

CONTRIBUTO DI  
**FRANCESCO BOTTURI**

*Ragioni di un interesse*

Per una riflessione del bel volume di P. De Carli sul registro della mia competenza filosofica trovo un punto d'appoggio nel primo capitolo; capitolo ricco di cose filosofiche, che si occupa dello sviluppo storico della società civile e del suo concetto. Cercando di dare un contributo che vada in questa direzione, in quella cioè di capire in che misura il discorso proposto – l'emergenza della società civile come potere istituyente – faccia riferimento ad una contingenza attuale ma forse solo episodica oppure riguardi qualcosa di carattere strutturale. Naturalmente mi pongo dal punto di vista di una dinamica culturale fondamentale, non da quello giuridico, benché connessioni sarebbero fattibili da chi fosse in grado farle.

Ora, la cosa che noto nell'ispirazione generale di questo volume, e soprattutto del primo capitolo, è l'idea del civile come ambito in cui la questione antropologica viene alla luce, non solo per la natura del "civile", ma anche perché la circostanza di storia del pensiero politico e di quello giuridico, a cui si fa riferimento, permette di evidenziarla. Dunque non è in gioco solo una iniziale direzione possibile della giurisprudenza, ma sono in questione anche scelte od orientamenti antropologici fondamentali. Cosa assai interessante, se si considera che la questione antropologica è l'interrogativo assolutamente centrale del nostro tempo, caratterizzato – come soleva dire in modo efficace Giovanni Paolo II – da una universale «disputa sull'*humanum*». Così una riflessione come quella di Paolo De Carli è l'occasione per un contributo, in carne viva della questione giuridica, su aspetti significativi del dibattito antropologico.

*Il paradosso moderno della separazione di borghesia e "società civile"*

L'essere istituyente da parte della società civile sembra essere qualcosa che risponde ad una sindrome storica concreta – come nel testo viene detto –; ma la durevolezza possibile della cosa, è connessa al fatto che il processo sia accompagnato, anzi sostanziato, da una certa concezione della natura del legame sociale che dà senso alla società civile.

Questo si capisce bene, in negativo, anche nella prospettiva storica proposta da De Carli, che mostra una forte resistenza del pensiero, oltre che della prassi socio-politica e quindi anche giuridica, a riconoscere la soggettività della società civile. Paradosso storico, a ben vedere, che interroga e provoca. Dopo la fase inaugurale di un nuovo pensiero del civile nel primo Umanesimo, appunto l'umanesimo cosiddetto civile, la società moderna europea, in cui il ceto borghese andava strutturandosi e affermandosi – se l'età moderna è l'età della affermazione, della conformazione, della configurazione e dell'affermazione del ceto borghese – produce un pensiero politico sempre più lontano, se non ostile, al riconoscimento della soggettività della società civile. Si ricordano poche voci che nel moderno hanno dato spazio all'idea della centralità politica del civile. Per fare grandi nomi Locke, Tocqueville, Rosmini.

Qual è la difficoltà *teorica* del moderno nei confronti del “civile” (a prescindere dagli interessi del primo capitalismo alla centralizzazione del potere, il peso delle lotte politiche contro le eredità feudali, l’incidenza dei contraccolpi alla frantumazione religiosa, ecc) ? Hegel – nota De Carli – ha sancito il modello della subordinazione della società civile alla società politica e, in senso stretto, allo Stato. Hegel anche in questo caso è il grande e geniale sintetizzatore delle tendenze e delle dialettiche della modernità. La ragione della subordinazione è l’insufficienza a se stessa della società civile, attribuitale perché *mancante di universalità* e quindi bisognosa di un principio superiore di unità e di senso. C’è bisogno di un’elevazione, una *Erhebung*, all’universale politico che soltanto lo Stato può compiere. La formulazione hegeliana del problema evidenzia il dramma della visione moderna che non riesce a pensare la società civile come una società in cui in qualche modo sia presente, originariamente presente, l’universale; incapacità che si risolve nell’affermazione della privatezza del civile; il moto contrario – si noti, secondo la diagnosi di De Carli – del processo a cui oggi sembra di assistere. Da che cosa deriva questa presunta mancanza di universalità, e quindi di senso politico, della società civile, cioè – si badi – della vita sociale reale dei soggetti reali? Qui credo che vada richiamata una tensione interna alla modernità sociale e politica che appare paradigmatica.

