

***Etica & Politica / Ethics & Politics***  
**XIII, 2011, 1**



*www.units.it/etica*



**Edizioni  
Università  
di Trieste**

**I S S N 1 8 2 5 - 5 1 6 7**

*Photo courtesy: Piero Corubolo*



*Etica & Politica / Ethics & Politics*  
XIII, 2011, 1

MONOGRAPHICA

*The Paths of the Alien: On the Philosophy  
of Bernhard Waldenfels*

Ferdinando G. Menga	<i>Guest Editor's Preface</i>	p. 7
Andrea Altobrando	<i>Dalla fondazione della conoscenza alla comunità degli uomini liberi</i>	p. 16
Gabriella Baptist	<i>Nei sensi dell'arte: Bernhard Waldenfels 'lettore' di Pier Paolo Pasolini</i>	p. 38
Thomas Bedorf	<i>Die politische Differenz und die Kontingenz der Ordnung</i>	p. 46
Pascal Delhom	<i>Politique du contrat</i>	p. 57
Francesca Dell'Orto	<i>Il tempo dell'ordine e il gioco dello sdoppiamento</i>	p. 67
Xavier Escribano	<i>Fenomenología y antropología de la corporalidad en Bernhard Waldenfels</i>	p. 86
Matthias Flatscher	<i>Antwort als Verantwortung</i>	p. 99
Petra Gehring	<i>Wie Phänomenologie interveniert</i>	p. 134
Salvatore Giammusso	<i>Sitzen und Gehen. Zur Hermeneutik des Leibes in den fernöstlichen Künsten</i>	p. 136
Antje Kapust	<i>Ethics of Respect and Human Dignity. A Responsive Reading</i>	p. 151
Krassimira Kruschkova	<i>The 'Responsive event' at steirischer herbst '09 or Bernhard Waldenfels' 'kinetic epoché' and performance today</i>	p. 164

Gustavo Leyva	<i>Identidad, Alteridad y Extrañeza</i>	p. 174
Käte Meyer-Drawe	<i>Staunen – ein “sehr philosophisches Gefühl”</i>	p. 196
María del Carmen Paredes-Martín	<i>La atención: una mirada desde la fenomenología responsiva</i>	p. 206
Mauro Ponzi	<i>Übergang, Übergangszeit, Übertragung: Eine Hommage an Bernhard Waldenfels</i>	p. 217
Philipp Stoellger	<i>Das Bild als Anderer und der Andere als Bild?</i>	p. 230
Michel Vanni	<i>A qui s’adressent les requêtes qui nous touchent? Appel des choses et urgence écologique</i>	p. 248
Niels Weidtmann	<i>Erfahrung des Zwischen: Anmerkungen zu Waldenfels’ Phänomenologie der Fremderfahrung</i>	p. 258
Ichiro Yamaguchi	<i>Die paradoxe Simultaneität inmitten des Widerfahrnisses</i>	p. 271
SYMPOSIUM	Gillian Brock, <i>Global Justice: A Cosmopolitan Account</i>	
Janna Thompson	<i>On Brock’s Account of Global Justice</i>	p. 293
Jon Mandle	<i>Brock on Global Justice and Choosing Principles</i>	p. 298
Gillian Brock	<i>Global Justice and What We Owe One Another</i>	p. 308
SIMPOSIO	Adriano Fabris, <i>TeorEtica. Filosofia della relazione</i>	

Leonardo Messinese	<i>Primato della Teoria o primato della TeorEtica?</i>	p. 319
Graziano Lingua	<i>Sul primato della relazione in Adriano Fabris</i>	
Attilio Franchi	<i>Sulla filosofia della relazione di Adriano Fabris</i>	p. 330
Mariano Ure	<i>TeorEtica: algunas reflexiones</i>	p. 338
Adriano Fabris	<i>Risposte ai miei critici</i>	p. 345
VARIA		
Elvio Baccarini	<i>Metaetica ed etica applicata: su Sergio Cremaschi</i>	p. 355
Pierpaolo Marrone	<i>Questioni di consenso</i>	p. 362
Luca Mori	<i>I limiti del consenso tra sfere valoriali alternative</i>	p. 374
	<i>Informazioni sulla rivista Information on the journal</i>	p. 393

## ***Questioni di consenso*** \*

Pierpaolo Marrone  
Università di Trieste  
Dipartimento di Filosofia, Lingue e Letterature  
marrone@units.it

### **ABSTRACT**

After recalling the Lockean doctrine of tacit consent and Hume's criticisms to contractualistic theories, I propose a method for the selection of rulers.

