



# la politica come scienza filosofico-sociologica

---

Riccardo Piroddi



IL MONDO NUOVO

LA POLITICA  
COME SCIENZA  
FILOSOFICO-  
SOCIOLOGICA

Riccardo Piroddi



I QUADERNI  
IL MONDO NUOVO

# Sommario

## 1. INTRODUZIONE

## 2. INTERDISCIPLINARITÀ E UNITARIETÀ DEL CONCETTO DI POLITICA

1. Rapporto fra politica e storia (fra pensiero politico e storia politica)
2. Socialità della politica. Rapporto fra individuo e società: la persona
3. Le basi antropologiche della politica
4. Scienze sociali, scienza politica, filosofia politica. Scienza politica e prassi politica (l'"arte" politica)
5. Caratteri specifici della "scienza politica" e, quindi, della "politica" (oggetto di questa scienza)

## 3. CARATTERI DELLA POLITICA

1. L'asimmetria (la natura asimmetrica) della politica: il potere (politico). Sua assolutezza e originaria irresponsabilità, sua esclusività. Il "segreto" proprio della politica (gli arcana imperii)
2. Potere politico e potere militare: la forza della legge e la forza delle armi. Fiducia e paura nella politica: il modello totalitario
3. Natura conflittuale della politica. Conflitto e consenso, divisione e condivisione: la "lotta politica". Natura dinamica e non solo dialettica dell'ordine politico. La pace (l'ordine, la sicurezza) quale finalità della politica
4. Dalla rottura dell'ordine politico al ritorno allo "stato di natura" quale riduzione/risoluzione "privatistica" della vita umana, della convivenza, con la fine della "comunicazione"
5. Politica e comunicazione
6. Ambiguità (natura ambivalente) della politica

7. La politica come "partecipazione". Il caso specifico della partecipazione democratica

8. Partecipazione e decisione. Normatività della ragione pratica. Ragione comune e politica

## 4. TITOLARITÀ ED ESERCIZIO DEL POTERE

1. Le "forme di governo". Funzione legittimante della legge (nel senso che essa legittima e conferisce forza legittimante al potere politico)
2. Potere e autorità (e distinzione fra forza/violenza e coercibilità normativa). Autorità e sovranità. Natura etica dell'obbedienza al comando politico come inclusiva degli atteggiamenti e delle prassi di contestazione (dalla rivoluzione alla resistenza). L'antipolitica.
3. Le varie forme o modelli di legittimazione (o principio di legittimità) trascendenti e immanenti. Le varie dottrine (e ideologie) politiche. Legittimità e legalità
4. Dinamica e vicende della legittimazione, degenerazione e rinnovamento. Conclusione sulla distinzione fra titolarità ed esercizio del potere
5. Legittimità e legalità. Osservazioni riepilogative sulla distinzione fra politica ed economia. Le leggi della politica e le leggi del mercato

## 5. SCIENZA POLITICA E FILOSOFIA POLITICA

1. Filosofia politica e, più in generale, concezione
2. Prassi politica e razionalità (dell'uomo) comune (o senso comune). Le "istituzioni" come espressione del sapere praticopolitico. Il diritto come istituzione e il potere come istituzione. Istituzionalizzazione come spersonalizzazione del potere

# 1. INTRODUZIONE

Le riflessioni che seguono sono sottese da un'intuizione di fondo sulla politica come esperienza e come concetto, che si qualifica in ragione della strutturale asimmetria introdotta dal potere fra i due soggetti – chi comanda e chi obbedisce – di questa specifica relazione sociale: diseguaglianza di posizione (o oggettiva), sulla base di una uguaglianza di fondo (o soggettiva in senso ontologico). Una concezione della politica, perciò, che rimanda a una più generale antropologia, ovvero a una concezione dell'uomo da cui discendono le caratteristiche della politica stessa (consenso/dissenso, condivisione/divisione, ordine/disordine, pace/guerra, autorità/effettività-coercizione, più in generale razionalità/ volontarietà).

Lo sforzo, peraltro, volto a evitare un'impostazione astrattamente teorica, è stato di farsi implicitamente carico (tenendole, perciò, sempre presenti) delle profonde e vaste trasformazioni storico-politiche, tutt'ora in corso, di cui sono state e sono testimoni le generazioni che dal XX secolo si sono affacciate, quando non vi sono nate, nel XXI.

Sono note e sono sintomatiche ed eloquenti le pennellate con cui dagli studiosi – storici, sociologi, politologi, filosofi – è stato dipinto il Novecento: “secolo delle ideologie” e della “fine delle ideologie”, addirittura della “fine della storia”, della “fine della geografia” (quando non anche della fine della religione), della fine dello Stato (nazionale) sovrano, erede dell'assolutismo moderno. Secolo, quindi, della “fine delle rivoluzioni”, sia nel senso rigoroso tributario di quella francese, tale per antonomasia, e, quindi, di quella russa (e poi cinese, ma non vanno dimenticate l'Ungheria e la Polonia), sia delle rivoluzioni intese come mutamenti radicali e repentini di potere da parte del popolo (si pensi già alla autoproclamata “rivoluzione fascista” e non solo a quella nazionalsocialista...), dei popoli (il rimando d'obbligo è alle rivoluzioni terzomondiste/anticolonialiste); rivoluzione – idea/ ideale di rivoluzione – il cui esaurimento si è fatto simbolicamente datare al 1991, l'anno della morte anagrafica dell'URSS.

Ma il XX è stato anche il secolo delle due guerre mondiali e “totali” – cioè insieme militari e civili – la “guerra civile europea dei

trent'anni", come è stata felicemente definita da Christoph Cornelissen, entrambe concluse con un cambio di rotta della storia, la prima seguita dal crollo degli imperi centrali, la seconda dalla crisi e caduta degli imperi coloniali (almeno nel senso politico-militare tradizionale). Secolo tristemente contrassegnato dalle tre dittature totalitarie, la cui tragica memoria si lega alla Shoah e ai genocidi di massa, consacrati, per così dire, dalle bombe atomiche di Hiroshima e Nagasaki. Non a caso, guardando ai milioni di cadaveri di cui sono disseminati i campi di battaglia, le camere a gas e le città spietatamente bombardate, per non parlare delle clandestine fosse comuni tutt'oggi solo in parte scoperte, il Novecento è stato anche definito il secolo del "male assoluto", che non pare esaurirsi nella sua prima metà, se si mettono nel conto le almeno duecento "guerre locali" con cui, nel lessico tardo-capitalistico, si allude oggi alla "periferia" del mondo. Un gigantesco cono d'ombra, insomma, che si prolunga nel terzo millennio, apertosi all'insegna del terrorismo internazionale, subito sintomaticamente battezzato come la "terza guerra mondiale" (guerra anch'essa combattuta senza fronti e senza distinzione fra il bellico e il civile). E questo anche a voler tralasciare altri drammatici problemi, che coinvolgono e avvolgono l'intero pianeta: il problema ecologico, contrassegnato dall'inarrestabile inquinamento (potremmo emblematicamente sintetizzare, secolo delle tre bombe: la bomba demografica, la bomba atomica e la bomba ecologica), e quello pandemico, con l'epidemia da Covid-19.

Guerre di massa, genocidi di massa, Stati di massa: il Novecento è stato, nel bene e nel male, il secolo delle masse, dei movimenti, dei partiti, dei sindacati di massa, diciamo pure dei popoli di massa, tali sia nelle forme politico-istituzionali, monopartitiche e monocratiche in genere, sia – ma si tratta di differenze di fondo ed essenziali – in quelle pluripartitiche. Masse cui fa riscontro congenito il leaderismo con la personalizzazione della guida o/e del gruppo che le guida, sia in senso organizzativo che espressivo. Secolo, dunque, il XX, dell'elitismo per antonomasia, aperto e annunciato già da quelle teorie elitiste che, da fine Ottocento e primo Novecento (con Gaetano Mosca, Vilfredo

Pareto, Robert Michels), avrebbero influenzato anche pensatori molto lontani dai liberal-conservatori dell'omonima scuola italiana (si pensi, per esempio, a John Dewey e Joseph Schumpeter o, addirittura, allo stesso Jacques Maritain, propugnatore delle "minoranze attive") e che comunque colgono un fenomeno generale e generalizzabile oltre lo specifico significato letterale del termine (*élite*): anche le segreterie dei partiti più democratici (non solo, cioè, quelli a "centralismo democratico") si caratterizzano per una forte leadership accentratrice. Ma lo stesso vale per i proprietari e gestori dei mass media, manovratori della pubblica opinione sia a livello politico che economico-pubblicitario. Siamo sempre in presenza di una "mobilitazione" delle masse a opera di élites forti, più o meno personalizzate, ma sempre "organizzate". In ogni caso, da questo punto di vista, si attenua la differenza e la distanza fra democrazie liberal-pluraliste e democrazie "popolari", perfino (ma, sia chiaro, si tratta di gradazioni che, per la scala, diventano da quantitative differenze qualitative essenziali) fra liberaldemocrazie e totalitarismi (così come, in questa prospettiva, si può intravedere facilmente l'aspetto di continuità col secolo XXI e le sue élites transnazionali...).

Il secolo XX registra in particolare, infatti, in modo per così dire connotativo, il trionfo della liberal-democrazia e della social-democrazia, diciamo pure della democrazia – come è stata anche definita – social-pluralista. Qualificazione di un processo – per gettare uno sguardo particolare all'Italia – la quale, a spalle del "miracolo economico", via via divenne, con l'avallo dell'egemonia democratico-cristiana, da laica sempre più neo-laicista e secolarista.

Un'inchiesta sui giovani, condotta nel cuore degli anni Sessanta del Novecento, ne registrava l'atteggiamento diffusamente integrato e carrierista: i "giovani delle tre M" rappresentavano, infatti, una generazione dedita a "Moglie, Mestiere, Macchina", tre nomi-symbol di una generazione che aveva indissolubilmente sposato il progresso neo-capitalistico nella fase che già si annunciava come consumista, radicata nella "società opulenta" (termine proveniente, in verità, dall'altra sponda dell'Atlantico).

Veniva a siglare la “grande trasformazione”, la crescente americanizzazione della vita quotidiana scandita dalla TV, dagli elettrodomestici, dalla Vespa e dalla Cinquecento.

