos* e dal latino *mos*, pl. *mores*), ma col tempo si sono affermate due distinte maniere di intendere questi termini. La prima considera la morale come l'insieme di norme, principi e valori che guidano la vita di una comunità o di una società, riserbando il termine "etica" alla riflessione filosofica sulla morale (o sulle varie morali). L'altra, ispirandosi vagamente nella distinzione hegeliana tra *Moralität* e *Sittlichkeit*, ossia tra moralità ed eticità, considera questioni etiche quelle legate all'identificazione di valori e di un modello di vita buona in senso quasi aristotelico, e questioni morali quelle legate alla definizione di norme con valore universale². Nel presente saggio, pur seguendo a volte in forma esplicita quest'ultima tradizione, adotterò in generale una posizione intermedia, riserbando il termine "morale" alla morale individuale tradizionale (ad es. alla morale cristiana dalla quale Machiavelli vorrebbe che il futuro principe fosse capace di prendere le distanze) e usando il termine "etica" per indicare un congiunto di norme e valori che si riferiscono non soltanto a una comunità o società specifiche, ma anche a una determinata posizione sociale (l'etica dei governanti, dell'uomo politico o del cittadino ad es.).

1. La lunga ombra di Machiavelli

La filosofia politica moderna sembra nascere nel segno della separazione tra morale e politica effettuata da Machiavelli nel *Principe*. In quest'opera (come anche, seppure in maniera più indiretta e obliqua, nei *Discorsi*) il segretario fiorentino tematizza una tensione apparentemente irrisolvibile tra i due ambiti e pone con estrema chiarezza un dilemma che riecheggerà nelle opere di tanti pensatori politici moderni e

² Un esempio di questo secondo uso dei due termini è offerto da Habermas, che opera una chiara distinzione tra discorsi morali e discorsi etici (cfr. J. Habermas, *Etica del discorso* (1983), tr. it. Di E. Agazzi, Laterza, Roma-Bari 1989 e J. Habermas, *Teoria della morale* (1991), tr. it. di V. E. Tota e P. Plantamura, Laterza, Roma-Bari 1994). La distinzione hegeliana tra moralità ed eticità si incontra, come noto, nella sua *Filosofia del diritto* (cfr. G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio. Con le aggiunte di Eduard Gans* (1820), tr. it. di G. Marini e B. Henry, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 2005).

contemporanei: è possibile fare politica senza sacrificare norme e valori morali considerati altrimenti validi?

Non pretendo di dare una risposta a tale questione – di certo non nel contesto di un semplice articolo. Piuttosto, spero di riuscire a offrire suggestioni e spunti di riflessione e, soprattutto, di riformulare la questione in termini più consoni ai nostri tempi e ai nostri problemi. Comincerò riassumendo brevemente i tratti essenziali dell'operazione machiavelliana, giacché in essa sono già ravvisabili gli aspetti centrali della questione che ci interessa e che permane a tutt'oggi irrisolta.

Innanzitutto occorre sgombrare il campo da un equivoco ampiamente diffuso, e cioè, dall'idea che Machiavelli sarebbe un amoralista o difenderebbe comunque una visione amorale (quando non apertamente immorale) della politica. Machiavelli non è un autore machiavellico, non sostiene che “il fine giustifica i mezzi”, come vuole una vulgata dura a morire, ma si limita a prendere le distanze da tutta una tradizione che, a partire dall'antichità e arrivando agli *specula principum* medievali e moderni, collocava al centro della riflessione sul buongoverno la figura del principe e delle sue qualità morali³. In generale, secondo gli autori che appartengono a questa tradizione, il buon principe è il sovrano moralmente retto, il principe cristiano che possiede virtù come generosità, liberalità, fermezza, prudenza, moderazione ecc. A questa pluralità di virtù morali, Machiavelli contrappone, come si sa, la virtù al singolare, che indica non tanto una singola qualità del carattere, ma un certo tipo umano, un carattere nella sua totalità – quello che Cicerone aveva identificato appunto nel *vir virtutis*⁴, nell'uomo di virtù (sempre al singolare), capace di attingere il più alto onore e la massima fama per mezzo di qualità che niente hanno a che fare con le virtù cristiane. Si tratta di un individuo dotato di caratteristiche che la tradizione scolastica non considera necessariamente positive, anzi: desiderio di gloria presente e di fama futura, desiderio di potere, ambizione, sangue freddo. Ma il *vir virtutis* possiede anche la capacità di saper leggere le circostanze in cui si trova ad agire, di cogliere l'occasione propizia e di perseguire i suoi scopi con decisione e senza preoccuparsi troppo del giudizio morale altrui, visto che in fondo quello che conta è il successo, come Machiavelli non si stanca di ripetere, ed è in base ad esso che saremo giudicati – nel presente e nel futuro⁵.

Questa centralità attribuita al giudizio dei posteri e al raggiungimento della fama sono tipiche di una concezione umanista svincolata dalle preoccupazioni

³ Si pensi agli scritti sul tema di umanisti come Erasmo, Patrizi o Pontani, ma anche alla fortuna che il genere continuerà a conoscere ad es. in Spagna nel *Siglo de Oro* – con scritti come *Idea de un príncipe político Cristiano* (1640) di Diego de Saavedra Fajardo o *El político Don Fernando el Católico* (1640) di Baltasar Gracián – e persino nel secolo XX, con *El político* (1908) di Azorín.

⁴ Cfr. M.T. Cicerone, *Tusculanae Disputationes* II, 18 (in M. T. Cicerone, *Tuscolanae*, tr. it. di L. Zuccoli Clerici, Rizzoli, Milano 1996).

⁵ Vale la pena ricordare, comunque, che persino Kant si sbilancia con un'affermazione che echeggia Machiavelli quando, nel *Detto comune* (AA 08: 301), riconosce esplicitamente che ciò che distingue un eroe che libera il suo popolo dal goglio di un tiranno da un semplice traditore e cospiratore è il fatto che il primo ha successo nella sua rivolta, mentre il secondo fallisce ed è punito come un volgare criminale.