### **KEYWORDS**

Locke, Hume, contractualism, consent, randomcracy

0. In questa relazione credo che per la prima volta nella mia carriera di studioso mi avventurerò in una provocazione e in una proposta pratica. Devo anche dire che rimarrà allo stato di provocazione per il semplice motivo che non penso di averla ancora compiutamente articolata. Ne sono spinto da tante discussioni che ho avuto con altri amici, alcuni dei quali sono presenti anche qui tra di noi (in particolare Franco Totaro) e dal titolo sia del convegno sia da quello che l'amica Carla Danani mi ha proposto per la mia relazione e che io ho accettato.

Il titolo del mio intervento può, me ne sono accorto, essere inteso in due maniere molto diverse. Il primo senso è, forse, quello più usuale. *Questioni di consenso*: il consenso politico comporta dei problemi politici (le forme di governo, la democrazia, la rappresentanza, la distribuzione delle risorse). Insomma: tutti i classici problemi che affaticano da sempre la filosofia politica e anche la filosofia morale, se assumiamo, come credo debba essere assunto, che una distinzione tra questi due settori scientifico-disciplinari, per usare l'espressione burocratica a noi così familiare, è difficilmente sostenibile e che le aree di intersezione sono realmente troppo importanti per supportare quella distinzione *in re* che la burocrazia universitaria dà per assodata.

Il secondo senso che a me è venuto in mente è piuttosto lontano dal primo e dalle questioni che potrebbe sollevare ed ha a che fare piuttosto con una messa in questione del consenso stesso e di alcuni istituti che sono stati

---

\* Relazione presentata al convegno *Etica per l'umano e spirito del capitalismo*, organizzato dall'Università di Macerata (19-20 ottobre 2010).

pensati per mettere in forma questo consenso (precisamente alcuni di quelli che richiamavo sopra).

Naturalmente, entrambi i significati possibili ricorrono nella storia del pensiero. Non è mia intenzione ripercorrere nemmeno a grandissime linee la storia di questi problemi. Mi concentrerò invece su quelli che ritengo alcuni momenti rilevanti di questi due possibili significati, che credo abbiano dato il tono di molta parte del dibattito sul consenso nella modernità.

1. Il tema del consenso è al centro del capitolo VIII del secondo *Trattato sul governo* di Locke<sup>1</sup> che si titola *Dell'inizio delle società politiche*. Tutti gli icastici paragrafi di questo capitolo hanno a che fare con la legittimità – legittimità nella genesi, nella considerazione giusnaturalistica, negli effetti morali, nella causazione archeologica del corpo politico – di un consenso di cui Locke intende fornire le coordinate razionali. Certamente questa legittimità ha una giustificazione che in parte deve essere considerata intuitiva. Perché “gli uomini, come si è detto, per natura sono tutti liberi, eguali e indipendenti, nessuno può essere tolto da questa condizione e sottomesso al potere politico di un altro senza il proprio consenso. L’unico modo in cui un uomo si spoglia della propria libertà naturale e assume su di sé i vincoli della società civile è accordandosi con altri uomini per associarsi e unirsi in una comunità, per convivere in sicurezza, pace e comodità, nel sicuro godimento delle loro proprietà, e in una maggiore sicurezza contro chi non appartiene a essa. Ciò può essere fatto da un qualsiasi numero di uomini, perché non reca danno alla libertà degli altri; che sono lasciati com’erano nella libertà dello stato di natura. Quando un qualsiasi numero di uomini ha così consentito a formare una comunità o un governo, con ciò si è al contempo associato e costituito in corpo politico, in cui la maggioranza ha il diritto di agire e decidere per il resto.”<sup>2</sup> La prima mossa di una comunità politica legittima nella sua archeologia è quindi il *consenso volontario*. Ma, e non c’è da stupirsi di questo, l’archeologia è anche una teleologia, ossia la giustificazione non è pensata solo per legittimare la genesi di una comunità politica e di un governo legittimo, bensì il *progetto* di una società civile e di un governo *legittimamente* estesi nel tempo.

D’altra parte, questa idea pone degli specifici problemi pratici. Posso immaginare che coloro che hanno costituito una società e un governo, ammesso sia possibile rintracciarne una documentazione, abbiano dato il loro consenso volontario, ma poi ci sono le generazioni successive. Anche loro

---

<sup>1</sup>J. Locke, *Trattato sul governo*, Roma, Editori Riuniti, 1984.