Ebbene, nel decennio successivo, scoppiò nell’America ancora intrisa della Beat generation e si diffuse rapidamente nell’Europa – dalla Sorbona alla Sapienza – la “contestazione globale”, brodo di coltura delle Brigate rosse, che, radicalizzando e combinando il neo-marxismo col freudismo e con la guerriglia di marca terzomondista, cercarono di colpire al cuore il sistema di mercato con la forza espansiva del consumismo sotto copertura e legittimazione dello Stato neo-capitalista. A circa un quarantennio dagli anni di piombo, caduto col Muro il blocco orientale, squilibratosi quello occidentale (a egemonia formalmente monocratica statunitense ma sostanzialmente sempre più multi- e trans-nazionale, sotto l’incalzante ricatto, in prospettiva, sia dell’ascesa asiatico-cinese sia dell’implosione fondamentalista arabo-islamica, nel più vasto quadro della globalizzazione economico-finanziaria e informatico-comunicazionale), il mondo di oggi non sembra forse pesantemente ripiombare nella palude delle più radicali contrapposizioni ideologiche (analoghe alle seicentesche guerre di religione europee se non ai “conflitti di civiltà” alto-medievali, ma confluenti, in realtà, in un vasto processo di omogeneizzazione culturale) e delle più spietate competizioni economiche legate a un mercato nominalmente neo-liberista, di fatto tendenzialmente sempre più oligopolista quando non monopolista tout court?

Ma, per chiudere la digressione sull’Italia (nel quadro euro-atlantico e mondiale), quella denominazione di “social-pluralista”, riferita alla democrazia degli ultimi decenni del ‘900, ci rimanda a un altro evento determinante di questo secolo epocale, quello della “grande crisi” del 1929, a prescindere dalla quale non si può capire il nuovo rapporto instauratosi fra Stato ed economia: la nuova “economia politica”, quella segnata dall’interventismo statale nelle varie (anche fra loro contrastanti) modalità, dal dirigismo al corporativismo alla pianificazione collettivista ma anche all’economia mista, infine – nonostante la differenza semantica – all’economia sociale di mercato, secolo, quindi, che

vede la nascita dello “Stato sociale” e, più in generale, della cultura del welfare state.

Se, a questo punto del bilancio, si volesse individuare e configurare un risultato storico unitario del capitalismo industriale, post-industriale, finanziario, dai suoi inizi settecenteschi agli ultimi sviluppi tardo-novecenteschi, lo si potrebbe additare nella grandiosa affermazione del mondo del lavoro che si è organizzato nel sindacato e nel partito, improntando lo spirito delle Carte costituzionali e delle rispettive linee programmatiche e traducendosi, appunto, nello “Stato sociale”.

Secolo, però, che se a livello politico-istituzionale registra il trionfo della liberal-democrazia social-pluralista poco fa accennata, ne dispiega anche la crisi, per il vero già annunciata e denunciata tempestivamente negli anni Settanta dalla presa d’atto del sovraccarico fiscale e di governo e che viene a saldarsi con quella della forma-partito. Il Novecento è stato, infatti, il secolo dell’affermazione del partito (di massa) sia nella forma pluri- che in quella mono-partitica totalitaria di destra e di sinistra.

Conclusivamente e complessivamente, è il secolo in cui si viene compiendo “la globalizzazione” quale sistema di sviluppo economico mondializzato combinato con, e favorito da, la rivoluzione informatica (che supera e assorbe quella plurimillenaria della scrittura, risalente addirittura all’età sumera, assunta, da allora, progressivamente a codice di comunicazione universale).

Sono dunque, il XX e il XXI, i secoli della planetarizzazione di un modello di sviluppo, di una forma di comunicazione, di una (forma di) cultura che possiamo riassumere e simboleggiare rispettivamente nel supermercato globale, nel linguaggio digitale (Internet), nella “Dichiarazione universale dei diritti dell’uomo”. Documento, quest’ultimo, che, incorporando la tradizione cristiana, quella giusnaturalistico-laica del secolo XVII e poi illuministica del XVIII, fino ai corrispondenti esiti otto-novecenteschi, ci rimanda a un altro aspetto chiaroscurale del Novecento quale secolo della secolarizzazione, dei secolarismi e delle corrispondenti reazioni (si pensi alla scintilla scoccata nel 1979 con la rivoluzione

fondamentalista di Khomeini in Iran), un vero e proprio laboratorio storico in cui si sperimentano le “religioni politiche” da una parte, e il valore pubblico e politico della religione dall’altra: a metà strada troviamo la “religione civile” come risposta laica dello Stato costituzionale liberal-democratico (e non va dimenticato, proprio sul piano politico, un altro vero e proprio evento storico, la nascita in Europa – dall’Italia alla Francia alla Germania, con successiva esportazione in altri continenti come l’America Latina – dei partiti cristiano-democratici e democratico-cristiani, in una vicenda che vede incontrarsi, da un lato, il cattolicesimo sociale con il cattolicesimo liberale e, quindi, democratico, dall’altro, il cattolicesimo politico con il cristianesimo riformato, come, per esempio, nella CDU tedesca).

L’orizzonte storico-politico e storico-culturale che, a questo punto, si spalanca agli occhi e stimola le attese dell’uomo contemporaneo è quello inedito di un neo-federalismo e di un neo-solidarismo internazionale e transnazionale come risposta possibile e plausibile, quanto meno auspicabile, al duplice processo di finanziarizzazione di un’economia rigidamente oligopolista, che vede, perciò, la concentrazione in pochissime mani della ricchezza mondiale, da una parte, e, dall’altra, l’impetuoso rimescolamento demografico, ancorché non prevalentemente affidato alle invasioni armate (come accadde nel lontano passato storico tardo-romano, quello, appunto, dei regni romano-barbarici): risposta, in definitiva e in concreto, al problema, sempre più drammatico, dell’immigrazione, destinato a destabilizzare (oggettivamente) il continente europeo.

Pare, tuttavia, troppo comodo imputare unilateralmente e prevalentemente tutte queste trasformazioni alla “tecno-struttura” economica, cui si sarebbe rivelata succube la stessa politica. Afferma giustamente Pierre Bourdieu: “Il mercato mondiale è una creazione politica (come lo era stato il mercato nazionale), più o meno scientemente concertata”.

Si completa, così, con la tessera culturale e religiosa insieme a quella economica, sociale e politica, il vivace mosaico del Novecento, con l’eredità complessa e complessiva – insieme “lucrosa” e “*damnosa*” – trasmessa al Duemila, complessità che

non deve però indurre o inclinare, indulgendo a un magari tacito pessimismo storico, verso un giudizio succube dei tanti e innegabili aspetti negativi (la *damnosa haereditas*, appunto).

Proprio la lezione dell'esperienza vissuta nel Novecento ha fatto emergere, progressivamente incalzanti, quei valori di libertà e di uguaglianza, quel primato della coscienza personale, ma anche quelle garanzie costituzionali e istituzionali, nei confronti di qualunque potere assoluto e totale, quello spirito di condivisione e di solidarietà, quella vocazione alla pace sociale e alla pace politica e internazionale, altrettante conquiste favorite e facilitate dall'enorme sviluppo tecnologico messo – e che sempre più va messo, con il supporto insostituibile dell'educazione e dell'istruzione – a servizio delle giovani generazioni, sottraendole all'isolamento autistico (che non è, perciò, solo psicologico ma storico *tout court*) dell'universo digitale.

Valgano pure queste rapide considerazioni introduttive come *excusatio non petita*, di cui, perciò, non posso non farmi carico, ma che, in ogni caso, rivelano l'intuizione "realistica" di chi guarda alla politica come a un'esperienza intimamente – il che non significa esaurientemente – storica. Realismo, dunque, non storicistico, nella misura in cui è invece erede di una tradizione culturale (gnoseologica, etica, politica) che si può a buon diritto definire all'insegna del realismo cristiano.

Mi spiego meglio. La storia politica è la costante testimonianza del governo del più forte e, a sua volta, la storia del pensiero politico, quando non si risolve intenzionalmente in giustificazione ideologica di quest'ultimo, si compie nella inesausta ricerca del governo (del) migliore. Quale maggiore dimostrazione che la storia del pensiero politico non coincide perfettamente con – e non incide quanto almeno dovrebbe su – la storia politica, nonostante la loro stretta interconnessione?

Questo secondo fatto (sintomatico di un valore) rovescia, dunque, quella non coincidenza o non perfetta incidenza in una prospettiva che possiamo definire insieme pascaliana e vichiana, per cui, all'impossibilità di instaurare l'ottimo Stato si sostituisce nella realtà "effettuale" il migliore Stato forse (umanamente) possibile e fattibile (non solo nel senso di meno peggiore). Se il

potere politico non può cambiare la propria natura (fondata sulla forza pur razionale) può, però, migliorarla. La forza del potere diventa così – e si rivela quale – moderazione, a prescindere dal nome dato a questa giustificazione: diritto, giustizia, autolimitazione del potere e così via.

È questo il punto in cui si incontrano – ed è un incontro di fatto – storia politica e storia del pensiero politico (ma anche storia della scienza politica, delle scienze politiche e sociali).

## 2. INTERDISCIPLINARITÀ E UNITARIETÀ DEL CONCETTO DI POLITICA

## 1. Rapporto fra politica e storia (fra pensiero politico e storia politica)

Data la complessità della politica contemporanea – globalizzata e globalizzante – è ormai invalsa la propensione, non solo nell'impostazione accademico-didattica ma, più in generale, nella politica culturale, di tenere presente in modo particolare ed esplicito l'interdisciplinarietà, termine oggi considerato erroneamente sostitutivo, anziché espressivo, di una visione originariamente e necessariamente unitaria, anche quando inapparente, del sapere e della prassi e che in ogni caso rivela la carenza o l'estrema fragilità di una concezione che contraddittoriamente confonde l'unità di fondo con quella risultante dal mosaico (inter- e multi-disciplinare) il quale, del resto, presuppone già un disegno di partenza. Chiarito questo, il contributo delle varie discipline diventa preliminare per quanto segue.