trascendenti della visione medievale del mondo e della vita – ma non è ciò che deve interessarci in questo contesto.⁶ Piuttosto, occorre rilevare come, per Machiavelli, il potere politico resti legato alla persona di chi lo detiene. Siamo davanti a una concezione personalistica del potere politico, identificato dal nostro autore con la capacità di comandare su una popolazione riunita su un certo territorio e con la capacità di difendere i confini di quest'ultimo. Come le altre forme di potere analizzate da Machiavelli nei suoi scritti, comprese le commedie o i poemi⁷, il potere politico è una relazione tra individui – in questo caso tra il governante o i governanti e i governati. Logico, dunque, che in quest'ottica l'unica maniera di pensare la relazione tra etica e politica sia quella di riflettere sul complesso rapporto conflittuale che intercorre tra morale individuale e potere politico personale. Quando Machiavelli afferma che l'azione politica non può essere giudicata sulla base di criteri morali, ma obbedisce a criteri suoi propri, si riferisce ai criteri morali propri di una morale individuale come quella principesca teorizzata dagli *specula principum*, non a una possibile etica delle istituzioni. Ciò non significa, però, che non esista per lui un'etica propriamente politica, particolarmente nel senso di quell'insieme di norme e valori propri di una comunità che definiscono un modello di vita ideale per i suoi membri (più che un insieme di astratti diritti e doveri reciproci). Possiamo dire che Machiavelli rifiuta l'idea che l'uomo politico debba obbedire, nel suo agire, a una morale universale, ma non per questo abbandona l'idea che esistano norme e valori etici cui il politico deve ispirarsi nella sua azione. Parafrasando la sentenza abitualmente ed erroneamente attribuitagli, non è qualsiasi fine che giustifica l'uso dei mezzi più contrari alla morale tradizionale, ma soltanto un certo tipo di fine: quello legato al raggiungimento di una fama imperitura e, nel caso di un governo repubblicano, della manutenzione della libertà cittadina, necessaria a tale scopo – che, però, resta il fine ultimo anche per un governo di questo tipo. Per questo, secondo il nostro autore, l'esempio di Roma deve essere preferito a quello di Sparta o Venezia: la repubblica romana ebbe vita molto più breve di quella lacedemone o di quella veneta, ma raggiunse una gloria imperitura; ora, visto che comunque tutto ciò che è umano è destinato a passare, inclusi i grandi imperi (da Babilonia alla Persia, da quello di Alessandro alla stessa Roma, da Bisanzio all'impero di Carlomagno)⁸, non ha senso cercare di creare uno *Stato* immortale, piuttosto è preferibile cercare di attingere una *fama* immortale. Questa prospettiva di ricerca della gloria imperitura

⁶ Mi permetto di rimandare ad A. Pinzani, *Doch ein Republikaner? Ein Blick in die anderen politischen Schriften Machiavellis*, in O. Höffe (hrsg.), *Niccolò Machiavelli: Der Fürst* (Klassiker Auslegen), Akademie Verlag, Berlin 2013, pp. 161-178 e alla bibliografia ivi indicata.

⁷ Si pensi alla *Mandragola*, vera commedia sul potere nelle sue molteplici forme: potere della gioventù sulla vecchiaia, della ricchezza e della bellezza su chi ricco e bello non è, dell'abilità retorica sulla semplicità, dell'erudizione (vera o millantata) sull'ignoranza, dell'uomo di chiesa sul fedele.

⁸ Machiavelli riprende l'idea classica (presente in Platone, Tucidide, ecc.) che tutto ciò che si trova nella sfera sublunare è destinato a trapassare, inclusi i grandi imperi o le repubbliche (cfr. Machiavelli, N., *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (1531), intr. di G. Sasso, note a cura di G. Inglese, BUR, Milano, 1984, libro III, capitolo I). Nel poemetto *L'asino* egli scrive: "e così nulla in terra / vien ne lo stato suo perseverando. Di quivi nasce la pace e la guerra" (*Asino* III, 92-94).

allontana Machiavelli da noi, che invece siamo abituati all'idea (tipica del costituzionalismo settecentesco e del nazionalismo ottocentesco) che gli Stati siano fundamentalmente immortali: nessuno riesce a immaginare un mondo senza gli Stati Uniti o la Germania o il Giappone ecc., a parte le rare eccezioni di stati minacciati dalla secessione – ma di certo anche i secessionisti immaginano che il loro nuovo Stato durerà per sempre. Per noi, figli di Hobbes e delle grandi guerre europee del diciassettesimo secolo o di Madison e del costituzionalismo americano, più che di Machiavelli e dell'umanesimo civile, la stabilità dello Stato conta molto di più che l'immortalità della sua gloria.

Ma come dare sostegno alla nostra affermazione per cui in Machiavelli ci sarebbe un'etica politica che lo porta a giustificare la violazione di norme morali solo a condizione che ciò contribuisca alla gloria di una repubblica o di un principato? Nel presentare l'esempio di Agatocle, nel capitolo ottavo del *Principe*, il nostro autore riconosce che il tiranno siracusano possedette virtù, giacché fu capace di sfruttare le occasioni favorevoli per conquistare il potere e seppe usare la crudeltà in maniera tale da raggiungere i suoi fini. Allo stesso tempo, però, censura il suo operato e lo sconsiglia al futuro principe come modello da seguire. La colpa di Agatocle non consiste nella sua immoralità ovvero nella sua crudeltà e ferocia, ma nel fatto di servirsi di queste ultime solo per raggiungere il potere senza preoccuparsi di dare a Siracusa una costituzione che le permettesse di mantenersi indipendente anche dopo la sua morte, come invece – nella lettura di Machiavelli – stava tentando di fare Cesare Borgia prima che Fortuna ne ostacolasse gli ambiziosi piani. Dobbiamo ricordare che il *Principe* non si limita a ricordare gli *specula principum* nella sua forma esterna, ma rappresenta a sua volta un esempio di tale genere letterario, anche se propone un modello di governante completamente differente da quello di Tommaso o di Erasmo. Si tratta di un principe preoccupato di raggiungere potere e fama (e non di essere giusto e pio), ma anche di creare un'opera che gli sopravviva, di dar vita a uno Stato capace di affermare la propria libertà anche quando colui che lo ha reso forte e unito non ci sarà più. Machiavelli ci presenta un principe che obbedisce a un ethos specifico, l'ethos repubblicano classico di Cicerone e degli storici romani, ma anche degli umanisti fiorentini, da Bruni a Bracciolini⁹. Se è vero che l'azione politica non può essere giudicata sulla base di una morale individuale con valore universale, essa deve nondimeno obbedire a un'etica repubblicana incentrata su determinati valori e pratiche senza le quali non sarebbe possibile quel “vivere civile” che rappresenta l'oggetto del pensiero machiavelliano.

⁹ Sull'umanesimo civile fiorentino vedasi C. Bec (a cura di), *L'umanesimo civile: Alberti, Salutati, Bruni, Bracciolini e altri trattatisti del '400*, Paravia, Torino 1976, così come i classici studi di Baron e Skinner: H. Baron, *La crisi del primo Rinascimento italiano: Umanesimo civile e libertà repubblicana in un'età di classicismo e di tirannide* (1955), tr. it. di R. Pecchioli, Sansoni, Firenze 1970 e Q. Skinner, *Le origini del pensiero politico moderno* (1978), a cura di M. Viroli, tr. it. di G. Ceccarelli, Il Mulino, Bologna 1989.

2. Un'etica pubblica?

Queste considerazioni su Machiavelli e sulla presunta amoralità della sua concezione politica ci possono aiutare a riformulare il problema della relazione tra etica e politica. Qualsiasi tentativo di pensare tale relazione deve partire da una serie di distinzioni fondamentali senza le quali il proprio oggetto gli resterebbe oscuro e vago. In primis deve definire chiaramente che tipo di ambito pratico pretende mettere in relazione con quello politico, quand'anche si tratti di una relazione negativa: quello di una morale universale o quello di un'etica particolare, propria di una determinata comunità politica? In altre parole: è possibile svincolare completamente una sfera dell'agire umano da qualsivoglia considerazione di carattere etico, astruendo completamente dal contesto culturale e sociale in cui tale agire ha luogo? Cosa distinguerebbe in tal caso l'agire politico da un mero esercizio di potere destituito di qualsiasi legittimazione e, pertanto, sempre minacciato dalla resistenza e dalla rivolta di coloro che di tale potere sono le vittime, più che i soggetti?