<sup>2</sup>J. Locke, *Trattato sul governo*, cit., par. 97.

devono esprimerlo in maniera inequivoca? Magari sarebbe anche possibile farlo, ma non succede mai, perché questo genererebbe una insopportabile instabilità nei sistemi politici, nella società civile, nelle forme di governo. Insomma: la contingenza farebbe irruzione e allora la pace, la proprietà i diritti di ciascuno sarebbero a rischio, perché potenzialmente sempre messi in questione. E allora che senso avrebbe aver costituito il corpo politico? Tutta questa fatica per nulla? Perché bisogna pur sapere che la produzione del consenso è un processo faticoso. Lo si può immaginare dalla determinazione delle leggi positive, anche se Locke è molto veloce in questo, ma semplicemente perché ciò che gli interessa è il fatto che il consenso sia una *forza*, la forza di una *maggioranza* che diviene espressione della *totalità*. “Quando, infatti, un qualsiasi numero di uomini ha, con il consenso di ogni individuo, costituito una comunità, con ciò stesso ha reso quella comunità un solo corpo, con il potere di agire come un solo corpo, vale a dire in base alla volontà e alla determinazione della maggioranza. Poiché quello che fa una comunità non è che ciò cui danno il loro consenso gli individui che la compongono, ed essendo necessario che ciò che costituisce un solo corpo si muova in una sola direzione; è indispensabile che il corpo si muova in quella direzione in cui lo spinge la forza maggiore, e cioè il consenso della maggioranza; altrimenti è impossibile che esso continui a esistere e ad agire come un solo corpo, una sola comunità, come il consenso di ogni individuo che si è unito a essa ha convenuto che fosse; e così ognuno è vincolato in virtù di quel consenso a essere incluso nella maggioranza. Per questo vediamo che in assemblee autorizzate ad agire per mezzo di leggi positive, dove nessun numero è stabilito da quella stessa legge positiva che le ha investite di quel potere, l’atto della maggioranza passa per l’atto della totalità, e certamente determina, per legge di natura e di ragione, il potere della totalità.”<sup>3</sup>

È una forza che si trasmette evidentemente attraverso il tempo. Lo si vede dalla considerazione, che ritengo centrale, che Locke svolge in uno dei paragrafi successivi: “Gli stati non consentono che parte alcuna dei loro domini venga smembrata, né che possano goderne altri che le persone che appartengono alla loro comunità, sicché il figlio non può di solito godere dei possedimenti del padre se non alle stesse condizioni del primo, divenendo membro della società, col che egli si sottopone immediatamente al governo che trova lì stabilito come qualsiasi altro suddito di quello stato. Così, poiché il consenso degli uomini liberi, nati sotto un governo (consenso che solo li rende membri di quello stato), viene espresso non da tutti insieme, ma da ognuno separatamente, via via che ciascuno viene ad avere l’età per poterlo dare, la gente non se ne accorge, e pensando che non venga espresso affatto, o che non sia necessario, conclude che gli uomini sono tutti sudditi per natura,

---

<sup>3</sup> J. Locke, *Trattato sul governo*, cit., par. 97.

in quanto uomini.”<sup>4</sup> Così in realtà non è, perché a quel consenso è sempre possibile risalire riflettendo sulle condizioni della nostra permanenza sociale, almeno sin tanto che questa sia in linea con la conservazione dei diritti, al di là della quale è giustificato l'appello al cielo, ossia la ribellione.

Considerazioni analoghe, lo noto, si ritrovano in Rawls e nel suo classico contemporaneo, *Una teoria della giustizia*. Il modulo contrattualistico che mette capo ai due principi di giustizia – il principio di libertà e il principio di differenza – è precisamente la messa in forma del consenso individuale (meglio: di quello degli *individui rappresentativi*, che per Rawls sono i capifamiglia) al quale è sempre possibile ritornare reiterando *sub specie aeternitatis*, come liricamente si esprime Rawls alla fine del suo capolavoro, le condizioni di scelta iniziali (il velo di ignoranza e la carenza informativa sulle condizioni individuali). È un'antropologia ottimistica quella che permette sia a Locke sia a Rawls di presupporre così tante cose; ad esempio che l'individuo non sia suddito, ma cittadino perché qualcuno ha dato il suo consenso molto tempo prima di lui a un sistema di governo che lui stesso non ha scelto; che quel consenso possa essere continuamente e coattivamente ricreato come una sorta di condizione trascendentale della scelta politica razionale; ad esempio che la storia stessa sia mera contingenza e sia una forza impura di fronte alla potenza delle argomentazioni razionali e alle condizioni di possibilità rintracciabili per un consenso legittimo, il quale deve essere qualcosa di diverso, di più alto e nobile di una mera condizione assicurativa.