Cercare di capire, oggi, la politica senza conoscere l'economia o, altro esempio, le trasformazioni culturali o, ancora, i grandi cambiamenti geo-demografici, significa molto più che nel passato votarsi all'incomprensione della politica stessa.

Ci si sforzerà, in queste pagine, di tenere presenti i risultati salienti delle varie scienze sociali e politiche, ma anche della filosofia politica, pur privilegiando la prospettiva storica: storia dei processi politici, storia del pensiero politico e così via.

Parto, a proposito di quest'ultimo, da due affermazioni di metodo:

- 1) non possiamo capire il pensiero politico senza conoscere la politica contemporanea, ma vale anche l'inverso;
- 2) non possiamo capire la politica contemporanea a prescindere dal pensiero politico contemporaneo (che, per non piccola parte, l'ha promossa e non solo influenzata).

Ma pensiero politico e politica contemporanei si inseriscono, a loro volta, in un contesto storico più ampio e questo ci rimanda in particolare alla storia – al processo storico – che precede e prepara la contemporaneità.

Di qui, l'importanza del rapporto tra politica e storia: non c'è, infatti, nulla meglio della storia che ci possa far cogliere i cambiamenti della realtà politica contemporanea, che proprio

nella storia si sono venuti e si vengono preparando, in particolare nella storia della cultura politica, a sua volta tributaria della cultura tout court. Ma il richiamo a quest'ultima ci suggerisce una seconda premessa a rafforzamento della prima.

## 2. Socialità della politica. Rapporto fra individuo e società: la persona

La politica non è tutto e, anche se si parte dalla famosa affermazione aristotelica che sta alla base del pensiero politico occidentale – ossia che l'uomo è animale politico (e con cui Aristotele definiva l'uomo non la politica, nel senso quanto meno che l'uomo è naturalmente politico) – non possiamo dimenticare l'altra verità, già intravista dall'antichità ma precisamente scoperta dal cristianesimo: che prima di essere animale sociale e politico (secondo la traduzione della *Politica* aristotelica utilizzata da San Tommaso d'Aquino) l'uomo è individuo-persona, è una identità ontologica (unitaria) irripetibile ed è questa che entra nella relazione sociale e politica.

## 3. Le basi antropologiche della politica

Il riconoscimento esposto nel precedente paragrafo va, allora, completato con i seguenti:

- 1) la politica ha rapporto con l'uomo, l'uomo-individuo-persona, l'uomo sociale, l'uomo economico, l'uomo religioso, ecc.;
- 2) la politica – lo studio della politica – non può prescindere dall'economia, dalla religione e dalle corrispondenti forme di (auto-) organizzazione;
- 3) uno studio del pensiero politico non può prescindere dal rapporto con il pensiero sociale, economico, religioso, culturale in genere.

Donde l'importanza della conoscenza del pensiero politico e, dunque, della politica (la quale è, contestualmente, pensiero politico e azione politica, fattori reciprocamente integranti

l'esperienza politica nella sua specificità), dentro la quale e in riferimento alla quale si calano gli eventi che, però, in essa non si esauriscono, perché, alla fine, è l'uomo, con la sua libertà, con la sua razionalità, con le sue passioni ed emozioni, a fare la storia politica, la storia tout court (e solo in questo senso ne è fatto: la storia è storia dell'uomo che si fa...).

Ciò – per tirare una prima conclusione – significa tener conto delle basi antropologiche della politica. Questa, insomma, implica una più generale concezione dell'uomo, affermazione che vale tanto per il mondo classico (si è accennato all'uomo come *zoon politikon*) e medioevale (l'uomo *animal politicum et sociale*) quanto moderno (l'uomo giusnaturalistico-contrattualistico e utilitarista) e contemporaneo (sia l'individuo portatore dei diritti umani e naturalmente degli interessi economici, intesi – i primi e i secondi – in senso individualistico, sia l'individuo sociale che definisce la “persona” umana).

Di qui, si ribadisce, l'importanza, accanto alla storia politica, della filosofia politica, importanza che non viene offuscata da quelle “scienze sociali” che implicano ed esprimono l'odierna concezione “scientifica” (epistemologico-scientifica) dell'uomo: nel senso che anche l'egemonia “scientifica” del sapere contemporaneo comporta una vera e propria concezione dell'uomo e anzi, ancor prima, da questa concezione nasce e matura (si ricordi la tempestiva e acuta intuizione di Fernand Braudel che ha qualificato le scienze sociali come la “storiografia del presente”).

#### 4. Scienze sociali, scienza politica, filosofia politica. Scienza politica e prassi politica (l'“arte” politica)

Di seguito, alcune riflessioni sui rapporti tra scienza politica e filosofia politica, da una parte, e tra scienza politica e prassi politica, dall'altra.

Cominciamo con il secondo ordine di rapporti. Da Machiavelli in poi, la scienza politica ha inteso la sua funzione non solo come

disinteressata, avalutativa (dal punto di vista etico-morale) dei comportamenti politici, ma, contestualmente e di fatto, come un magistero per l'azione politica. Da Machiavelli, appunto, fino a Max Weber e a oggi (si pensi all'odierna ingegneria politica – il sostantivo non è innocuo ma rivelatore, a sua volta, della sottesa antropologia politica corrente e diffusa nella nostra età, a opera dell'egemonia tecnico-scientifica o tecnologica ai vari livelli, da quello intellettuale a quello mass-mediale, egemonia che rimane figlia di una concezione neo-naturalistica come opposta a quella neo-umanistica della scienza) questo rappresenta il vero, persistente problema filosofico dell'età contemporanea.

Ciò non meraviglia per due motivi.

- 1) Intanto, perché è intrinseco alla natura e alla funzione della scienza (pur nei suoi molteplici significati, dall'età moderna a oggi) l'aspetto previsionale che, comprensibilmente, trattandosi di comportamenti umani, si presta *eo ipso* a una utilizzazione non solo metodologica ma diretta nella pratica politica. Pur senza insistere sull'analogia tra scienza medica e arte medica (a proposito di queste: è nata prima l'arte o la scienza?...), è ben difficile che la conoscenza delle leggi e l'uniformità che caratterizzano l'azione politica non vengano poi utilizzate da chi mette in atto, indirizzandoli, o comunque influenzandoli, questi comportamenti e, soprattutto, dai soggetti che gestiscono attivamente il potere politico stesso (si consideri, per esempio, l'uso non solo elettorale del sondaggismo politico): ciò può verificarsi anche a livelli non consapevoli, se si pensa all'istinto del vero uomo politico (che, perciò, sa valutare le conseguenze delle sue scelte e in vista di queste mette in atto tali scelte e decisioni).
- 2) Ma c'è un secondo motivo interessante riguardo quel rapporto: nella misura in cui lo "scienziato" della politica è anche il soggetto che vive (partecipandovi a suo modo attivamente o passivamente) la prassi della politica, si può ben comprendere come la sua non sia una riflessione puramente, assolutamente, astrattamente neutrale, disinteressata e asettica; è lo stesso ragionamento che si

può estendere agli studiosi delle altre scienze sociali, sociologia, psicologia, antropologia culturale, ecc.

Questo ci porta ad affrontare meglio il primo ordine di rapporti, quello tra scienza e filosofia politica.

Anche qui possiamo distinguere due motivi:

- a) non solo l'oggetto della scienza politica è l'esperienza politica e dal vivo di questa trae il suo impulso iniziale, ma progressivamente;
- b) dall'età moderna a quella contemporanea essa si è via via sentita investita della missione e del ruolo, se non proprio esclusivi, egemoni di riflessione sulla politica stessa: e questa esclusività/ egemonia è conseguenza intrinseca di quella che si può definire, più in generale, la filosofia appropriata della e nella contemporaneità, cioè la filosofia come epistemologia in senso stretto (nel nostro caso, dell'azione politica).

Per dirla in modo sbrigativo: l'uomo contemporaneo è lo scienziato nella misura in cui il suo modo di riconoscersi – e di conoscere – è (quanto meno di fatto, se non di principio) quello della scienza: della mentalità scientifica.

Significa, cioè, che la filosofia politica contemporanea si chiama (cioè si riduce a) scienza politica tout court o, in ogni caso, che questa, oggi, ha usurpato il posto di quella? Interrogativo non del tutto illegittimo, perché non si deve, comunque, dimenticare mai quel limite e quel rischio "naturalistico" della scienza contemporanea che viene a emergere in modo ineludibile quando si tenga presente che i comportamenti presi in esame sono quelli "umani" e cioè dell'"animale" uomo, dotato di razionalità e di libero arbitrio. Ma, in ogni caso, va preso atto che la "scienza politica" presuppone e implica una filosofia politica, una concezione generale dell'uomo, anche senza ribadire che lo scienziato, per quanto si sforzi di rispettare l'"oggettività" scientifica – a sua volta vero e proprio ideale culturale, ma anche "ideologico" in senso non deteriore, pur col rischio di diventare "idolo"! – porta con sé e in sé una concezione antropologica – in questo senso filosofica e ideologica – da cui non riesce mai, si ribadisce, in modo assoluto a prescindere e a liberarsi.

## 5. Caratteri specifici della “scienza politica” e, quindi, della “politica” (oggetto di questa scienza)

Ma la stessa antropologia scientifico-epistemologica dell'uomo contemporaneo, come già quelle “metafisiche” delle precedenti tradizioni culturali accennate, non esonera dalla – anzi, esige la – delineazione delle specifiche caratteristiche dell'uomo politico e dunque della politica, pur essendo queste inevitabilmente in rapporto con le premesse antropologiche: della politica, si intende, e della società politica come distinta dalla società in genere (o società civile) e dalle rispettive scienze specifiche (sociologia, antropologia culturale, ecc.), che, quindi, viene a connotare i comportamenti politici e/o l'azione politica in senso ampio.