### *Pluralismo e conflitto*

Ci riportiamo a due momenti del moderno, a due svolte di diverso significato che giustificano il tema della mancanza di universalità. Come nota De Carli, la società civile da un certo punto in poi non è più identificata con la società politica, secondo l’antica idea risalente al paradigma della *polis*, ancora tramandata in parte in età moderna. Il moderno rompe questa solidarietà, perché il moderno registra il fatto nuovo e irreversibile, il fatto sociale e culturale del *pluralismo*. Quanto più il pluralismo sociale si accentua, tanto più si esige la distinzione forte, forse la separazione di piani tra l’esercizio sociale di tale pluralità e il suo governo politico, perché c’è bisogno di un’istanza superiore che la modernità ha configurato come Stato. Questo fatto epocale – l’ “invenzione” dello Stato – potrebbe non significare di per sé depressione del civile; acquisire la consapevolezza moderna del pluralismo come fenomeno strutturale di una società libera, appunto la società borghese, e quindi esigere un’istanza superiore di governo, non significa di per sé neutralizzare la società civile. Potrebbe esserci una feconda e virtuosa circolarità, quella che prospetta De Carli, che afferma appunto che la società civile può tornare ad essere *istituente* o finalmente esserlo rispetto ad un’*istituzione* a sua volta *garante, regola e moderatrice della società civile*.

Ma c’è una seconda, ulteriore svolta, che introduce nella modernità la sua tipica tonalità negativa quanto al problema del pluralismo civile. È la prospettiva secondo cui il pluralismo non è semplicemente il luogo della molteplicità e quindi anche della ricchezza e della difficoltà, ma è essenzialmente il *luogo del conflitto*. Il pensiero della modernità ha portato il contributo di una coscienza politica inedita del conflitto, a partire dall’esperienza tanto drammatica delle guerre di religione. Conflittualità radicale che è stata letta alla luce di un pessimismo antropologico altrettanto radicale come quello di Hobbes, ma non soltanto suo, trattandosi di un processo molto più complesso che passa

anche attraverso la riflessione teologica civile del giansenismo e che ha un'influenza profonda sul primo liberalismo inglese, ecc. Ma complessivamente si formula l'idea che non che si tratta solo di far fronte alla nuova realtà del conflitto, ma che il politico tutto vada ripensato alla luce del "paradigma del conflitto".

Questo è allora il punto dalle gravi conseguenze: "civile, che nella grande idea umanistica è l'aggettivo di "società", diviene nel paradigma del conflitto l'aggettivo di "guerra". L'idea del civile diviene così radicalmente problematica: che cos'è il civile? l'attributo del vivere sociale in quanto tale oppure l'attributo dello stato di guerra più pernicioso? Per certi versi l'immagine paradigmatica diventa quella della guerra civile; "la politica è la guerra continuata con altri strumenti" si dirà, intendendo che il conflitto permanente è la struttura costitutiva della società umana e quindi il civile è il luogo "normale" della guerra. Da qui un destino, tipicamente moderno, dell'idea del civile. Questa è la sequenza dei pensieri: il civile è il luogo del conflitto, il conflitto permanente è guerra, la guerra è la distruzione dell'universale, di conseguenza, la politica diventa pessimisticamente o/e cinicamente la pratica dell'insocievolezza umana. Dico "insocievolezza", rovesciando la nota formula kantiana della "insocievole socievolezza" umana, che in qualche modo appartiene ancora all'idea antica dell' "amicizia civile" di ascendenza aristotelica. Ma il moderno è per lo più – almeno nelle sue grandi teorizzazioni – il tempo della crisi totale dell'idea della "amicizia civile" o della "civil conversation", come si diceva in età rinascimentale, e quindi il moderno è anche portatore delle dottrine della "socievole insocievolezza", cioè della concezione dell'uomo fondamentalmente insocievole, che la politica può rendere solo "artificialmente" socievole. Di qui la logica dell'amico-nemico, da Hobbes a Schmitt. È chiaro che queste premesse favoriscono una potentissima spinta all'invenzione di una totalità superiore inglobante, come lo Stato moderno, che assurge a tale funzione e diventa esso l'universale, sostitutivo di quell'universale che il civile non è in grado di vivere e di produrre.