2. Queste ultime considerazioni ci portano verso la critica sferzante che il giovane Hume svolse nei confronti del contratto originale.<sup>5</sup> I governi esistenti nella realtà, poiché il popolo è un costruttore un po' rude, rivelano “i segni evidenti di quella violenza e di quella fretta”<sup>6</sup> con cui furono edificati. Ma questo è negato dalle due fazioni principali che discettano sull'origine del governo e sulla necessità del consenso che al governo è dovuto, la fazione *teologica* e quella *contrattualista*. In realtà, le condizioni di giustificazione e di spiegazione della genesi del governo e del consenso, non sono radicalmente diverse nella prima e nella seconda. Entrambe condividono una concezione irenica, che Hume ferocemente ridicolizza. Per la prima fazione: “Che la divinità sia la causa prima di ogni governo non sarà mai negato da chiunque ammetta che tutti gli eventi del mondo sono condotti secondo un piano uniforme e diretti a fini di saggezza. Poiché per il genere umano è impossibile

---

<sup>4</sup> J. Locke, *Trattato sul governo*, cit., par. 117.

<sup>5</sup> D. Hume, *Sul contratto originale*, in *Opere filosofiche*, vol. III, Bari-Roma, Laterza, 1993, pp. 467-488.

<sup>6</sup> D. Hume, *Sul contratto originale*, cit. p. 467.

esistere, per lo meno in una certa condizione di agio e di sicurezza, senza la protezione di un governo, questa istituzione deve essere certamente stabilita da quell'essere benefico che vuole il bene di tutte le creature"<sup>7</sup>. Per la seconda, "Il popolo [...] è la fonte di ogni potere e di ogni diritto, e volontariamente, per amor di pace e di ordine, rinunciò alla sua originaria libertà per ricevere leggi da un individuo pienamente eguale agli altri. Le condizioni alle quali esso era disposto a sottomettersi o erano dichiarate o erano talmente chiare ed evidenti da poter considerare superfluo il dichiararlo"<sup>8</sup>. Tuttavia, questo contratto originale che dovrebbe aver avuto corso anche tra le popolazioni più primitive non ha lasciato *alcuna traccia scritta*. Non c'è alcun documento che certifichi in questo modo l'autorità dei governi esistenti. Questa carta "Non fu scritta su pergamena, né su foglie o scorze d'albero"<sup>9</sup>.

Ora, poiché non è rintracciabile alcuna archeologia nei termini del consenso volontario, perché mai dovremmo pensare che la teleologia del consenso e il suo effetto principale, ossia la sua trasmissibilità, abbia una qualche validità? Questa promessa, la promessa del consenso, non fu mai pronunciata e l'atto non è mai potuto divenire effettivo nei suoi termini. Una cosa ben diversa è l'utilità che si può ricavare dalla semplice esistenza dell'autorità. Ma non è molto più semplice ed economico pensare che almeno all'inizio ogni atto di autorità doveva essere particolare, legato alle esigenze attuali di casi specifici e, poiché non si mancò di notare l'utilità di questi atti autoritativi, si generò ben presto una acquiescenza precaria a questo esercizio. Naturalmente, una acquiescenza precaria è cosa ben diversa da un consenso volontario, da un consenso tacito e da un consenso stabile. Eppure, nota Hume, i filosofi che si sono occupati di questo fenomeno sostengono non solo che la prima infanzia del governo ha avuto origine da un consenso irrintracciabile, ma che perfino i governi attualmente esistenti non poggiano su altro fondamento che questo.

Il fondamento del consenso però è del tutto infondato sia per ragioni logiche sia per ragioni empiriche. Per ragioni logiche, perché se non si deve obbedienza a nessun sovrano e a nessun governo se non sulla base di una promessa volontaria reciproca (la devoluzione di alcuni diritti e l'assunzione del dovere di protezione di altri da parte del sovrano), allora questa è una base del tutto precaria. La promessa è un atto eminentemente individuale e volontario e la sua efficacia, che presuppone testimoni, atti scritti, archivi e conservazione dei documenti, non può certo essere trasmessa attraverso le generazioni. Posso pur dire 'ti prometto di esserti fedele' o 'prometto di proteggerti' o 'prometto di restituirti il prestito che ora mi stai facendo', ma

<sup>7</sup> D. Hume, *Sul contratto originale*, cit., p. 468.

<sup>8</sup> D. Hume, *Sul contratto originale*, cit., p. 469.

<sup>9</sup> D. Hume, *Sul contratto originale*, cit., p. 469.

questo non può valere anche per la mia prole, ad esempio, sulla semplice base di un atto illocutorio che rende noto a quelli che ne sono interessati che l'atto (del promettere, ad esempio) è stato eseguito e che le parti coinvolte si sono fatte carico delle conseguenze convenzionali di questo atto.