### 3. CARATTERI DELLA POLITICA

# 1. L'asimmetria (la natura asimmetrica) della politica: il potere (politico). Sua assolutezza e originaria irresponsabilità, sua esclusività. Il "segreto" proprio della politica (gli *arcana imperii*)

L'esperienza politica, in quanto esperienza "sociale", è un'esperienza relazionale ma si distingue e si caratterizza, rispetto alle altre forme ed esperienze relazionali, anzitutto per essere – come detto – una relazione asimmetrica, non egualitaria. Da una parte sta chi comanda, dall'altra chi obbedisce. Da una parte chi esercita il potere, dall'altra chi vi è soggetto. Il "potere", cioè, è il primo vistoso carattere della politica e lo è proprio in quanto tale, come invece non lo è il potere economico o, più in generale, quello culturale, quello religioso o quello militare (in quanto qui è l'aggettivo che li qualifica e li definisce, mentre quello politico non ha bisogno di aggettivi, si qualifica da sé come sostantivo, insomma è il potere e basta, è il potere per antonomasia): questi, a loro volta, si qualificano perché nelle relative sfere (economica, culturale, religiosa, ecc.) il potere è una conseguenza, rispettivamente, della proprietà (per esempio, fondiaria o aziendale e/o azionista) o invece del possesso del sapere (filosofico, scientifico, ecc.) o ancora del "sacro", del "mistero" – cui è professionalmente addetto il sacerdozio – e così via. In tutte queste situazioni, al possesso della proprietà economica, della conoscenza culturale, della fede religiosa e così via, corrisponde, come conseguenza, il potere; non a caso, il capitalista, l'intellettuale, il sacerdote, il capo dell'esercito, custodiscono gelosamente – e perciò tendono a non fare rispettivamente condividere – il capitale, la cultura, i misteri, il piano strategico, nei confronti del dipendente-lavoratore, dell'ignorante, del profano, del fedele o credente, del soldato. La custodia del segreto economico, culturale, religioso, militare, costituisce una garanzia per il mantenimento e per l'esercizio del potere corrispondente. Nella sfera politica, invece, la risorsa è il puro potere in quanto tale e in questo senso il segreto fa tutt'uno col potere (politico): gli *arcana imperii* sono, cioè, parte integrante del potere politico: tale segretezza del potere non è contraddetta dalla "pubblicità" connessa con la democrazia, perché questa è,

come si vedrà, una forma di governo, mentre la segretezza è intrinseca al potere in quanto tale e fa tutt'uno con la sua originaria assolutezza (il fatto che storicamente si sia verificato un transfert dall'assolutezza del potere all'assolutezza dello Stato può spiegare lo slittamento al "segreto di Stato", ma si tratta di concetti teorici ben distinti). Che, poi, a esso si congiunga – e/o da esso consegua – il potere economico, culturale, religioso, militare (che più spesso lo precede), si tratta comunque di "accidenti" (anche se non... "purissimi accidenti"), nel senso, insomma, che, per un verso, non ne definiscono essenzialmente la natura, ma ne rappresentano un valore aggiunto e, per l'altro verso, ne accompagnano lo sviluppo, anzi, ancor prima stanno alle sue origini storiche (che sono origini sociali, sapienziali, economiche e militari).

Ora, il segreto – gli *arcana imperii* – del potere, conferma, anzi rafforza, la natura potestativa o essenza del potere politico stesso, cioè quale comando che richiede (e ottiene) obbedienza, perché esprime l'originaria irresponsabilità del potere stesso. Nel senso che esso (stiamo parlando di titolarità del potere, non del suo esercizio) non è propriamente tenuto a rispondere dei propri comandi a chi obbedisce, il quale, altrimenti, rovesciando il rapporto, potrebbe rivendicare il contro-potere, cioè la capacità, anzi il titolo, di essere, a sua volta, obbedito da chi comanda. In altri termini, il potere politico, per sua natura o essenza, non ammette la condivisione con un altro potere: è tendenzialmente unico, esclusivo e assoluto. Ciò non significa che chi comanda e chi obbedisce non lo faccia in base a una giustificazione comune a entrambi, rispetto alla quale si può certamente parlare di "responsabilità", ma di tipo etico-morale (non di responsabilità politico-potestativa in senso stretto) – da cui poi deriva quella istituzionale – del soggetto potestativo, più in astratto del potere e, nel caso storico dello Stato di diritto, di tipo etico-giuridico e istituzionale, appunto.

Un approfondimento su questo tema: il segreto – che rivela strutturalmente una condivisione gelosamente ristretta e custodita – si esprime in forme più o meno chiuse anche quando, addirittura, come per analogia si verifica nella scienza moderna e

contemporanea, viene a coincidere con il dibattito fra il “pubblico degli studiosi”, cioè degli specialisti e competenti che condividono un linguaggio preciso e, dunque, specialistico. Pur tenuto distinto dalla competenza, si può dire, ancora per analogia, che il “segreto” rappresenta per costoro una specie di competenza intorno a ciò che ne è oggetto: si tratti dei misteri religiosi, delle tecniche magiche del medico-stregone e così via. Ma ciò che contraddistingue il segreto politico, anche in quelle forme di governo allargato (aristocratico-democratico) dove pare dissolversi, è la sua “intenzionalità” o “riservatezza” volontaria e voluta da parte della classe o élite politica, intenzionalità che lo sottrae sostanzialmente a qualunque controllo sia istituzionale che effettivo, finché esso rimane tale, cioè potere politico tout court (siamo sempre nella prospettiva della legittimazione e, quindi, della titolarità, non dell’esercizio).

Una osservazione prima di proseguire. Dai pochi e sommarî cenni fin qui delineati si intravedono diverse concezioni del potere che ne confermano, peraltro, la centralità. Infatti, la presenza storica permanente del potere come fenomeno tipico della politica non significa permanenza della/e concezione/i rispettiva/e del potere. Questo può essere visto – e nei vari contesti storici è stato visto – dalla prospettiva della sua funzione razionale e/o unificatrice e/o mediatrice delle altre forme di potere (economico, militare, civile, morale e spirituale, culturale), ma anche – all’opposto – nella sua funzione “decisiva” (nel senso etimologico del decidere) o decisionale-decisoria in senso immediatistico-volontaristico: più precisamente, si tratta di accentuazioni della stessa prospettiva. Insomma, ferma la centralità (concettuale e reale) del potere per la politica e nella politica, non è però la stessa cosa se l’accento della concezione potestativa cade sulla sua razionalità (anche e specialmente come *recta ratio*) o invece sulla sua volontarietà in senso volontaristico.

Proseguiamo sul carattere dell’asimmetria politica.

Dove è assente questo meccanismo del comando/obbedienza non si può parlare propriamente di relazione politica. Classico l’esempio, forse il più antico documentato storiograficamente, riportato da Erodoto (*Storie*, III, 80) dove Otane – propugnatore

della specifica forma di governo democratica, poi scartata nella votazione da parte dei sette rappresentanti del popolo persiano che a maggioranza hanno deciso per quella monarchica – annunciando che “Per quanto mi riguarda, io non entrerò in competizione con voi” (cioè in competizione o lotta per il potere), così giustifica la sua scelta: “Non intendo né comandare né essere comandato”. Altrettanto interessante è la conclusione di Erodoto: da allora, “È questa la sola casa che in Persia continua a essere libera, non soggetta che fin dove essa consente, pur osservando le leggi persiane”. In breve, Otane si chiama fuori dalla politica (noi diremmo) attiva e/o professionale, ma possiamo assumere qui, simbolicamente, questo atteggiamento come l’opzione a favore dell’alternativa della vita privata – che non si fonda sul rapporto di dominio – rispetto a quella pubblicopolitica, anche se, per la precisione, Erodoto in Otane intendeva simboleggiare la libertà democratica, come appare dalla conclusione: libertà democratica, infatti, che consiste nell’essere soggetti alle leggi comuni; soggezione alla legge con cui, perciò, Erodoto configura il regime democratico consistente nell’obbedire a sé stessi, concetto che noi moderni rendiamo con quello di “autodeterminazione” (di cui, però, chiariremo più avanti il diverso significato e che non va confuso di per sé con quello erodoteo di “isonomia”).

Quest’ultima, se assunta nella sua purezza ideale e alla lettera, starebbe a significare una vera e propria “relazione con se stessi” e, cioè, una pseudo-relazione perché pseudo-sociale (ossia, un atteggiamento di riserva che si potrebbe capire, se non giustificare, semmai nella concezione antica in cui politica in senso stretto e l’etica coincidono, si identificano, e che nell’età moderno-contemporanea trova una sua riedizione nella concezione rousseauiana della democrazia, la quale, per un verso, presuppone – erroneamente – l’identità di etica e politica, per l’altro verso, una configurazione della democrazia “diretta”, cioè non “rappresentativa” come la intendiamo oggi secondo la tradizione liberal-democratica).

E ciò, allora, viene a confermare il meccanismo della relazione politica (quale relazione sociale) nei termini, appunto, del

comando/ obbedienza (e, quindi, nei termini di quel rapporto governanti/governati che l'utopia marxista-leninista, portatrice di una visione radicalmente economicista della politica, ha ritenuto di poter cancellare; concetto bene espresso dal nostro Antonio Gramsci: "Si vuole che ci siano sempre governati e governanti oppure si vogliono creare le condizioni in cui la necessità dell'esistenza di questa divisione sparisca?"<sup>1</sup>, secondo e in rigorosa coerenza con l'insegnamento di Karl Marx che, combattendo l'organizzazione inegualitaria fra governanti e governati, aveva teorizzato la fine non del governo autoritario ma del governo politico, della politica tout court (dalla *Miseria della filosofia* alla *Critica del programma di Gotha*). Al fondo di questa radicale polemica sta l'opposizione della libertà all'autorità e della libertà all'uguaglianza, termini non antitetici ma complementari: si ricordi Aristotele, a proposito della definizione di cittadino, che "deve sapere e poter obbedire e comandare ed è proprio questa la virtù del cittadino, conoscere il comando che conviene a uomini liberi sotto entrambi gli aspetti" (*Politica*, 1277b ss.). Rapporto di comando-obbedienza che contraddistingue sempre la politica, dall'antichità (si ricordi il Platone delle *Leggi*, 689: "Necessariamente negli Stati vi sono governanti e governati", v. anche *Repubblica*, 436a ss.) alla modernità ("Et sempre fu chi serve et chi comanda" – così Machiavelli<sup>2</sup>).