In secondo luogo, stiamo parlando di una morale individuale o di un'etica istituzionale? Nel primo caso, chi è il soggetto di questa morale? L'uomo politico, il cittadino, il funzionario pubblico? E non sarebbe quindi più opportuno parlare di etica politica e non di morale individuale?

Come si vede, la questione si sviluppa su una pluralità di piani di riflessione, di cui quello della "moralità" dell'uomo di governo è soltanto uno. Tentiamo allora di avere una visione più chiara della questione e dei vari piani in cui si pone.

Per quanto riguarda la dimensione di un'etica politica individuale (in opposizione a un'etica delle istituzioni politiche), la famiglia teorica che se ne occupa tradizionalmente è il repubblicanismo, di cui si è tornato a parlare molto negli ultimi decenni, anche in Italia. Se dovessimo indicare i punti principali attorno a cui si articola questa corrente di pensiero, potremmo indicarne cinque. Il primo è il primato assegnato alla cosa pubblica (*res publica*, appunto) e quindi allo Stato, inteso però come istituzione nelle mani dei cittadini – tutto l'opposto della statolatria che caratterizza ad es. visioni totalitarie dello Stato come quella fascista teorizzata da Giovanni Gentile¹⁰. Questo punto occuperà il centro della riflessione di varie teorie democratiche moderne¹¹. Il secondo punto è il dominio delle leggi e non degli uomini: nella repubblica tutti sono uguali davanti alla legge e nessuno le è superiore, senza eccezioni. Questo sarà il punto di partenza delle teorie liberali classiche e della loro preoccupazione per la salvaguardia dei diritti individuali contro l'arbitrio statale

¹⁰ Si veda: G. Gentile, *Fascismo (dottrina del)*, in AA. VV., *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1932, vol. XIV, pp. 835-840.

¹¹ Sulla democrazia come appropriazione dello Stato da parte dei cittadini insiste veementemente Bobbio in: N. Bobbio, *Tra due repubbliche. Alle origini della democrazia italiana*, Donzelli, Roma 1996, che oltre tutto rappresenta una testimonianza impressionante del vibrante impegno politico del giovane filosofo torinese.

ma anche contro i privilegi di altri individui¹². In questo senso ogni liberalismo è egualitario, anche se si tratta di un'eguaglianza formale o legale, non sociale o economica. Il terzo punto è il concetto peculiare di libertà repubblicana, sulla quale insistono molto autori neo-repubblicani come Pettit, Skinner o Viroli¹³. I repubblicani intendono la libertà come indipendenza dall'arbitrio altrui, non come la semplice assenza di ostacoli che, secondo loro, caratterizzerebbe la libertà liberale (un punto, questo, alquanto discutibile, visto che anche i liberali sono preoccupati di salvaguardare l'individuo dall'arbitrio altrui). Più interessanti per noi sono gli ultimi due punti, ed è su di essi che ci soffermeremo. Il quarto punto è la centralità attribuita alla nozione di virtù civile o civica. L'idea di fondo è che le istituzioni repubblicane non possono mantenersi da sole, ma necessitano dell'appoggio attivo dei cittadini. Possiamo dire che le varie virtù che i cittadini dovrebbero sviluppare si riducono, in fondo, a una sola, e cioè, alla capacità di anteporre al proprio interesse privato quello comune. Il quinto punto riguarda l'atteggiamento di fondo che gli autori repubblicani assumono nei confronti del popolo. Alcuni di loro non si fidano delle masse, le credono incapaci di riconoscere il bene comune e schiave di passioni egoistiche, per cui ritengono che al massimo il loro compito debba ridursi ad eleggere dei rappresentanti capaci di tutelare l'interesse generale. In alcuni casi, si oppongono fermamente a qualsivoglia apertura democratica che metta il governo della cosa pubblica direttamente nelle mani dei cittadini. John Adams e James Madison rappresentano due casi esemplari di questa posizione¹⁴. Altri autori, al contrario, vedono nel popolo l'unica garanzia contro le tendenze oligarchiche di gruppi di potere particolari. Un ottimo esempio è lo stesso Machiavelli, per il quale la differenza fondamentale tra gli aristocratici (i Grandi) e il popolo consiste nel fatto che i primi desiderano dominare, mentre i secondi desiderano soltanto non essere dominati¹⁵.

L'ideale repubblicano è sicuramente affascinante ed esercita un'attrattiva molto forte in epoche come la nostra, caratterizzate da una desolante mancanza di etica pubblica. Ma desta anche alcune remore e, su questo punto, nel *Dialogo intorno alla repubblica* tra Bobbio e Viroli¹⁶, io sto con Bobbio, che – oltre a far notare che le differenze con il liberalismo non sono poi così accentuate come i neo-repubblicani le dipingono – esprime le sue perplessità sull'opportunità di mobilitare un concetto

¹² Il testo classico per la definizione del liberalismo politico moderno resta J. S. Mill, *Sulla libertà* (1859), tr. it. di O. Bellini, Armando, Milano 1996.

¹³ Vedasi in particolare: M. Viroli *Repubblicanesimo*, Laterza, Roma-Bari 1999; P. Pettit, *Il repubblicanesimo. Una teoria della libertà e del governo* (1999), tr. it. di P. Costa, Feltrinelli, Milano 2000; e Q. Skinner, *La libertà prima del liberalismo* (1998), tr. it. di M. Geuna, Einaudi, Torino 2001.

¹⁴ Sulla sfiducia dei *Founding Fathers* nei confronti del popolo si veda, tra gli altri, R. Dahl, *La democrazia e i suoi critici* (1989), tr. it. a cura dello Scriptorium, Editori Riuniti, Roma 1990 e M. Schudson, *Il buon cittadino. Una storia di vita civica americana* (1999), tr. it. di M. De Vitis, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2010.

¹⁵ Si veda in particolare il nono capitolo del *Principe*. Sulla superiorità del governo popolare sulla monarchia o sulla tiranni il locus classico è il capitolo 58 del primo libro dei *Discorsi*.