Tuttavia, infondate sul piano logico, le teorie del consenso tacito, lo sono anche sul piano empirico. Chi ha presente le pagine di Hume di critica al contratto originale adesso potrebbe obiettare che almeno questa parte della sua critica deve essere aggiornata o abbandonata. In fin dei conti, Hume parla dei rapporti di sudditanza in realtà politiche che da tempo non esistono più. In realtà, io ritengo invece ancora valido quanto Hume ha da dire sul potere inerziale dell'autorità, ossia sul semplice fatto che "L'obbedienza, la soggezione, divengono così abituali che la maggior parte degli uomini non indaga mai sull'origine o sulla causa di esse più di quanto non faccia per il principio di gravità"<sup>10</sup>. Questa inerzia vale per qualsiasi governo che funzioni a regime, mentre non vale più nello stato di eccezione. È sufficiente la forza dell'abitudine per spiegare in termini di acquiescenza quello che altri spiegano in termini di consenso. Del resto, "È strano che un atto della mente compiuto, come si suppone, da ogni individuo, e per giunta dopo essere pervenuto all'uso della ragione – altrimenti non potrebbe avere alcun valore – è strano, dico, che questo atto sia talmente sconosciuto a tutti da non esserne quasi rimasta traccia o memoria sull'intera faccia della terra"<sup>11</sup>. Le azioni, poiché qui non si tratta solo di pensieri della mente, bensì di atti illocutori, non possono non avere delle conseguenze, ma le medesime conseguenze possono essere prodotte da cause ben differenti da quelle che hanno in mente i contrattualisti.

Si potrà dire che Hume mette in crisi il modello di consenso al governo perché non è stato capace di distinguere diverse tipologie di pensiero contrattualistico. In effetti, David Gauthier<sup>12</sup> ha elaborato una tassonomia del contrattualismo che distingue tra quattro forme contrattuali:

1) un *contrattualismo originario*, secondo il quale governo e proprietà trovano la loro origine empirica in una convenzione rintracciabile nella tradizione storica. La teoria del contratto originale può essere estesa sino a sostenere che essa sola fornisce la motivazione razionale per l'allocazione dell'autorità nelle società esistenti. A questa forma è però estranea, rileva Gauthier, la preoccupazione di spiegare e/o giustificare i diversi sistemi di proprietà e le diverse forme di governo. Si tratta secondo Gauthier della forma di

---

<sup>10</sup> D. Hume, *Sul contratto originale*, cit., p. 471.

<sup>11</sup> D. Hume, *Sul contratto originale*, cit., p. 471.

<sup>12</sup> D. Gauthier, *David Hume Contractarian*, in *Moral Dealing*, New York, Cornell University Press, 1990, pp. 45-76.

giustificazione del vincolo cooperativo più debole, perché altamente implausibile dal punto di vista storico;

2) apparentata strettamente a questa forma è il *contrattualismo esplicito*, il quale è, in realtà, una variante iterativa della prima, la cui funzione è non tanto spiegare l'origine delle strutture politico-sociali fondamentali, quanto piuttosto difendere la loro legittimità. I governi sono legittimati soltanto da un accordo attuale, che intercorre qualche volta fra tutti coloro che formano il corpo politico, ma molto più spesso fra i governati da una parte e i governanti dall'altra. Anche questa è una forma di giustificazione irrealistica, perché ciò che si suppone – implicitamente questa volta – è che sia in ogni momento possibile scegliere fra forme alternative di governo e di proprietà, mettendo fra parentesi la forza inerziale che le istituzioni vengono ad acquisire, per il solo fatto di essere tali;

3) il *contrattualismo tacito*, fa perno sull'accettazione da parte dei cittadini dei benefici che derivano dalle forme e dai vincoli della cooperazione sociale per derivarne un'accettazione della struttura fondamentale e originaria della società. Il ragionamento che, schematicamente, viene messo in campo in questo caso è che le regole comportano benefici per i quali il sistema prevede dei costi. Perciò accettarne i benefici comporta l'accettazione del prezzo da pagare, ossia il consenso sui vincoli procedurali fondamentali. In questo ultimo caso, Gauthier ritiene che la discrepanza fra realtà effettuale e modello teorico può essere così notevole da costringerci ad abbandonare il modello del consenso tacito; infatti, accettando la legittimità del governo esistente, nessuno è in realtà impegnato ad accettare tutti i suoi effetti;

4) per tutti questi motivi, secondo Gauthier, è necessario far entrare in gioco una quarta e ultima forma di contrattualismo, il *contrattualismo ipotetico*. Secondo questa ultima forma, i sistemi di proprietà e di governo trovano la loro legittimazione nei termini del consenso che riceverebbero da persone razionali in una posizione di libera scelta opportunamente caratterizzata. A questa posizione ideale sarebbe sempre possibile trascendentalmente ritornare, per verificare la legittimità razionale delle istituzioni in cui viviamo.