Cogliamo qui l'occasione per un approfondimento e un'anticipazione sulla democrazia, portando l'attenzione su quell'obiezione che sembra contraddire in pieno la tipica asimmetria del potere politico, offerta dalla legittimazione democratica, cioè dalla titolarità originaria (la "sovranità") del potere stesso. Se per questa il governato e il governante si identificano, come sostenerne la genetica e fondamentale disuguaglianza potestativa?

Va subito precisato che l'obiezione semmai la conferma, nella misura in cui la legge che il cittadino si dà costituisce il comando a cui, in quanto a esso sottoposto, egli obbedisce. Lo

---

<sup>1</sup> A. Gramsci, *Quaderni dal carcere*, Einaudi, Torino, 1975, III, p. 1752.

<sup>2</sup> N. Machiavelli, *Del modo di trattare i popoli della Valdichiana ribellati*, in *Opere*, a cura di C. Vivanti, Einaudi-Gallimard, Torino, 1957, I, p. 24.

sdoppiamento ribadisce, dunque, l'asimmetria tra il soggetto del comando e il soggetto dell'obbedienza (senza aggiungere che noi – eredi della tradizione costituzional-liberale – potremmo, attualizzando Erodoto, adombrare in questo testo l'ossequio alle "leggi generali di un paese", ossequio che riguarda, per il vero, tutte le forme di governo, non solo quella democratica). In analogia con la kantiana "legge morale dentro di me", di fronte alla legge politica, in quanto "fuori di me", il cittadino, sottoponendosi a questa e perciò riconoscendola, convalida, insomma, quella disuguaglianza e quella asimmetria, che non va confusa con l'uguaglianza di tutti gli uomini (principio/valore di remota origine cristiana), posta alla base "legittimatrice" della democrazia, concetto ben chiarito da Montesquieu: il "vero spirito di uguaglianza non consiste affatto nel fare in modo che tutti comandino e che nessuno venga comandato, ma nell'obbedire e comandare ai propri uguali" (*Lo spirito delle leggi*, I, l. VIII, c. III); concetto, per il vero, che è tributario della definizione aristotelica del "cittadino" richiamata poco fa (e opposto a quello gramsciano-marxiano) come di colui che "deve sapere e potere obbedire e comandare ed è proprio questa la virtù del cittadino, conoscere il comando che conviene a uomini liberi sotto entrambi gli aspetti" (*Politica*, 1277b ss.). In quanto specifica "forma di governo" e, dunque, di esercizio del potere, la democrazia non può non alludere e non rimandare alla titolarità e alla superiorità o sovranità del potere stesso. Insomma, la democrazia sta (o cade) se sta (o cade) il fondamento della sua legittimazione e questa, in quanto fondamento originario del potere politico, si qualifica e si istituisce in nome e alla luce dell'asimmetria potestativa.

## 2. Potere politico e potere militare: la forza della legge e la forza delle armi. Fiducia e paura nella politica: il modello totalitario

Il potere politico si caratterizza in ragione della sua "natura" asimmetrica o inegualitaria: la relazione politica è, per definizione, una relazione tra disuguali (per la posizione posta dal potere

stesso) tra chi ha ed esercita il potere e chi lo subisce (sia pure volontariamente). Di qui, il congenito carattere della politica come rapporto di comando/obbedienza. In questa prospettiva, il più prossimo al potere politico appare quello militare: non si dimentichi che, come dice Eraclito: “Polemos è padre di tutte le cose, di tutti i re”<sup>3</sup>, e non a caso, dal punto di vista storico-genetico, spesso se non quasi sempre, all’origine storica del potere politico troviamo quello militare. Qui va ricordata la nota tesi di Carl von Clausewitz, secondo cui “la guerra è la prosecuzione della politica con altri mezzi”, a significare, insieme, il carattere intrinsecamente conflittuale della politica e non solo il carattere intrinsecamente politico della guerra (osservazione che, pur poggiante, come tutte le presenti riflessioni, sulla letteratura familiare a noi occidentali, riveste una portata universale: si pensi, per esempio, a uno dei testi più famosi della letteratura cinese, risalente a venticinque secoli fa, come quello di strategia militare scritto da Sun Tzu, *L’arte della guerra*). Ma mentre quest’ultimo – il potere militare – si risolve nella pura forza di assoggettamento, per cui chi obbedisce è fisicamente costretto a obbedire, invece, nella relazione politica la forza si risolve nel potere: la forza del potere e la forza come potere non è fisicamente coercitiva, lo è piuttosto, e soprattutto spiritualmente, eticamente o “cultural-mente”, e lo è per la sua stretta connessione con la legge. In altre parole, la coercizione propria del potere politico viene accettata anche quando non c’è immediatamente la spada a costringere all’accettazione. Che poi la spada stia sempre a fianco del potere è innegabile; ma, ancora non a caso, questa spada, come appena detto, assume la veste specifica della legge con la sua intrinseca coercibilità (in concreto, nella veste del potere giudiziario che la applica e del potere della “polizia” che garantisce questo e quella). La forza del potere politico, piuttosto che con la forza nuda, “cruda e verde” (tale quella militare), si identifica, infatti, tecnicamente con la “coercibilità” connaturata alla legge (munita di sanzione): e questa viene in quanto tale riconosciuta e accettata (e in tal senso va ribadita l’essenza anti-politica del totalitarismo, nella misura in cui questo tende alla pura costrizione-obbedienza,

---

<sup>3</sup> Eraclito, fr. 53, in *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Bari, 1969, p. 208.

azzerando di fatto l'accettazione-adesione del governato; ciò vale ancor più se si condivide l'interpretazione di Hannah Arendt del totalitarismo<sup>4</sup> come regime proteso all'annientamento dell'uomo). In conclusione, viene riconosciuta e accettata la funzione "ordinatrice" della politica, cioè la sua finalità volta a regolare la relazione sociale. Il fine della politica è di portare l'ordine nella società, di garantire la relazione sociale.

Ma, allora, ecco il paradosso o l'altra faccia della medaglia: l'ineguaglianza tipica dell'asimmetria fra chi comanda e chi obbedisce presuppone l'uguaglianza e intende garantire (e promuovere) l'uguaglianza fra i due, nel senso non solo che il soggetto del comando e il soggetto al comando obbediscano entrambi alla legge, ma anche che il potere-legge (il potere-diritto) si pone a garanzia di tale uguaglianza.

Veniamo a qualche ulteriore approfondimento sull'asimmetria del potere politico, sfruttando questo confronto tra forza della legge e forza delle armi, cioè tra le due forme o, meglio, i due tipi di potere, politico e militare, il primo che agisce con la forza della legge, il secondo con quella delle armi (che, naturalmente, possono essere e, come accennato, sono per lo più, prima o poi, poste al servizio della politica, ma che di per sé si impongono con la paura). Questo sentimento esclude la fiducia nel potere politico (che è la base e la condizione di qualunque relazione sociale), quando addirittura non esprima il sospetto e, dunque, la diffidenza verso di esso, comportando la perdita di legittimazione da parte di chi vi è soggetto e vi si assoggetta. La paura, nelle sue varie modalità, è essenzialmente anti-politica (non solo in e per sé stessa, perché è anti-sociale, tipica dello "stato di natura" come stato di guerra di tutti contro tutti): l'ordine da essa garantito è artificiale e tale rimane anche quando assuma in concreto la forma puramente estrinseca della legge, cioè si risolva in puro formalismo giuridico-legale a copertura dell'arbitrio (l'arbitrio che si pone come legge è la configurazione, secondo Montesquieu, del dispotismo, fondato sul principio della paura: governo violento sotto la maschera della legge – tipico è il caso delle dittature militari al governo). Infatti,

---

<sup>4</sup> V. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino, 2009.

queste e le altre specie pur variamente denominate (la più tristemente nota delle quali è il totalitarismo), proprio perché si reggono sulla pura forza (fisica) e, quindi, sulla paura (in senso stretto) da essa procurata, anziché garantire la relazione sociale e il suo ordine, li distruggono, perché isolano ciascun individuo-atomo dall'altro, quando addirittura non mettono, attraverso la "mobilitazione" sistematica e sistemica, l'uno contro l'altro (con un ritorno allo "stato di natura" che rappresenta l'esatto opposto dello stato civile-politico).

Questo spiega perché così spesso le varie forme (autoritarie e totalitarie) di dittatura militare sono portate a militarizzare la vita civile, espressione visibile, anzi arcinota, dell'ordine puramente artificiale (da assumere, qui, nel senso di artificioso) così instaurato. Un ordine, peraltro, che è sempre essenzialmente e costitutivamente instabile, nonostante la vistosa apparenza di una ferrea stabilità politica nel caso dei regimi autoritari e, ancor più, totalitari. La società, quella politica in specie (non solo quella "civile" in senso stretto), non è un esercito o una caserma e perciò quando il dittatore crede di aver finalmente instaurato, e di poter mantenere, il potere politico, si ritrova costretto, per non perderlo, a proiettarlo verso l'esterno, dirottando la paura sul nemico esterno: lo Stato dittatoriale, nelle sue varie forme, sfocia inesorabilmente nella guerra esterna, nel conflitto con altre società politiche, con altri Stati. E qui cogliamo l'occasione per chiarire un interessante aspetto o carattere fisiologico della politica, sempre richiamandoci alla "asimmetria" da cui siamo partiti.

### 3. Natura conflittuale della politica. Conflitto e consenso, divisione e condivisione: la "lotta politica". Natura dinamica e non solo dialettica dell'ordine politico. La pace (l'ordine, la sicurezza) quale finalità della politica

Questo rapporto asimmetrico spiega la natura intrinsecamente conflittuale della politica, conflittualità che in una società si viene

componendo secondo un equilibrio dotato di una certa stabilità (tema, questo, eterno della politica) ma che, nello stesso tempo, rimane sempre dinamico, secondo una scala o gradazione di rigidità (per stare al nostro lessico moderno) che va dallo Stato liberale, liberal-costituzionale e liberal-democratico a quello oligarchico, a quello autoritario e, infine, totalitario.

Anzi, si potrebbe dire che il compito paradossale della politica è, a un tempo, quello di comporre e anche quello di produrre la conflittualità, sicché potremmo concludere che “conflitto” e “consenso” sono due facce della stessa medaglia, come lo sono divisione e condivisione.