#### *Nuovo potere universalistico della tecnocrazia*

Questa problematica storica non sta soltanto alle nostre spalle, ma – a me sembra – sta ancora sulle nostre spalle. Certamente, noi oggi assistiamo a una crisi del politico e con esso ad un arretramento dello Stato. Ma – per quello che abbiamo già detto – la cosa è ambigua, perché coincide con l'arretramento di *quel* politico, e non coincide di per sé con la scoperta di spazi nuovi e diversi del politico. Di qui la domanda che si poneva fin dall'inizio: l'emersione della società civile – di cui si parla oggi – è soltanto effetto dell'arretramento del politico statuale oppure è un fenomeno più originario e più nuovo? Certo, c'è un'emersione nuova del civile, perché c'è una spinta nuova del bisogno, come viene documentato dalla crisi del *welfare* che non è più in grado di rispondere ai bisogni sociali fondamentali oppure ci sono bisogni nuovi a cui lo Stato non è in grado di far fronte. Inoltre esiste l'eredità di una certa tradizione solidaristica umanista, che comunque è proseguita anche nella modernità, quello che J.C. Alexander chiama «la sfera della solidarietà sociale universalizzante».

Tuttavia, c'è una crisi del senso reale (non retorico o fittizio) dell'universale, quale dimensione interna e portante della convivenza, che non dipende solo

dall'arretramento della politica, che è pur sempre in qualche misura garanzia di universalità, ma che fa tutt'uno con l'avanzare di una forma nuova di (pretesa) universalità sociale, che non nasce dalla politica e tanto meno dalla relazione civile, e che anzi vorrebbe essere sostitutiva e del politico e del civile: è l'*universale astratto, tecnocratico della globalizzazione*. Un universale astratto nella sua natura, ma concretissimo nei suoi effetti. Astratto perché non nasce da tradizioni di esperienza sociale, né da idee politiche accomunanti, ma si identifica con una tecnostuttura che si va costruendo e sta avvolgendo il mondo. Non è più la vecchia astratta universalità della ragione filosofica illuminista o della ragione scientifica positivista, bensì è l'universalità, inedita nella storia del mondo, della tecnostuttura, che è universale come forma pratico-operativo e produttivo-funzionale del mondo e che ha il potere di ricollocare, circoscrivere e risignificare ogni altra tradizione universalistica (come quella religiosa o quella politica) e in generale ogni altra forma di esperienza.

Il tecno-scientifico non è mai stato l'universale per eccellenza, oggi invece lo sta diventando e lo diventa concretamente come dispositivo d'esistenza. Così la politica – ad esempio – è svuotata e ridotta al gioco delle *lobbies* tecnocratiche e finanziarie, che ne portano a termine la crisi. È evidente – contro l'ideologia tecnocratica che prospetta la tecnoscienza come via alla pacificazione del mondo, perché dotata di una universalità metareligiosa, metapolitica e metaideologica – che tale universale astratto e tecno-scientifico concreto non è assolutamente in grado di risolvere e superare il “paradigma del conflitto” moderno, perché, anzi, la tecnocrazia poggia sulla guerra di potentati – costituenti una aristocrazia inedita e senza alcun controllo democratico possibile, essendo la gestione delle grandi tecnologie affare di pochi dotati di enormi capitali finanziari e di straordinarie possibilità organizzative – e tende a risolvere tali conflitti spostandoli e dislocandoli in giro per il mondo a più livelli, sulle spalle della ampie porzioni indifese dell'umanità.

#### *La (nuova) universalità della società civile*

In questo contesto il civile che cosa può essere? Che spazio ha il civile in questa situazione mondiale? Certamente, se il politico tradizionale arretra, il civile ha più spazio. Ma nella misura in cui però avanza l'altro universale, quello tecnocratico, il civile è di nuovo posto nella condizione di essere il non-universale, il locale. Nasce una nuova contestazione della sua non-universalità; come con Hegel al civile si imputa l'incapacità di essere una sintesi adeguata, con l'universale tecnoscientifico si imputa al civile di non essere adatto alle funzioni mondiali della tecnostuttura.