Francamente, viene da chiedersi che cosa precisamente si guadagni nei termini di Locke con una raffinata tassonomia, quale è quella offerta da Gauthier, anche senza chiedersi che cosa si guadagni rispetto, invece, alla proposta riduzionistica di Hume. Eppure qualcosa si dovrebbe guadagnare, ossia il fatto che esiste un consenso ai regimi democratici proprio perché questi non usurpano le condizioni di libera scelta che legittimerebbero le loro azioni. Perfino, però, un pensatore vicino tanto a Locke quanto a Kant, come Nozick, non avrebbe alcuna difficoltà a riconoscere la validità di quanto sostiene Hume, vale a dire che “Quasi tutti i governi attualmente esistenti o di cui rimanga una qualsiasi documentazione storica, originariamente sono

stati fondati o sull'usurpazione o sulla conquista, oppure su entrambe, senza alcuna pretesa al leale consenso o di volontaria soggezione da parte del popolo"<sup>13</sup>.

3. In un altro tempo, una vita fa si sarebbe detto che le giustificazioni offerte dal contrattualismo lockiano e del neocontrattualismo sono ideologiche. Noi pensiamo (e uso il plurale solo per indicare una sorta di senso comune, la cui esistenza mi pare largamente acquisita) che queste analisi si attaglino alla nostra situazione di cittadini di un sistema politico democratico, che attraverso elezioni periodiche scelgono i propri governanti. In fin dei conti, che queste elezioni si svolgano con regolarità e con sostanziale rispetto dei diritti politici in molte nazioni, potrebbe essere una buona indicazione del fatto che precisamente non si dà questione di consenso a quel livello fondamentale, sul quale Hume ferocemente ironizzava. Schumpeter in una classica analisi gettava ulteriori dubbi sui regimi democratici, sostenendo che il consenso che a questi regimi è indubbiamente dato, è in realtà espresso dalle elezioni solo in maniera epifenomenica. Quello che conta è che il consenso sia modellato da gruppi di pressione in lotta per il potere.<sup>14</sup> La democrazia è, insomma, uno strumento di questa lotta. La democrazia e le elezioni periodiche mettono in forma questa lotta, senza evidenti e manifesti spargimenti di sangue, e questo è indubbiamente un bene.

Penso che sia sin troppo facile mettere dati in fila per confermare l'analisi di Schumpeter e quindi non lo farò in maniera estesa. Mi limiterò a citare il fatto che nel primo trimestre del 2007 il primo donatore per le campagne presidenziali americane è stata Goldman Sachs, seguita da Citigroup, Ubs-American, Credit Suisse, Merrill Lynch, Morgan Stanley, Lehman Brothers, Bear Stearns e due hedge funds, Fortress Investment Group e SAC Capital. Le prime venti ditte farmaceutiche spendono centinaia di milioni di dollari in attività di pressione politica. Questo è relativamente facile da documentare negli Stati Uniti, ma è facilmente immaginabile che attività lobbistiche analoghe siano ampiamente presenti anche in democrazie dove la documentabilità non è altrettanto agevole. Si tratta appunto di attività di modellazione del consenso che avvengono in regimi democratici, che fanno del consenso la chiave della legittimazione dei governi e delle istituzioni fondamentali.

Noi siamo abituati a concedere che la democrazia sia un valore da preservare. Un *mantra* di questo genere si ritrova in quasi ogni dichiarazione anche dei politici italiani, a cominciare dalle più alte cariche dello Stato. Ma

---

<sup>13</sup> D. Hume, *Sul contratto originale*, cit., p. 473.

<sup>14</sup> Joseph A. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo e democrazia*, ETAS, Milano, 2001.

di quale genere di valore si tratta e perché meriterebbe il consenso dei cittadini? Alcuni mesi fa il nostro presidente della Camera, Gianfranco Fini, parlando della necessità – piuttosto indeterminata a vero dire – di riforme, sottolineava il fatto che le regole nel nostro condominio devono essere condivise, ossia devono avere il consenso delle parti politiche e non essere solo espressione della maggioranza. Alla luce di recenti e ben note disavventure immobiliari, quel riferimento al condominio comune potrebbe essere interpretato come una feroce nemesi antespettiva. Ma io propongo invece di interpretarla letteralmente, ossia come un consenso sulle regole e sulle procedure. Si dà il caso, tuttavia, che regole e procedure non siano valori in sé, ma siano unicamente valori strumentali. Le regole democratiche sono in definitiva questo: delle procedure utili per raggiungere degli scopi, ma in sé non sono affatto un valore né la più alta espressione di una qualche moralità condivisa. A che cosa dovrebbero allora essere strumentali? La risposta che darebbe Citigroup e qualsiasi altra lobby penso sia facilmente immaginabile, ma non può essere una risposta condivisa in termini di valore, a meno che uno non abbia fede nella Citigroup e in altre lobby, cosa che nell'epoca del politeismo dei valori non escludo possa accadere.