Trova qui spiegazione la cosiddetta “lotta politica”, non solo tra chi dalla “piazza” cerca di entrare nel “palazzo” ma anche tra coloro che sono all’interno del “palazzo”, cioè tra gli stessi membri delle élites politiche, le quali, a loro volta, sono l’espressione vistosa dell’asimmetria politica stessa.

Da una prospettiva più generale, questa “conflittualità” può essere espressa nel rapporto dialettico tra “società civile” e “società politica” (giacché, come visto, la politica, in quanto rapporto o relazione, dice socialità e perciò società). Poiché il fine di quest’ultima è la composizione del conflitto “sociale”, si può dire, riepilogando, che, da un lato, la politica è chiamata a comporre quel conflitto tra gli individui, che possiamo definire “civile”, dall’altro, essa stessa suscita al suo interno il conflitto o “lotta politica” in senso stretto (caso esemplare è quello della democrazia – in parallelo con lo sviluppo del processo di produzione capitalistico – dove il perenne conflittualismo concorrenziale del mercato viene politicamente tradotto nella dialettica “poliarchico-pluralista”, trovando sbocco nella rappresentanza). È altrettanto vero che anche il conflitto “civile”, proprio in quanto “conflitto”, è già intrinsecamente e virtualmente politico, pur se in concreto, in quanto “civile” (o sociale), esso può avere radici economiche (la “proprietà”, secondo alcuni classici della politica antichi e moderni; ma anche il “lavoro”, secondo noti classici moderno-contemporanei della politica stessa) o culturali o religiose e così via; più realisticamente, si tratta di compresenza

originaria, pur secondo pesi e accentuazioni diversi, di tutte queste fonti o fattori.

La politica cerca di assimilare o metabolizzare questa conflittualità “civile” che, però, spesso ricompare sotto altra forma – per esempio della lotta ideologica – nella vita e nella società politica (si pensi al duro confronto/scontro, nella seconda metà del secolo XX, fra ideologia social-comunista e ideologia liberal-democratica).

Si può concludere sostenendo che la politica, in quanto composizione e regolazione del conflitto (sia “civile” sia intrinseco alla stessa politica), adempia alla finalità ultima della “pace” in senso ampio, inclusiva, cioè, della sicurezza e dell’ordine, col sopravvento su quello “stato di natura” caratterizzato dallo stato endemico di inimicizia di tutti contro tutti, secondo l’intuizione del contrattualismo moderno (Thomas Hobbes; peraltro, non si dimentichi il precedente classico-antico dell’*homo homini lupus*, quale troviamo, per esempio, in Platone, *Leggi*, I, 626d: “L’umanità vive in condizioni di guerra pubblica di ogni uomo contro ogni uomo”) ma anche della definizione della politica in base al paradigma “amico-nemico” (Carl Schmitt), anche se, contrariamente all’opinione di Schmitt, non è il nemico che crea l’amico, se non nel senso che l’amicizia (della) politica rappresenta la risposta razionale all’inimicizia. Ma proprio in riferimento alle considerazioni sul rapporto tra potere militare e potere politico, il concetto schmittiano si presta a un ulteriore chiarimento, perché, scavando a fondo, aiuta a esprimere specularmente, al di là delle sue intenzioni, la natura specifica della politica. Il rapporto amico/nemico, infatti, si traduce nella lotta per decidere a chi spetta comandare (il vincitore) e a chi obbedire (il vinto), in poche parole, a chi spetta “decidere” nella ricerca di quelle posizioni dei soggetti del comando/obbedienza che caratterizzano e definiscono la politica.

Prima di proseguire, a proposito dell’asimmetria, sulla fondamentale distinzione fra potere politico (o potere tout court) e potere militare, almeno un accenno va fatto ad altre distinzioni fra questo tipo specifico di disuguaglianza che corre fra governanti e governati e quello, per esempio, fra maestri e discepoli/discenti o,

prima ancora, fra genitori e figli. Negli ultimi due casi si può parlare anche di potere dei primi rispetto ai secondi, ma è chiaro, allora, che qui si usa il termine/ concetto di potere in analogia col potere politico, il quale: a) è munito della coercibilità del diritto, b) ha la finalità primaria dell'ordine sociale, a differenza che nei due esempi precedenti, dove pure, ma sempre per analogia, si parla di "autorità", quella del "dotto", e perciò del sapere, e quella del progenitore (al quale spetta il compito di allevare ed educare i figli, garantendone la sopravvivenza, non specificamente la convivenza, fermo restando che anche in quest'ultima il presupposto implicito è la sopravvivenza pacifica e ordinata).

#### 4. Dalla rottura dell'ordine politico al ritorno allo "stato di natura" quale riduzione/risoluzione "privatistica" della vita umana, della convivenza, con la fine della "comunicazione"

Un altro approfondimento su quest'ultimo concetto, cioè sull'ordine politico, che non è paragonabile al gioco dello shangai, dove lo spostamento di un'asticella in bilico fa crollare tutto il labile castello costruito con le altre asticelle. Pur nel suo equilibrio dinamico, la sua struttura flessibile regge perché e finché può contare sulla condivisione e "comunicazione" di alcuni principi e valori di fondo, che garantiscono questa struttura e quell'equilibrio (e, perciò, la tenuta complessiva del "sistema politico"). Condivisione e comunicazione che, a loro volta, si riflettono nelle leggi e che più in generale trovano espressione nel linguaggio politico, tanto vero che, per dirla con Joseph de Maistre: "Ogni degradazione individuale o nazionale è immediatamente annunciata da una degradazione rigorosamente proporzionale del linguaggio"<sup>5</sup>. Quando questo si deteriora, quando le leggi si trasformano e si riducono a pure convenzioni senza radici nella società (per le quali *ubi societas, ibi ius*), a pure regole formali, anzi formalistiche, e il conflittualismo e la lotta politica si traducono,

---

<sup>5</sup> J. de Maistre, *Le serate di Pietroburgo*, Rusconi, Milano, 1971, p. 64.

dapprima nella vuota retorica e diatriba verbale, poi nell'insulto e nel disprezzo dell'avversario, la politica non è più in grado di assolvere al suo compito di ordine né l'ordinamento giuridico di garantirlo. A questo punto viene meno quello spirito "civile" che, nella storia politica (e del pensiero politico), ha assunto vari nomi ma concettualmente simili: *amicitia* (per gli antichi, con significato originariamente "civile", si ricordi Platone, *Leggi*, 739c: "Davvero comuni sono le cose degli amici", cui fa eco Cicerone, *Laelius. De amicitia*, 4, che la definisce *omnium divinarum humanorumque rerum cum benevolentia et caritate consensus*); "amore" (a partire dal cristianesimo), e quindi "fraternità", quale espressione di libertà e uguaglianza degli uomini-cittadini: amore che storicamente e concretamente si è via via coniugato quale sentimento di condivisione che teneva unito culturalmente un popolo stanziato su un territorio, con la patria, con la nazione, e così via. A mano a mano che questi sentimenti "culturali" – naturalmente sempre combinati con l'interesse del suddito/cittadino, cioè col fattore economico – si sono progressivamente ridotti all'elemento puramente utilitario e che, quindi, la politica si è "economizzata" e la società politica/Stato si è risolta nella società economica/mercato, l'amicizia/amore civile, perdendo il proprio peso specifico, si sono ridotti all'interesse economico tout court: a questo punto, la vita civile si risolve e si dissolve nella vita privata con l'estenuazione della vita politica. La riduzione "privatistica" della società sconfinava, allora, nello "stato di natura" (come già si è fatto notare), sia pure uno stato di natura economico/utilitario e, quindi, artificiale, perdendo il suo carattere "pubblico" che fa di un insieme di individui un popolo (nelle varie accezioni via via storicamente acquisite) con valori e principi comuni, con scopi comuni. Non tenendo e non contenendo, non controllando, perciò, la società "privata" – cui garantire il libero svolgimento dei rapporti umani – il conflittualismo sociale e la lotta politica si scatenano e così si viene preparando, appunto, una specie di ritorno allo "stato di natura" e tutto deve ricominciare da capo: la ricomposizione di un nuovo ordine su nuove basi che rinnovano l'eterno miracolo della politica, l'ordine/ordinamento recuperato attraverso la

riscoperta della “comunicazione” interrotta, dell’amicizia/amore civile, così felicemente espressa dal filosofo contemporaneo Jacques Maritain: “La società, la sua vita, la sua pace non possono sussistere senza l’amicizia (l’amicizia civile), che è la forza animatrice della società”<sup>6</sup>, motivo che risale al pensiero classico-antico: “Riteniamo che la concordia è il più grande bene degli Stati, la cui unità è opera dell’amicizia” (Aristotele, *Politica*, 1262b, 14-15) “la quale, in quanto amicizia civile o politica, si fonda sul bene dell’altro” (Id., *Etica Nicomachea*, VIII, I-VI, 1155-1158b) e perciò – si è appena detto – si definisce anche come benevolenza (*eunomia*) e come concordia (*homonoia*).

## 5. Politica e comunicazione

Questo richiamo all’amicizia come massima esperienza di comunicazione, ci fa spostare l’attenzione su quest’ultima, cioè su uno degli aspetti costanti e salienti della politica, su quello che si può considerare il carattere connaturale della politica stessa.

In quanto dice socialità, la politica dice infatti comunicazione. In quanto dice comando/obbedienza, la comunicazione politica può essere distinta come comunicazione dall’alto al basso e dal basso all’alto. Fondamentalmente, per comunicazione politica, innanzi-tutto – essendo la politica relazione – si intende comunicazione sociale. Gli individui in società comunicano tra loro sia attraverso il linguaggio sia attraverso i comportamenti, cioè le loro azioni che si possono considerare il linguaggio dell’agire pratico. Questo lo avevano capito già i greci e, oggi, trova esplicazione e sviluppo, per esempio, nella teoria dell’agire comunicativo di Jürgen Habermas. Qui va però aperta una breve parentesi esplicativa, giacché questo comunicare discorsivo nella concezione politica ellenica non va inteso nel senso puramente logico-retorico e grammaticale: la parola (secondo una tradizione che precede la stessa civiltà ellenica e di cui

---

<sup>6</sup> J. Maritain, *Umanesimo integrale*, trad. it., Borla, Roma, 1973, p. 46.

questa risente, se si pensa, per esempio, alla cultura semitica, dove la parola non ha una funzione puramente rivelativa ed esplicativa di un significato ma anche connotativa-creativa, oppure, per portare un esempio eclatante, alla “parola”, alla potenza della “parola” del Dio Jahvè creatore dell’Antico Testamento) implica un vero e proprio “potere” attivo: parola e azione rappresentano una endiadi. In questo nesso tra parola e potere va individuata la sua valenza intrinsecamente politica: “La parola è un gran dominatore che, con piccolissimo corpo e invisibilissimo, divinissime cose sa compiere”; l’arte del discorso, per il sofista, “è veramente il bene più grande (...) e, a un tempo, causa (...) di dominio sugli altri della propria città” (Platone, *Gorgia*, 452).