¹⁶ N. Bobbio, M. Viroli, *Dialogo intorno alla repubblica*, Laterza, Roma-Bari 2001.

come quello di bene comune o di interesse generale in una società pluralista e complessa come la nostra. Andrei ancora oltre e direi che si tratta di un concetto pericoloso, perché presuppone la possibilità di identificare di maniera univoca tale interesse e quindi di squalificare ogni altro interesse come contrario al bene comune. In tal modo non solo si giustificerebbe il fatto di trascurare o addirittura di combattere tali interessi “particolari”, ma si aprirebbe la strada a vedere in chi difende tali interessi una specie di nemico del popolo o della nazione. Non si pensi che questa strategia di delegittimazione di interessi particolari e di discriminazione dei suoi portatori sia caratteristica soltanto dei regimi totalitari o autoritari. In realtà questa concezione si ritrova nel discorso tecnocratico che tanto spazio ha guadagnato negli ultimi anni in Italia e in Europa (ma le cui origini sono molto più antiche)¹⁷ e nel discorso neoliberale, la cui egemonia data dagli anni Ottanta e non sembra essere messa in discussione neanche dalla crisi attuale¹⁸. Entrambi questi discorsi identificano nello sviluppo economica inteso meramente come crescita del PIL l'interesse generale del paese, anche se divergono sulle strategie da mettere in atto per raggiungere tal fine: mentre i tecnocrati si affidano a un sapere che si suppone scientifico e oggettivo e confidano nello Stato come organo di governo dell'economia, i neoliberali affermano che sia il mercato, lasciato a se stesso, a provocare la crescita in questione e dicono di voler ridurre al minimo l'intervento statale (in realtà confidano in un'azione massiccia dello Stato per imporre la logica di mercato anche in ambiti che finora le si sottraggono e per ovviare alle inevitabili distorsioni provocate da un mercato senza regole, come nel caso del cosiddetto *bail out* delle banche americane ed europee nel 2008)¹⁹. Chi si oppone alle strategie indicate viene accusato solitamente di essere una persona retrograda, ignorante dei meccanismi “immutabili” che regolano l'economia e accecata dall'ideologia. In altre parole, qualsiasi interesse che non sia legato alla dimensione più strettamente economica (a sua volta intesa esclusivamente in termini di crescita del PIL) è delegittimato e le persone che difendono tali interessi sono tacciate d'ignoranza nella migliore delle ipotesi e, nella peggiore, di essere dei fanatici estremisti, quindi dei nemici della democrazia e dello Stato. Non credo ci sia bisogno di fare esempi concreti, ciascuno può trovarne a iosa nel dibattito politico italiano degli ultimi anni. Non è mia intenzione discutere in questa sede la validità dell'idea per cui la crescita

¹⁷ Il discorso tecnocratico nasce praticamente con la *Repubblica* platonica, ma sulle sue radici contemporanee si veda P. Bourdieu, L. Boltanski, *La production de l'idéologie dominante*, in «Actes de la Recherche en Sciences Sociales», II, n. 2-3, pp. 4-73.

¹⁸ Sul discorso neoliberale e sul suo processo di affermazione egemonica si vedano, tra gli altri, S. Mudge, *What is Neoliberalism?*, in «Socio-Economic Review», n. 6, 2008, pp. 703-731 e J. Peck, *Remaking Laissez-Faire*, in «Progress in Human Geography», XXXII, n. 1, 2008, pp. 3-43; sul fatto che la “vulgata” neoliberale abbia superato indenne la crisi di 2008 si veda: C. Crouch, *Il potere dei giganti. Perché la crisi non ha sconfitto il neoliberalismo* (2011), tr. it. di M. Cupellaro, Laterza, Roma-Bari 2014.

¹⁹ Una critica della visione economica che riduce lo sviluppo alla crescita del PIL si incontra nelle opere di Joseph Stiglitz (si veda in particolare: J. Stiglitz, *Bancarotta. L'economia globale in caduta libera* (2010), tr. it. di D. Cavallini, Einaudi, Torino 2013).

economica intesa come crescita del PIL rappresenti davvero l'interesse generale (o comunque ne costituisca un ingrediente centrale). Quello che mi interessa è che questo punto di vista viene presentato dai suoi difensori non, appunto, come un punto di vista tra gli altri, ma come espressione di una verità scientifica o comunque indiscutibile. Questa strategia è tipica di una posizione ideologica, non nel senso di una posizione che cerchi intenzionalmente di nascondere interessi particolari spacciandoli per interessi generali, ma in quello più generico di una posizione incapace di relativizzare se stessa e di attribuire legittimità politica a posizioni alternative, pur giudicandole non valide²⁰. Il rischio che si corre appellandosi alla nozione di bene comune o di interesse generale è appunto quello di cadere in questa trappola ideologica, di delegittimare qualsiasi posizione diversa dalla propria e qualsiasi visione differente di bene comune e, in casi estremi ma niente affatto sporadici, di demonizzare coloro che difendono tali posizioni e visioni, accusandoli di estremismo, di scarso patriottismo, di egoismo, di essere accecati *loro* dall'ideologia ecc.

L'alternativa a questa visione ideologica e dogmatica sarebbe quella di giungere ad identificare il bene comune attraverso un processo argomentativo aperto a tutti. Le teorie procedurali della democrazia o le teorie della democrazia deliberativa (da Rawls e Cohen a Habermas, Benhabib, Bohmann e Gutmann)²¹ vanno in questa direzione, ma spesso cadono anch'esse nell'equivoco di pensare che sia possibile definire l'interesse generale in maniera univoca o che sia possibile conciliare tra loro interessi contrapposti, magari in nome di un presunto interesse ponderato o di una revisione del proprio interesse di partenza in un processo che sia allo stesso tempo di argomentazione e di insegnamento reciproco.²² A questa visione si contrappongono quelle teorie che identificano l'essenza della politica proprio nell'opposizione di interessi e punti di vista diversi e spesso inconciliabili. Secondo questa famiglia di teorie (che va dalla teoria della democrazia radicale di Mouffe e Laclau alle teorie di Negri e Hardt, di Rancière o di Badiou)²³ la politica è essenzialmente conflitto e la negazione di tale carattere conflittuale sarebbe solo

²⁰ Sul neoliberalismo come mitologia, oltre al testo succitato di Stiglitz, si veda: A. Shaikh, *The Economic Mythology of Neoliberalism*, in: A. Saad-Filho, D. Johnston (eds.), *Neoliberalism. A Critical Reader*, Pluto Press, London 2005, pp. 41-49

²¹ Si veda in particolare J. Bohman, W. Rehg (eds.), *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, MIT Press, Cambridge (MA) 1997, che raccoglie saggi di questi autori.

²² Questa è, come noto, la posizione difesa in J. Habermas, *Fatti e norme. Contributi ad una teoria discorsiva del diritto e della democrazia* (1992), a cura e tr. it. di L. Ceppa, Guerini, Milano 1997.