Una risposta bene diversa è quella che dovremmo dare noi in base a due assunzioni:

- 1) la nostra è l'epoca dell'individuo o della persona, come preferisco dire;
- 2) la nostra è un'epoca post ideologica, almeno all'interno dei regimi liberali (quei regimi in cui la protezione dei diritti individuali è assunta direttamente come legittimazione del sistema politico. Credo che in questo senso debba essere intesa la celeberrima affermazione di Bobbio che la nostra è l'epoca dei diritti).

Ora, se noi concordiamo con questi due assunti, penso che dobbiamo anche concludere sulla strumentalità delle procedure democratiche. La democrazia, cioè, non è un valore in sé, bensì è un mero mezzo contingente per la tutela della libertà della persona. Se è così, allora tutte le procedure democratiche sono varianti strumentali di un mezzo. Buone sin tanto che si dimostrano efficaci per difendere la libertà della persona, e tuttavia del tutto prive di qualsiasi aura valoraria indipendente.

In un notissimo passaggio del suo discorso di insediamento presidenziale John Fitzgerald Kennedy sostenne “Non chiedetevi che cosa il vostro paese possa fare per voi, chiedetevi cosa voi potete fare per il vostro paese” (incidentalmente: un rettore di un'università italiana parafrasò Kennedy quando assunse il proprio incarico in un messaggio inviato al personale docente e amministrativo del suo ateneo. Le medesime critiche che ora ricorderò, valgono anche in questo caso). Nel 1962, una voce sostanzialmente solitaria si levò per criticare questa concezione kennediana, quella di Milton

Friedman.<sup>15</sup> Per Friedman nessuna delle due proposizioni che compongono il celebrato detto di Kennedy è degna di un uomo libero che abbia come aspirazione di vivere in una società composta da uomini liberi. Da un lato, presenta una formula paternalistica che tratta i cittadini come degli individui collocati perennemente in uno stato di minorità. Dall'altro lato, propone una concezione organicistica dello stato e del governo, secondo il quale il cittadino è un servo del proprio paese.

La prospettiva potenzialmente autoritaria dei due imperativi di Kennedy deve essere invece rovesciata radicalmente. Un uomo libero non chiede qualcosa al paese né pensa che lui debba fare qualcosa per il paese, ma si chiede, piuttosto, che cosa lui e altre persone libere possono fare per il tramite del governo al fine di tutelare la libertà e di promuovere il libero convergere degli interessi. Queste considerazioni solitarie di Friedman erano inattuali nel 1962, e io non so sinceramente se si stia approssimando il loro tempo. Tuttavia, mi chiedo in che modo interpretarle alla luce delle due condizioni ricordate sopra (epoca dell'individuo e fine delle ideologie). Io penso che il consenso al governo debba essere limitato unicamente alla protezione che il governo accorda alle libertà, altrimenti le derive di carattere paternalistico non tarderebbero a manifestarsi concretamente. Di fatto, già si manifestano nel nostro paese a livello di amministrazione locale, dove i sindaci legiferano emanando decreti con le ingiunzioni più bizzarre. A quelle due condizioni, che sopra dicevo, penso, tuttavia, debbano essere affiancate altre due considerazioni, che non mi sembrano particolarmente controverse: 1) che la politica è lotta per il potere guidata dagli interessi e/o dagli ideali. In questo senso la politica è la continuazione della guerra con altri strumenti; 2) che questa lotta è stata sostanzialmente neutralizzata e spoliticizzata dal punto di vista delle visioni del mondo.

Vi propongo a proposito di questa seconda considerazione un piccolo test, che già ho svolto altre volte. Se io vi chiedessi di indicarmi dieci differenze programmatiche tra i due principali schieramenti politici italiani e vi chiedessi di farlo ora, senza consultare internet o altre fonti, dubito che qualcuno sarebbe in grado di rispondere. La verità è che in epoca ideologica, dove si contendevano il potere i partiti etici, come sono stati chiamati<sup>16</sup> (perché veicolavano divergenti e opposte visioni del mondo e della storia), esistevano maggiori differenze tra due correnti della Democrazia Cristiana di quante ne esistano ora tra Pdl e Pd. Non si tratta affatto di un fenomeno solamente italiano, ma di un lungo emergere della democrazia plebiscitaria come sistema di governo. In questi sistemi di democrazia plebiscitaria la politica è sostituita dall'estetica. Si vota un candidato o un altro per il suo

---

<sup>15</sup> M. Friedman, *Capitalismo e libertà*, Torino, IBL Libri, 2010.