Di qui, la concezione aristotelica dell’uomo come animale parlante (*zoon logon echon*) e, contestualmente, animale che vive – e perciò entra in relazione sociale – nella “città” (*zoon politicon*). La parola/pensiero, in questo contesto, fa tutt’uno con l’azione.

Riepilogando: in Grecia – che possiamo considerare all’origine della nostra concezione politica occidentale – la vita pubblica indica la comunicazione nella e della società politica o *polis*, cioè i rapporti tra i cittadini che, in quanto tali, sono *eo ipso* pubblici. Ora, proprio per i greci (e, in particolare, per gli ateniesi) il primo veicolo di comunicazione è la parola (è un caso che la democrazia con la sua *ecclesia*, luogo della discussione, nasca in Grecia?), a sua volta intesa in senso pregnante come parola creativa, fattiva, come parola agente, parola/azione. Il rapporto tra cittadini indica, innanzitutto, il “discorso pubblico”. Non è casuale l’importanza qui assunta dalla retorica (come, a Roma, dall’eloquenza oratoria), al punto che, per i sofisti, con questa si identifica la sapienza, la “filosofia”. Il discorso politico nella “città antica” può essere inteso anche in senso più ristretto (alla cerchia dei “magistrati”) e specifico, riferito cioè – per dirla con Cicerone (*De Officiis*, I, 34, 124) – a *qui gerunt personam civitatis* (la quale, nel caso romano, è il *Populus col Senatus*), cioè agli esponenti della classe politica, ai magistrati della Repubblica

Romana: oggi, dovremmo aggiungere e precisare, a tutti i cittadini in quanto elettori/eleggibili.

Approfondiamo il discorso sulla politica come comunicazione. Le leggi rappresentano una forma di comunicazione (imperativa) sia che vengano considerate espressione dell'esperienza sociale (si ricordi: *ubi societas, ibi ius*) sia che rappresentino il linguaggio – la voce “legale” (ossia della legge) – del potere (non si tratta, dunque, di un'alternativa, al contrario, di due aspetti della medesima esperienza politica).

Una necessaria digressione sul rapporto fra potere e diritto prima di riprendere il discorso sulla politica come comunicazione, dato che anche il diritto rientra nella prospettiva del comando-obbedienza: si tratta di rispondere alla domanda che sorge spontanea su quale sia la differenza fra l'asimmetria propria della politica e quella del diritto. Va subito detto che l'obbedienza alla legge investe anche i soggetti addetti a farla osservare o a riparare alla sua violazione. Tutti, insomma, sono soggetti alla legge cui debbono obbedienza. Proprio tale caratteristica del diritto (sia esso “positivo” o espressione di quello “naturale”) ci fa capire lo stretto rapporto intercorrente fra diritto e politica (rapporto non identità; né si dimentichi che il diritto naturale ha rappresentato storicamente l'esigenza di legittimazione specifica del diritto positivo fin da quando quest'ultimo, col trionfo del “positivismo giuridico”, è stato trasposto allo Stato sovrano, assunto a ordinamento degli ordinamenti, in sottaciuto riferimento alla tradizione dottrina dello Stato moderno assoluto, in quanto *superiorem non recognoscens*, quasi a sintesi storica del principio della forza, facendo coincidere diritto e sovranità ma, così, svuotando la funzione svolta dallo stesso diritto). Si potrebbe al limite sostenere, più in generale, che il diritto non è solo il linguaggio e la garanzia della (asimmetria) politica ma che ne esprime la legittimazione: al carattere prescrittivo-coercitivo del diritto corrisponde il riconoscimento e l'accettazione di questa prescrittività e coercibilità.

Riprendiamo ora il discorso interrotto su politica e comunicazione.

Va tenuto presente che gli stessi veicoli della comunicazione fanno parte integrante di questa, così come lo è il veicolo per eccellenza, il linguaggio: nel senso che, non essendo solo mezzi materiali e puri strumenti (a cominciare da quelli orali/vocali) di trasmissione del messaggio, ma contestualmente mediatori (a cominciare dalla “parola”), contribuiscono a formarlo e, naturalmente, possono deformarlo, ancor più nel caso di mezzi tecnici (si pensi già alla scrittura) e tecnologici (si pensi a quelli dell’era digitale). I cosiddetti, nell’età contemporanea, “mass media”, ormai digitalizzati, fanno parte del messaggio, sicché vale ancor più per questi, in ragione, appunto, direttamente proporzionale alla loro natura altamente tecnologica, quello che Marshall McLuhan ha sostenuto in riferimento a questi ultimi mezzi elettronici con uno slogan citatissimo in apparenza sbrigativo: “il mezzo è il messaggio”.

In qualche modo, la comunicazione è sempre “mediatrice” (anche quando non è di massa né è affidata a tecnologie ad alta definizione). Nello stesso tempo, in quanto espressione della relazione politica, fondata sul comando/obbedienza, la comunicazione è produttrice del consenso (e del dissenso): consenso politico che sta al fondo dello stesso dissenso finché la (società) politica regge, perché il dissenso rimane interno alla politica anche quando (e perché) instauratrice di una forma di politica nuova; solo se e quando esso varchi il limite della società politica per far posto allo “stato di natura”, solo allora il dissenso diventa esterno ed estraneo alla politica stessa.

## 6. Ambiguità (natura ambivalente) della politica

Appare qui la natura ambigua della politica, che nasce dal conflitto (civile o sociale) e stimola, a sua volta, come detto, il conflitto (o “lotta politica” tout court); ancora, che si propone il fine della pace, ma nasce dalla guerra e genera la guerra (nei confronti degli altri sistemi politici); ancora, politica come ordine che può generare – e genera quando perde il controllo – il disordine.

Ambiguità che si rivela ulteriormente dagli altri caratteri intrinseci già visti e che si vedranno: la politica come forza più forte ma nello stesso tempo “autorevole”, in quanto, cioè, l’ordine da essa posto e imposto, grazie alla coercibilità propria della legge, impone, comunque, un ordine inevitabilmente (anche quando sanamente) conflittuale.

L’ambiguità si esplica anche a livello delle forme di governo e così all’interno di ciascuna di esse.

## 7. La politica come “partecipazione”. Il caso specifico della partecipazione democratica

Un approfondimento a proposito di democrazia: si può già qui anticipare un fatto che demitizza il carattere cosiddetto “partecipativo” della stessa e che, alla fin fine, si spiega con la suddetta asimmetria potestativa di fondo.

Ciò che, infatti, pare distinguere la democrazia dalle altre forme di governo, in realtà a queste la uniforma: in tutte si può, cioè, uniformemente notare, pur secondo diverse modalità e gradazioni, che chi esercita il potere – per quanto nella democrazia distribuito e allargato pluralisticamente – lo fa sulla grande massa che, sistematicamente, della politica (e, quindi, del governo) non si interessa se non, appunto, nei momenti di “eccezione” istituzionale (le elezioni) e, ancor più, in quelli storici di crisi e di rottura e comunque sempre nei limiti dettati dai propri e prevalenti interessi privati. Anche in democrazia, per riepilogare, la partecipazione (elettorale) è periodica – e mai in ogni caso al 100% – e rimane sostanzialmente estranea, nella vita quotidiana della gente comune, alla effettiva gestione del “palazzo”, salvo appunto i momenti di crisi (economica, istituzionale, ecc.). Allora, l’asimmetria tra i “pochi” (rappresentanti dei “molti”) e questi (“i più”, la moltitudine, la “massa”) trova conferma quale premessa della partecipazione politica in senso stretto e istituzionale (elettorale) e “civile” (cioè, attraverso i gruppi di pressione e di interesse, i partiti, i sindacati, i movimenti, i referendum popolari e così via).

Non a caso, i tentativi di instaurare vere e proprie forme di “democrazia diretta”, di “democrazia di massa”, di “democrazia popolare”, di “democrazia assembleare”, di “democrazia radicale” in genere si risolvono di fatto in regimi che sono agli antipodi della democrazia (meglio definibile, oggi, liberal-democrazia), cioè “totalistici”, “totalitari” tout court.

Si può, in conclusione, sostenere che non solo nei regimi tradizionali ma negli stessi assetti liberal-democratici la gente comune – “i molti”, “i più”, la “moltitudine” della città antica, il popolo minuto del Comune medioevale, le “masse” contemporanee – rimane, però, di fatto estranea alla vita politica.

Va qui fatta una precisazione terminologica: quando si parla di estraneità dell'uomo comune dalla politica non si intende dire che egli non sia dentro la (società) politica, ma solo che la politica come gestione del potere (da parte dei “professionisti” della politica stessa) rimane ed è sentita lontana dalla sua esperienza quotidiana, ciò che si verifica anche nell'esempio riportato, che è quello della forma di governo democratico, sicché ad accorciare le distanze (fra vita pubblica/politica e vita privata) non è sufficiente la periodica chiamata alle urne. Tanto più vale l'osservazione per le altre forme di governo. Affermazioni, dunque, che non sono in contrasto con la concezione della democrazia quale forma di governo tipica dell'uomo contemporaneo, giustificata (“legittimata”) dalla sovranità popolare.