²³ Cfr. E. Laclau, C. Mouffe, *Egemonia e strategia socialista. Verso una politica democratica radicale* (1985), a cura di F. M. Cacciatore e M. Filippini, Il Melangolo, Genova 2011; C. Mouffe, *Sul politico. Democrazia e rappresentazione dei conflitti* (2005), a cura di S. D'Alessandro, Bruno Mondadori, Milano 2007; M. Hardt, A. Negri, *Impero*, Rizzoli, Milano 2003; M. Hardt, A. Negri, *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, Rizzoli, Milano 2004; J. Rancière, *Il disaccordo* (1995), tr. it. di B. Magni, Melteni, Roma 2007; J. Rancière, *Ai bordi del politico* (1990), tr. it. di A. Inzerillo, Cronopio, Napoli 2011; J. Rancière, *L'odio per la democrazia* (2005), tr. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2007; A. Badiou, *Metapolitica* (1998), tr. it. di M. Bruzese, Cronopio, Napoli 2001.

un'operazione ideologica volta a mantenere lo status quo e le relazioni di potere esistenti. In altre parole, da questo punto di vista non è possibile, né *desiderabile* identificare un bene comune o un interesse generale, che non sia eventualmente il mantenimento del conflitto politico in termini pacifici, per evitare che sfoci in lotta violenta o addirittura in guerra civile. Come si vede, si tratta di una posizione decisamente minimalista riguardo alla relazione tra etica e politica, se paragonata al repubblicanismo o alle teorie deliberative e procedurali della democrazia. In un certo senso, però, essa riprende la preoccupazione machiavelliana riguardo al rischio di una sottomissione della politica alla morale che snaturerebbe completamente la prima. In termini habermasiani, il discorso politico non può essere trasformato in discorso morale, anche se in esso possono essere utilizzati argomenti universali come in quest'ultimo.

Nell'ottica di Machiavelli o delle teorie che partono dal carattere conflittuale della politica, non esiste altro bene comune per una comunità politicamente organizzata che il mantenimento della sua indipendenza politica e la salvaguardia di interessi diffusi tra i suoi cittadini che, però, non potranno mai essere interessi universali o anche solo comuni a tutti i membri della *civitas*. Per fare un esempio, una crescita economica intesa solo in termini di PIL può risultare in un grave danno per un numero non indifferente di persone, può significare la violazione di principi basilari di giustizia e di equità, può risultare in un aumento vertiginoso delle differenze sociali ed economiche²⁴, con tutti i problemi non soltanto economici o sociologici, ma persino psicologici e medici che questo comporta, come dimostrato da recenti studi²⁵.

Ma non sono solo le nozioni di bene comune o interesse generale a risultare problematiche, lo è anche quella di virtù civica. Non vi è niente di strano nel tematizzare virtù connesse al ruolo sociale che un individuo riveste in vari contesti pubblici di azione – ad esempio le virtù di un medico o di un insegnante o di un giudice. In realtà si tratta di caratteristiche inestricabilmente legate allo svolgimento di quel ruolo e un medico che non le possedesse, ad esempio, sarebbe considerato

²⁴ Si veda ad es. T. Piketty, *Il capitale nel XXI secolo* (2013), tr. it. di S. Arecco, Bompiani, Milano 2014.

²⁵ Cfr. R. Wilkinson, K. Pickett, *La misura dell'anima. Perché le disuguaglianze rendono le società più infelici* (2009), tr. it. di A. Oliveri, Feltrinelli, Milano 2012. Senza contare che il concetto di bene comune o generale rimette a una concezione estremamente ambigua come quella di popolo. In genere, parlando di interesse generale ci si riferisce a un interesse che è condiviso da tutti i cittadini, quindi dal popolo tutto. Ma cos'è il popolo? Possiamo pensarlo in maniera sincronica, come l'insieme delle persone che in un determinato momento vivono in un paese o in maniera diacronica come l'insieme delle generazioni che si sono succedute e si succederanno in quel paese. Vi sono scelte politiche ed economiche che possono venire incontro ad interessi condivisi dai cittadini nel momento presente, ma che risulteranno in oneri pesanti per le generazioni future. Quando parlano di interesse generale o di bene comune a un popolo, a quale di queste due concezioni di questo termine si riferiscono le teorie summenzionate? Su questo tema mi permetto di rimandare a A. Pinzani, C. F. Consani, *Jefferson vs. Madison Revised*, in «Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics», vol. XXI, 2013, pp. 111-132.

un cattivo medico. Ma nel caso dei cittadini? Essere un cittadino non è esattamente un ruolo sociale specifico, giacché tutti siamo cittadini, volenti o nolenti. A questo status sono connessi diritti e doveri, ma non è del tutto chiaro come ad esso siano connesse anche virtù morali o etiche che vadano oltre ciò che si esige giuridicamente da ogni cittadino, ossia: il rispetto delle leggi e delle regole del gioco democratico. È pur vero che il cittadino che non rispettasse le leggi sarebbe un *cattivo* cittadino, ma vi è differenza tra essere semplicemente un buon cittadino, che rispetta leggi e regole, e un cittadino *virtuoso*. L'idea di virtù rimette sempre a un qualcosa di supererogatorio, a qualcosa che va oltre ciò che è meramente richiesto da un punto di vista di rispetto delle leggi. In cosa consiste questo qualcosa?

La tradizionale risposta repubblicana a questa domanda non convince: Una volta stabilito che è estremamente problematico parlare di bene comune o di interesse generale, la definizione classica del cittadino virtuoso come di un individuo capace di sacrificarsi per tal bene o tale interesse sembra svuotarsi di contenuto.

Cerchiamo allora di fare un po' di chiarezza. Innanzi tutto è necessario distinguere la virtuosità civica da quella morale. Nello scritto sulla *Pace perpetua*, Kant afferma che non occorre essere moralmente buoni per essere buoni cittadini (AA 08: 366); ma allora, cosa occorre per essere buoni cittadini, oltre al rispetto delle leggi? Lo stesso Kant ci viene in aiuto con la sua distinzione tra legalità e moralità (*Dottrina del diritto*, AA 06: 214). La prima riguarda la mera osservanza delle leggi (moralì o giuridiche) indipendentemente dal movente, che può essere anche il timore delle possibili conseguenze di una loro non osservanza, la seconda indica un atteggiamento di rispetto delle leggi e un'obbedienza basata non sul timore di una sanzione, ma appunto sul rispetto che si nutre per esse. Applicato all'ambito delle leggi giuridiche, ciò significherebbe obbedire a una legge non per timore della sanzione connessa alla sua violazione, ma per il semplice fatto di essere una legge legittima e per sentirsi obbligati, in quanto cittadini, a rispettare leggi legittime. Un cittadino virtuoso sarebbe quindi un cittadino che agisce per moralità giuridica e non per mera legalità giuridica²⁶. Non si limiterebbe a rispettare le leggi, ma avrebbe nei loro confronti un rispetto convinto, per così dire.