<sup>16</sup> A. Lepre, *Storia della prima repubblica*, Bologna, Il Mulino, 2006.

*appeal*, mentre i programmi, che rimangono sostanzialmente irrilevanti e molto simili tra gli schieramenti, sono ignoti agli elettori e non sarebbero valsi, solo alcuni decenni fa, a distinguere un candidato da un altro. Io penso che i sistemi di democrazia plebiscitaria che si stanno imponendo nelle cosiddette democrazie avanzate siano versioni di quel sistema americano che è stato chiamato da Domenico Losurdo ‘monopartitismo competitivo’.<sup>17</sup> Si tratta di un sistema dove esiste in effetti un unico partito con due fazioni, repubblicana e democratica (mi pare che la continuità della politica estera americana lo dimostri ampiamente).

Io non rimpiango l’epoca dove si affrontavano visioni del mondo radicalmente diverse. Penso però che il nostro sistema dovrebbe essere aggiornato a questa epoca di fine della politica, o piuttosto di fine della politica guidata dagli ideali e dalle visioni del mondo. Ciò che è rimasto è la politica come lotta per il posto e per l’occupazione di posizioni che garantiscono prebende e compensi e carriere per sé e i propri famigli. In questo senso alla fine di questo mio intervento che spero non vi abbia troppo afflitto, propongo la mia personale utopia. Ne avrei due da proporvi, ma dell’ultima dirò in conclusione.

La prima utopia è fare a meno della selezione dei governanti attraverso le elezioni democratiche. Se la selezione dei governanti è funzionale alla libertà che è il valore – il bene politico, si potrebbe dire – che presuppone e realizza il consenso, e se le procedure democratiche sono valori strumentali a questo bene politico, allora le votazioni democratiche sono anch’esse strumentali e potrebbero essere sostituite da un altro sistema di selezione dei governanti. Il problema è quale, naturalmente. Quello che io propongo è un sistema *randomcratico*, ossia l’estrazione a sorte dei governanti. Questa estrazione potrebbe essere effettuata da un albo dei politici al quale accedere attraverso un concorso estremamente selettivo. Possediamo la tecnologia che garantirebbe una selezione largamente meritocratica del ceto politico. Criteri per la non immediata eleggibilità, garantirebbero contro l’esistenza di un ceto politico autonomo. Si dirà che in questo modo non sarebbe garantita la rappresentanza della cosiddetta società civile negli organismi elettivi. In realtà, sarebbe sufficiente che le espressioni autonome e libere della società civile preparino dei candidati da selezionare, per ovviare a questo problema.

I vantaggi di questo sistema mi paiono evidenti. Sarebbero sostanzialmente eliminati i costi della politica e sarebbe eliminato il potere delle lobby occulte sui rappresentanti eletti. La corruzione del ceto politico sarebbe probabilmente limitata a livelli fisiologici. Non sarebbe possibile costruire dinastie familiari. In una situazione in cui molti paesi hanno rinunciato a porzioni significative della propria sovranità, rinunciando a

---

<sup>17</sup> D. Losurdo, *Il linguaggio dell'impero*, Roma-Bari, Laterza, 2006.

battere moneta e delegando le decisioni più significative di politica internazionale ad altri organismi o ad altri stati, la situazione è realmente quella che è stata fotografata dal presidente della camera: quella di un condominio, dove le cose più importanti che accadono non sono decisioni epocali sulle visioni del mondo, bensì liti tra vicini di pianerottolo. Che per supportare tutto questo, preservando la libertà, si debba far ricorso agli strumenti di elezione democratica non è affatto detto. La nostra epoca ha realizzato almeno in occidente la profezia di Schmidt di essere l'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni. Questo è testimoniato dalla fine dei partiti etici. Prendiamone atto e abbandoniamo un sistema di selezione dei governanti pensato per un'altra epoca e sul quale, nell'epoca del cinismo di massa, il consenso sull'ideale non esiste certamente più. Affinché si realizzi questa utopia non può essere nascosto che i sistemi democratici dovrebbero essere ulteriormente deligitimati. Forse questo può avvenire in maniera non violenta, attraverso l'astensione di massa alle elezioni, come proponeva lo scrittore Saramago<sup>18</sup>. Questa è la mia seconda utopia, certamente tra le due quella più importante.

---

<sup>18</sup> J. Saramago, *Saggio sulla lucidità*, Torino, Einaudi, 2005.