Mi pare interessante un'osservazione di M. Magatti, quando dice che: “*la società civile non coincide con il sociale tout court [...] ma con forme qualificate della vita sociale*”, perché sono realtà sociale anche fenomeni di vita collettiva non esemplari. Ancora dice “*la società civile non va pensata come un evento spontaneo, essa è sempre qualcosa di più della semplice auto-organizzazione sociale, in quanto il principio sociale in essa operante è orientato verso il rispetto di criteri universalistici*” (*Il potere istituyente della società civile*, Laterza, Roma- Bari 2005, p. 32). Torniamo al tema dell'universale: quando parliamo di società civile non possiamo parlare di qualunque auto-organizzazione sociale, ma di quella che abbia un significato universalistico.

D'altra parte Habermas ci dice che questa universalità non può essere garantita dai diritti fondamentali, non è sufficiente cioè l'universalità giuridica dei diritti umani fondamentali a garantire dalla deformazione della sfera pubblica e quindi non è sufficiente a garantire la società civile come tale. Piuttosto le strutture comunicative della sfera pubblica dovranno essere mantenute intatte dalla vitalità della società dei cittadini. Dunque, da una parte, il valore della società civile è tale in quanto rispetta criteri universalistici, dall'altra la garanzia della sua identità è affidata alla vitalità della società dei cittadini.

Di quale universalità si tratta, allora, quando parliamo di società civile? Deve trattarsi di un'universalità più forte del conflitto, ma che d'altra parte non può rimanere esterna ai bisogni e agli interessi. La società politica come Stato o la macrostruttura tecno-scientifica o finanziaria sono esterne ai bisogni e agli interessi reali vissuti, hanno a che fare naturalmente con questi ma come un loro governo esterno, non nascono dall'interno della vitalità della società dei cittadini. Si vedano in proposito alcune esemplificazioni molto interessanti del nostro testo sul volontariato, sul privato civile, sull'organizzazione del mercato, dove l'universalità è quella della relazione tra soggetti che compongono il civile. Credo, in definitiva, che il contributo che può portare il civile "in sé e per sé", per usare la terminologia hegeliana, cioè come tale e nella circostanza storica concreta, come forza di rinnovamento e come resistenza alle colonizzazioni del "mondo della vita" – come dice Habermas – da parte dell'universale astratto, sta esattamente nella coscienza del valore della relazione tra soggetti, che è il valore di cui il civile vive se è civile.

Quindi l'universale del civile non risponde a criteri esterni, come quello dei diritti umani, ma consiste nel valore universalistico del suo essere relazione, cioè l'affermazione del valore universale dell'essere-in-relazione, quale bene fondamentale in se stesso; che se non è praticato, pensato, proposto e difeso dalla società civile, non è reperibile altrove. E che dunque è responsabilità della società civile di far valere rispetto agli ambiti dello Stato e del mercato, soprattutto se globale. L'essere-in-relazione, infatti, è produttivo di beni, e di "beni relazionali" in specie – di cui parla ad un certo punto il testo – cioè di beni in cui ne va dell'identità dei soggetti. Da questo punto di vista – e alla condizioni cui abbiamo accennato – il civile è il luogo di un'esperienza di relazione come bene fondamentale. Da questo punto di vista il civile è una risorsa in se stesso, è un parametro di giudizio culturale, e in un certo senso lo scrigno del bene politico, nel senso che se è cosciente del suo valore fondamentale, l'universale valore della relazione tra soggetti di relazione attiva e produttiva, è anche la memoria vivente del bene comune in un senso non astratto e non ideologico; questo, infatti, è – a mio avviso – il significato autentico fondamentale, già classico, del "bene comune". Precisamente ciò che la statualità moderna ha offuscato ed emarginato e l'universalismo globalistico astratto di oggi rischia di cancellare.



# AMMINISTRAZIONE IN CAMMINO

Rivista elettronica di diritto pubblico, di diritto dell'economia e di scienza dell'amministrazione  
a cura del Centro di ricerca sulle amministrazioni pubbliche "Vittorio Bachelet"

**Direttore: Prof. Giuseppe Di Gaspare**