Apparentemente avremmo trovato finalmente una definizione di virtuosità civica come moralità giuridica o rispetto convinto delle leggi o amore per la legalità, per servirsi di un termine molto usato in Italia negli ultimi decenni. Esistono però degli aspetti problematici legati a quest'ultimo atteggiamento. Innanzi tutto, come distinguerlo dalla Statolatria o da un patriottismo ottuso che spinge ad amare tutto quello che il proprio Stato decide e fa? Il concetto di legge legittima rimette a un certo atteggiamento critico da parte del cittadino, capace di distinguerla da una legge illegittima. Ma cosa significa legge legittima? Il termine può riferirsi a una mera legittimità formale: la legge è stata emessa nel rispetto delle procedure previste da un'istanza formalmente legittimata a ciò, ad es. un parlamento. In altre parole,

²⁶ Sulla distinzione tra moralità etica, moralità giuridica, legalità etica e legalità giuridica cfr. O. Höffe, "Königliche Völker". Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2001, pp. 112 ss.

legittimità coinciderebbe qui con legalità (intesa ora non in senso kantiano, ma in quello giuspositivista di rispetto delle regole di produzione delle norme giuridiche). Ma una legge formalmente legittima può avere un contenuto estremamente dubbio o addirittura palesemente immorale per chi è chiamato ad obbedirle. Il dibattito del Dopoguerra sulla legittimità o meno dell'ordinamento giuridico nazista ha mostrato come non sia semplice neanche per i giuristi distinguere i due aspetti della legittimità formale e di quella morale (anche solo nel senso specifico di quella moralità giuridica che sta alla base di principi come quello del giusto processo, della non retroattività delle leggi, dell'eguaglianza dei cittadini ecc.). Le cose divengono ancora più complicate quando si pretende di stabilire la legittimità di una legge in base a criteri morali più generali, come ad es. nel caso dell'aborto, considerato immorale da alcuni, che, pertanto, considerano illegittima la legge che lo permette anche se si tratta di una legge formalmente ineccepibile. Dal loro punto di vista, il rispetto convinto di tale legge non avrebbe niente di virtuoso, anzi: il cittadino virtuoso dovrebbe praticare la disobbedienza civile o l'obiezione di coscienza. D'altro canto, sarebbe facile replicare che in tal modo egli sarebbe forse un individuo *moralmente* virtuoso, ma un cattivo *cittadino*, che antepone la sua visione personale di ciò che è giusto alle decisioni democratiche della maggioranza dei suoi concittadini. Ancora una volta, ci troveremmo di fronte alla dicotomia tra politica e morale individuale. La moralità politica obbedirebbe a criteri non solo diversi da quella morale, ma in certi casi addirittura opposti a quest'ultima.

Un tentativo di sottrarsi a questo dilemma è stato fatto da Rawls, che, in *Liberalismo Politico*²⁷, ha voluto lasciar fuori dal dibattito pubblico tutti quegli aspetti delle dottrine morali "robuste" i cui contenuti non possano essere tradotti in argomenti comprensibili anche a chi non le condivide. Per fare un esempio, opporsi al matrimonio gay perché l'omosessualità è condannata nella Bibbia non è un argomento vero e proprio, perché non ammette discussione e smentita; è semplicemente l'espressione di una convinzione privata non traducibile pubblicamente, diversamente da argomenti che si richiamano alla funzione storica del matrimonio, alla definizione di famiglia ecc., che invece, pur essendo estremamente problematici, possono essere discussi e accettati o rifiutati perché considerati più o meno validi indipendentemente dal fatto di credere o no nella presunta rivelazione divina contenuta nella Bibbia. In un certo senso, Rawls riprende la distinzione netta tra sfera della politica e sfera della moralità individuale e la applica alle nostre società pluraliste e democratiche: chi vuole che i suoi personali criteri morali siano presi come base per la creazione di leggi e regole giuridiche può cercare di convincere i suoi concittadini usando argomenti morali in un contesto pubblico di discussione e di decisione politiche, ma deve essere pronto ad essere messo in minoranza e deve accettare gli esiti del dibattito anche se sono contrari a quelli da lui auspicati. Da questo punto di vista, possiamo dire che il cittadino virtuoso è colui che è disposto a relativizzare il proprio punto di vista morale, a

²⁷ J. Rawls, *Liberalismo politico* (1993), tr. it. di G. Rigamonti, Edizioni di Comunità, Milano 1994.

metterlo in discussione e ad accettare che altri individui preferiscano orientarsi su altri punti di vista da lui considerati errati o addirittura immorali. Di nuovo, si richiede al cittadino di distinguere con chiarezza tra la sfera politica e quella morale, esigendo da lui che sappia accettare nella prima ciò che nella seconda gli sembra errato. Una società pluralista i cui membri non siano disposti a questo sforzo ermeneutico e pratico si espone al rischio di conflitti sociali che possono assumere tratti anche violenti, come dimostrano ad esempio gli omicidi di medici abortisti da parte di attivisti antiabortisti negli Stati Uniti²⁸. In questo senso, una politica svincolata dalla morale può rappresentare, in condizioni di pluralismo, una garanzia di convivenza pacifica.

Finalmente, è possibile definire la virtù civica in termini di partecipazione attiva del cittadino ai processi deliberativi informali che hanno luogo nella sfera pubblica e ai processi decisori formali sotto forma di elezioni, referendum ecc. In altre parole, un cittadino virtuoso sarebbe un cittadino *impegnato*. A questo proposito, però, vorrei riprendere un'osservazione di Colin Crouch che distingue due forme in cui un cittadino può essere attivo²⁹. La prima consiste in organizzarsi per promuovere l'adozione di determinate politiche e per influenzare le decisioni degli organi legislativi – ad es. con manifestazioni, raccolta di firme, iniziative di legge popolare ecc. La seconda consiste in vigilare sull'operato dei politici e dei funzionari pubblici³⁰. Ambedue queste forme sono importanti, ma non possono andare disgiunte. Se prevale la prima, si può arrivare a un cinismo politico per cui quello che importa è il trionfo della “causa”, quali che siano i mezzi usati per ottenerlo o quale che sia il comportamento dei politici che promuovono le politiche che consideriamo giuste. In Brasile si sente spesso dire, a parziale giustificazione di un politico corrotto, che “ruba, ma fa” (ossia, intasca una tangente, ma almeno realizza l'opera pubblica in questione). Se però prevale soltanto la capacità di indignarsi per le ruberie dei politici, il rischio è che prevalga una visione in cui l'unico ruolo dei cittadini consisterebbe appunto nell'indignarsi, nel protestare e, al massimo, nello scegliere politici meno corrotti o, possibilmente, onesti, senza però impegnarsi in prima persona.

Il primo atteggiamento accompagna molte forme di populismo: si sa benissimo che il politico che si appoggia è corrotto o persegue interessi personali, ma si ha la convinzione che comunque sia meglio degli altri o perché difende le

²⁸ Si può dire che ciò vale anche per l'uccisione di artisti e giornalisti “blasfemi” da parte di fondamentalisti islamici (si vedano il caso di Theo van Gogh in Olanda e la strage di *Charlie Hebdo* a Parigi), visto che gli assassini, in questo caso, non accettano come legittima la libertà di espressione garantita per legge.

²⁹ C. Crouch, *Postdemocrazia* (2003), tr. it. di C. Paternò, Laterza, Roma-Bari 2005.

³⁰ Questa attività di controllo da parte dei cittadini è un elemento essenziale della democrazia, come sottolineato da Pierre Rosanvallon (P. Rosanvallon, *Controdemocrazia. La politica nell'era della sfiducia* (2006), tr. it. di A. Bresolin, Castelvecchi, Roma 2012). Cfr. A. Pinzani, *Zwischen Wut und Resignation. Politische Apathie, negativer Aktivismus und technokratischer Diskurs*, in A. Brodacz, D. Hermann, R. Schmidt, D. Schulz, J. Schulze Wessel (hrsg.), *Die Verfassung des Politischen. Festschrift für Hans Vorländer*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2014, pp. 133-156.

nostre stesse idee (meglio sarebbe dire: la nostra stessa ideologia), o perché si pensa che la sua politica ci avvantaggerà. Il confine tra voto ideologico e voto di scambio diviene qui estremamente labile³¹. A sua volta, la semplice indignazione rappresenta una forma di dichiarare la propria impotenza o mancanza di volontà a impegnarsi in prima persona. Si preferisce incolpare i politici corrotti o incapaci, ma non si fa niente per sostituirsi a essi o per cambiare veramente le cose³². Un governo corrotto o incapace, a sua volta, non ha nessun problema con gli indignati, fintantoché questi si limitano a protestare senza tentare concretamente di rovesciarlo o di modificare le relazioni di potere esistente.

3. La moglie di Cesare

E così siamo arrivati alla questione dell'etica dei politici o dei governanti. Come abbiamo visto parlando degli *specula principum*, è una questione antica (tanto antica che possiamo incontrarla negli scritti di autori latini e che riecheggia in espressioni divenute proverbiali, come quella per cui la moglie di Cesare deve essere al di sopra di ogni sospetto), che però nei nostri tempi ha assunto una veste differente rispetto all'età medievale o alla prima modernità. La modernità matura e l'età contemporanea vedono infatti il sorgere di una classe di professionisti della politica. Non mi riferisco soltanto ai burocrati, che in fondo non rappresentano una peculiarità dello Stato moderno, anche se in quest'ultimo la burocrazia ha assunto dimensioni inusitate, in conseguenza dei sempre più numerosi compiti che tale Stato è chiamato ad assolvere. Hegel parlava a questo proposito di un'etica dei funzionari pubblici, il cui interesse individuale coinciderebbe con quello dello Stato e che, pertanto, formano la classe più universale tra quelle esistenti nella società civile hegeliana³³.

³¹ Un esempio può essere la modifica del reato di bancarotta effettuata dal governo Berlusconi qualche anno fa, che – pur essendo chiaramente una delle tante leggi *ad personam* – ha avuto effetti positivi per molti imprenditori (meno per i loro dipendenti o creditori). Spesso tale atteggiamento si accompagna al sospetto verso chi denuncia la corruzione, i conflitti di interessi, la distorsione delle regole democratiche, l'assoggettamento del potere politico a interessi particolari ecc. Il voto di scambio finisce con l'essere il risultato inevitabile di tale atteggiamento, anche se in maniera indiretta e spesso non intenzionale: un governo scarsamente rispettoso delle regole garantisce una certa impunità ai cittadini, un governo corrotto è un incentivo alla corruzione per i cittadini, un governo che esprime posizioni razziste o emette leggi discriminatorie contro gli stranieri rappresenta uno sdoganamento di posizioni razziste e xenofobe nella sfera pubblica ecc. – tutti fenomeni tristemente noti dalla recente storia italiana.

³² In questo senso movimenti politici come il Movimento 5 Stelle in Italia o *Podemos* in Spagna rappresentano il tentativo (più o meno felice) di sostituire una classe politica considerata incompetente o corrotta (o entrambe le cose) e di ricollocare alla guida della cosa pubblica dei comuni cittadini. Le difficoltà incontrate dai rappresentanti del M5S una volta eletti in parlamento o chiamati a governare determinate realtà locali (Parma, Livorno) dimostrano come la cosa non sia affatto semplice in una società complessa come la nostra, che non è neanche lontanamente paragonabile all'Atene del V secolo a. C.

³³ G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., § 205.

Ma non è di questa etica, né dei burocrati che parleremo. Partiamo piuttosto dalle considerazioni avanzate da Weber nella conferenza *Politica come professione*, tenuta nel 1919³⁴.

Secondo Weber, lo Stato moderno abbisogna di una classe di persone che si dedichi completamente alla politica, alla gestione della cosa pubblica. Possono essere persone che vivono *per* la politica o che vivono *della* politica. In quest'ultimo caso, esse vedono nella politica una fonte permanente di reddito. Possiamo considerare ciò errato e proibire ai politici di vivere della politica, obbligandoli a vivere soltanto *per* la politica. Però per vivere soltanto per la politica una persona deve essere economicamente indipendente dai vantaggi che l'attività politica può trarre con sé. In altre parole, deve disporre di una fortuna personale. Ciò significherebbe che soltanto i ricchi o i benestanti potrebbero governare lo Stato. Secondo Weber, ciò condurrebbe a una plutocrazia, a un governo dei ricchi, e persino in questo caso non avremmo la certezza che essi non si servano della politica per aumentare la loro ricchezza, finendo con il vivere anch'essi *della* e non *per la* politica. Quindi dobbiamo rassegnarci ad avere dei politici che vivono della politica.

Gaetano Mosca, il grande teorico delle *élites*, è ancora più realista (o forse più cinico) di Weber. Per lui ogni società passata e presente si è sempre divisa in governanti e governati³⁵. La classe dei governanti, per quanto meno numerosa, svolge tutte le funzioni politiche, monopolizza il potere e sfrutta i vantaggi che si accompagnano a quest'ultimo. Insomma, i governanti amano il potere per i vantaggi che esso comporta, non perché così possono organizzare lo Stato nella forma che considerano migliore. Contrariamente alla maggioranza, che è formata dai governati ed è disorganizzata e mossa da passioni e interessi diversi o addirittura in conflitto tra loro, la minoranza dei governanti è ben organizzata e obbedisce a un unico impulso, ossia, quello di mantenere il potere e di trasmetterlo ai figli, anche in democrazia. Secondo Mosca, che qui echeggia un po' Machiavelli, tutta la storia dell'umanità civilizzata si riassume nella lotta tra la tendenza delle forze dominanti a monopolizzare in forma stabile il potere politico e a trasmetterlo ai figli di forma ereditaria e la tendenza non meno forte a sostituire e modificare tali forze, con l'affermazione di nuove. Oggi in Italia si direbbe: la lotta tra la tendenza a perpetuarsi da parte della "casta" e la tendenza a "rottamare" le vecchie forze.

Com'è che queste vecchie forze tentano di mantenere il potere in una democrazia? Servendosi delle tecniche del consenso, secondo Mosca. Ogni classe governante tende a giustificare il proprio potere appellandosi a un principio morale di ordine generale condiviso dalla comunità. Mosca usa il termine "formula politica" per indicare l'insieme delle convinzioni o delle credenze collettivamente accettate che servono a legittimare la classe politica e il suo potere. Può trattarsi della credenza in forze soprannaturali (come quando si credeva nell'origine divina del potere monarchico o della struttura sociale), dell'appello a concetti astratti come

³⁴ M. Weber, *La scienza come professione – La politica come professione* (1919), tr. it. di P. Rossi, F. Tuccari e H. Grünhoff Einaudi, Torino, 2004.

³⁵ G. Mosca, *Elementi di scienza politica*, Laterza, Bari 1939.

“volontà popolare”, o di convinzioni apparentemente più razionali (come quella per cui soltanto dei tecnici possono garantire quella crescita economica che costituisce il vero interesse generale da perseguire a qualsiasi costo, per tornare a un esempio già introdotto in precedenza). In quest’ottica realista o cinica, che dir si voglia, non sembra restare molto spazio per un’etica dei governanti o dei politici, più in generale: per un’etica pubblica, ma a una più attenta analisi questa impressione si rivela ingannevole.

La distinzione machiavelliana tra politica e morale individuale sembra avere ancora più senso in una società pluralista come la nostra, in cui non esiste un unico codice morale condiviso da tutti i suoi membri; inoltre, essa non significa rinuncia a una dimensione di etica politica che, però, deve essere ridefinita alla luce della crisi attuale di formule politiche come quella del bene comune, dell’interesse generale o della sovranità popolare. La realtà sociale, marcata da interessi opposti e conflittuali, da tendenze al mantenimento dello status quo e da opposte spinte a rovesciare le relazioni di potere esistenti, non permette che tali formule incontrino una realizzazione concreta, anche se esse permangono alla base del discorso legittimatorio delle classi governanti e, in generale, dello stesso Stato. Occorre, pertanto, o ridefinire completamente i valori attorno ai quali costruire una nuova etica pubblica, o riaffermare le vecchie formule politiche ridando loro un significato che ormai hanno perduto. Personalmente ritengo impraticabile quest’ultimo cammino – e lo ritengo pure pericoloso: come identificare un bene comune che sia sostantivo e non meramente formale (ossia limitato al rispetto delle regole del gioco democratico, ivi compresi i diritti individuali) senza schiacciare o delegittimare gli interessi individuali e le diverse visioni del bene o della vita buona che caratterizzano la società pluralista? Meglio, allora, prendere atto del carattere conflittuale della nostra società, riconoscere che in essa vi è lotta tra interessi contrapposti e tra differenti visioni delle ragioni della sua esistenza (ad esempio: tra considerare che la società esiste perché il benessere economico totale aumenti, o perché i bisogni individuali siano soddisfatti, o perché valori come l’uguaglianza o la libertà individuale siano realizzati al massimo grado). Allo stesso tempo, però, occorre garantire che tale conflitto non si trasformi in lotta violenta. Non mi riferisco soltanto alla violenza fisica della guerra civile o degli scontri di piazza, ma anche alla violenza più invisibile ma non meno terribile di chi si serve delle istituzioni per imporre i propri interessi. Pertanto, è necessario tematizzare la violenza implicita presente nel conflitto degli interessi contrapposti per poterla eliminare e raggiungere una posizione di compromesso, ove ciò sia possibile, o per far sì che lo Stato intervenga per impedire che certi interessi prevalgano su altri al punto di sopraffare questi ultimi e travolgere gli individui che li perseguono.

In un mondo come il nostro, in cui la società mostra, con più chiarezza che mai, di essere dominata da forze impersonali, non ha senso invocare un’etica politica individuale, scaricando sugli individui (governanti o governati) la responsabilità di

arginare tali forze o di limitarne i danni³⁶. Piuttosto, è necessario comprendere tali forze e rendersi conto che non si tratta di forze naturali, contro le quali non possiamo nulla, ma di forze scatenate e sostenute dall'azione dell'uomo (sono impersonali, ma sono umane). Il mercato non è un fenomeno naturale ma esiste soltanto grazie a regole e istituzioni sociali, una crisi finanziaria non è inevitabile come un terremoto ma rappresenta la conseguenza di scelte economiche e politiche di un certo tipo, la povertà o la disoccupazione non sono un destino naturale ma forme di sofferenza socialmente evitabile³⁷. Tutti questi fenomeni sono la conseguenza di azioni umane e devono essere di nuovo compresi come tali, affinché sia possibile agire su di essi per modificarli. Ogni società o comunità politica ha la responsabilità di decidere se e come operare tali modifiche. Non ha senso esigere dal singolo cittadino che sacrifichi il suo interesse a quello comune, se tale interesse comune non esiste o se, peggio ancora, è in realtà l'interesse di poche altre persone³⁸. Queste sono le cose per cui dovremmo indignarci, e *non solo* le note spese dei politici nostrani. Per questo tipo di comportamento esistono la Corte dei Conti, i tribunali e, soprattutto, le elezioni. Ma il dibattito politico non può ridursi alla polemica sulla corruzione dei politici. Anzi, tale polemica finisce con il distogliere l'attenzione dai veri problemi della società, che riguardano la distribuzione del potere *economico*, non solo politico. Se vogliamo creare un'etica pubblica, dobbiamo innanzi tutto definire i valori che ne stanno alla base. Vogliamo che tra essi vi siano la solidarietà, una maggiore uguaglianza sociale, l'idea di dignità della persona, o vogliamo continuare a credere nella favola del merito e della responsabilità esclusivamente individuali? Vogliamo limitare la nostra etica pubblica alla sfera della partecipazione politica o estenderla a quella dei comportamenti economici? Vogliamo che il potere sia un fine in se stesso, come per Agatocle o per Mosca, o che serva al benessere reale di chi gli è sottoposto, come per Machiavelli? Se non abbiamo risposte a queste domande, non ha senso parlare di etica pubblica, e probabilmente correremmo il rischio di confondere quest'ultima con un moralismo che si preoccupa di più delle bugie di un politico e delle sue note spese gonfiate che non di un sistema economico che esclude sistematicamente porzioni sempre più ampie della popolazione dalla possibilità di una vita degna o di un'ideologia politica che tende a negare alle persone diritti fondamentali in nome di una crescita

³⁶ Cfr. A. Pinzani, *An den Wurzeln moderner Demokratie. Individuum und Staat in der Neuzeit: Ein Blick auf vier Grundmodelle*, Akademie Verlag, Berlin 2009, pp. 347 ss.

³⁷ Sul concetto di sofferenza socialmente evitabile si vedano i due testi di B. Moore jr., *Reflections on the Causes of Human Misery*, Penguin, London 1972 e Id., *Injustice. The Social Bases of Obedience and Revolt*, MacMillan, London 1978.

³⁸ Solo per citare un dato che è bene non scordare: in Italia il 10% per cento della popolazione detiene oltre il 40% della ricchezza e riceve il 27% del reddito annuo (G. D'Alessio, *Ricchezza e disuguaglianza in Italia*, in «Questioni di Economia e Finanza», n. 115, 2012) o, per citare un dato ancora più eclatante, la famiglia fondatrice del gruppo americano Walmart detiene una ricchezza pari a quella del 40% più povero degli abitanti degli USA, ossia pari a quella di 120 milioni di persone (cfr. <http://www.politifact.com/truth-o-meter/statements/2012/jul/31/bernie-s/sanders-says-walmart-heirs-own-more-wealth-bottom-/>)

economica di cui profittano solo alcuni.