## 8. Partecipazione e decisione. Normatività della ragione pratica. Ragione comune e politica

Riprendiamo il filo del discorso sulla definizione e sui caratteri della politica. Per quanto fin qui rilevato, un altro carattere distintivo della forza politica – quindi, del “potere” per antonomasia – è la sua “effettività”, cioè la sua capacità di farsi concretamente valere nel senso che, quando viene meno l'effettività, viene meno il potere tout court. Nei confronti del “potere” si istituisce contestualmente uno stato di subordinazione di chi al potere è soggetto e, in questo senso, ne diventa in

qualche modo oggetto (ciò che caratterizza la forma repubblicano-democratica è che l'oggetto del potere non perde mai, però, la sua soggettività di cittadino titolare dei diritti, non si riduce cioè a suddito). L'asimmetria del potere (politico) è, dunque, presente in qualunque modello potestativo, anche e perciò in quello democratico e, quindi, con riferimento alla contemporaneità, il potere si definisce anche qui per due caratteri congiunti: in quanto "potere del popolo" (che non esclude, come detto, il potere "sul popolo") e in quanto "potere della legge" e "sotto la legge" (che, a sua volta, trova la propria fonte più immediata nel popolo, attraverso i suoi rappresentanti e quella più profonda nelle leggi generali – che affondano nella consuetudine e nel costume – e nella legge fondamentale votata dal popolo attraverso i suoi rappresentanti nell'Assemblea Costituente).

Procediamo con l'illustrazione dei caratteri generali della politica e del potere politico.

Questo si fa valere, qualunque sia il modello specifico in cui si configura, attraverso la decisione di chi detiene il potere stesso – sia l'uno, siano i pochi, siano i molti, rappresentati, però, dai pochi. La decisione è sempre presa nella forma della legge, sia questa nuda espressione della volontà monocratica o addirittura arbitraria ("dispotica") dell'uno – solitario o assistito dai pochi – sia dei pochi, sia dei molti – rappresentati dai pochi. Ed è una decisione che sempre incide sui "molti", i "più", che a questa decisione obbediscono, (e)seguendo comportamenti voluti da chi comanda e in qualche modo fatti propri, *bon gré mal gré*, di buon grado o di mal grado, da chi, appunto, obbedisce. La decisione influisce, determinandoli, sui comportamenti del "soggetto/oggetto" obbediente, il quale, perciò, mette in atto azioni originariamente non volute da lui ma da colui/coloro che, influenzandone i comportamenti, decidono per/su lui stesso.

Per concludere su questo tema della "decisione" (politica): questa ci rimanda al primo carattere distintivo e specifico – ossia la natura – della politica, mostrandoci, cioè, che essa ha la sua fonte nella volontà, sia pur volontà razionale, ma che quello politico è anzitutto un atto di volontà. Alla volontà, infatti, rimanda il comando tipico della politica, alla volontà rimanda la legge

(anch'essa razionale, la *recta ratio*): volontà imperativa, volontà normativa. Ma, perciò stesso, questa volontà non va intesa in senso volutaristico (Giovenale: *hoc volo, sic iubeo, stat pro ratione voluntas*<sup>7</sup>), a esclusione, cioè, dell'essenziale componente razionale (e, quindi, di quel principio di legittimazione dell'obbligazione politica più volte richiamato), ma va intesa – tale volontarietà – nel senso kantiano della ragione pratica.

La razionalità politica non va confusa con la razionalità della “politica”, se per questa si intenda in senso stretto la razionalità dell'uomo politico (il governante, il “professionista della politica”), cioè quella razionalità (strumentale) che si propone specificamente la scelta dei mezzi adatti ai fini, al fine della politica (anche questa è, naturalmente, razionalità, ma di per sé non inclusiva di tutta la razionalità politica: e quando abusivamente se ne ponga come affatto inclusiva, si può parlare in particolare di ragione politica “tecnocratica”).

Più profondamente e fondamentalmente, per razionalità politica si intende quella immanente all'azione politica in sé e per sé (quindi, del soggetto – attivo e passivo – di questa azione) Perciò essa, appannaggio di tutti, rimanda alla razionalità comune o dell'uomo comune.

Razionalità “pratica”, per concludere e riassumere il concetto su questo punto, che si qualifica per la sua essenza strutturale di comando-obbedienza.

---

<sup>7</sup> Giovenale, *Satire*, 6, 1, 223.

## 4. TITOLARITÀ ED ESERCIZIO DEL POTERE

## 1. Le “forme di governo”. Funzione legittimante della legge (nel senso che essa legittima e conferisce forza legittimante al potere politico)

Proprio guardando ai soggetti (formali) del comando, si possono distinguere vari “modelli” o “sistemi” politici caratterizzati, appunto, secondo la classificazione tradizionale, come governo dell’uno, dei pochi, dei molti, ciascuno di questi, a loro volta, suscettibili di assumere forme diverse: monarchia, oligarchia, democrazia. Questi modelli sono le forme di governo e rimandano alla distinzione fra titolarità ed esercizio del potere e sono o possono essere considerate – in base a un giudizio etico-politico tramandato anch’esso dall’antichità – “buone” o “cattive”; a loro volta, le buone possono degenerare in quelle cattive (e la valenza di “buone” o “cattive” può, per la precisione, assumere prevalentemente sia il significato appropriato del giudizio etico-morale sia quello “funzionale” del giudizio tecnico-politico). Ma questo giudizio non fa cambiare natura al comando politico e alla forma in cui esso si esprime.

Per inciso, una chiarificazione. Il termine “forme di governo” sta a indicare significativamente le diverse modalità con le corrispondenti regole e procedure dell’esercizio del potere, ma sul termine “forma”, come noto, si può giocare, per così dire, al ribasso: quando, per esempio, si qualifica e si definisce la democrazia come pura forma, come puro insieme di regole, si enfatizza, per un verso, e si confonde, per l’altro, l’aspetto formale con quello sostanziale e valoriale, che rimanda, infatti (come, del resto, per tutte le altre forme di esercizio del potere), al principio di legittimazione e, dunque, alla titolarità, del potere stesso. Nel caso della democrazia, questo si riferisce ai “tutti liberi e uguali”, non ai pochi o all’uno. La risoluzione “proceduralista” (o formalistica) della democrazia cade nel duplice errore di confondere esercizio e titolarità del potere, da un lato, e di risolvere, dall’altro, l’esercizio (del potere) nelle regole e procedure attraverso cui si realizza.

Dunque, la decisione politica diventa comando che assume la forma della legge con cui la forza si traduce in coercibilità. La

caratteristica della legge è la sua generalità, nel senso che essa comanda non un singolo comportamento ma tutta una classe di comportamenti-azioni. Si trova e si conferma, così, quella prospettiva di “bene comune” che rappresenta il fine della politica e, insieme, si attua quella legittimità senza la quale il potere (politico) non regge. Bene comune che richiama l’attenzione sulla politica come comunicazione (intesa in senso pregnante).

Assistiamo, così, all’incontro e alla coincidenza del potere della parola (prima illustrato) col potere della legge: spetta agli uomini, a differenza degli animali, afferma Lisia<sup>8</sup>, “convincere attraverso la parola” e “farsi governare dalla legge e istruire dalla parola”.

La legge come forma propria del potere politico – di ogni potere politico – può anche ridursi a pura forma, come quando è chiamata a coprire (legittimandola, appunto, formalisticamente) la volontà arbitraria del despota o/e tiranno. Ma perciò stesso questa legittimazione formalistica – di cui lo stesso despota/tiranno avverte il bisogno – si rivela una riprova della funzione essenzialmente legittimante della legge per il potere politico quale troviamo già nell’Anonimo di Giamblico, sofista del V secolo a.C.: “La stessa forza, proprio in quanto forza, si salva in virtù della legge e della giustizia” (6, 3) perché “non è possibile che gli uomini vivano senza legge e senza giustizia” (7, 13). Che è come dire: senza ragione (si ricordi la definizione di San Tommaso, *Summa Theologiae*, I, 90, a. 4: la legge non è che “una prescrizione della ragione in ordine al bene comune, promulgata dal soggetto alla guida della comunità”).

Una breve ulteriore riflessione analitica sulla “coercibilità” propria della natura della legge: essa, più precisamente, indica la minaccia della coercizione, cioè dell’uso della forza; pur in forma indiretta, è vero, sempre di forza si tratta, ma proprio perciò, essa, in ragione di questa natura indiretta, rivela la sua essenza – e, dunque, l’essenza della politica – quale mediazione della forza stessa, come forza mediatrice (e moderatrice).

Tuttavia, questi caratteri del potere politico, e della forza specifica che esso rappresenta ed esplica, non devono essere material-

---

<sup>8</sup> Lisia, *Epitaffio per i caduti in difesa dei Corinzi*, in Aa. Vv., *Morire per la libertà*, La Rosa, Torino, 1966, p. 32.

mente intesi e interpretati – e perciò la natura della politica non deve essere essenzialmente intesa e interpretata – secondo una configurazione “debole” della forza stessa, giacché la sua incisività non aumenta, all’opposto, in ragione della sua maggiore immediatezza fisica, piuttosto in ragione dei suoi supporti e presupposti “spirituali” o ideali, culturali e anche, ovviamente, psicologici.

Qui, anzi, viene al pettine un’altra distinzione (rispetto a quella fra potere e violenza, ossia pura forza o forza come violenza) del potere politico (preso il termine in senso ampio) e cioè la distinzione tra “potere” (in senso stretto) e “autorità”.

Ma, prima di illustrare questa fondamentale distinzione, è opportuno un approfondimento su tale tema del rapporto fra violenza e potere politico istituzionalizzato, soggetto com’è ad accentuazioni che vanno da un massimo – per cui il potere appare soprattutto come forza che si pone e si contrappone alla violenza – a un minimo – nel senso che la forza del potere/legge è vista e considerata come moderazione, come regola moderatrice della forza (la legge come *moderamen*): questo “minimo” si ispira a una concezione dell’uomo come animale essenzialmente sociale, mentre quel massimo discende da un’antropologia essenzialmente individualistica (tale è la concezione hobbesiana dello “stato di natura” per definizione asociale, che conduce, attraverso l’ipotesi contrattualistica, allo “Stato-Leviatano”, uno Stato “assolutamente” forte). Considerazione, tuttavia, che non deve far dimenticare mai che, comunque, è immanente alla politica il residuo di quella forza violenta che sta alla sua origine, testimoniata dall’assassinio di Abele da parte di Caino, di Remo da parte di Romolo... (se il parallelo risale a Sant’Agostino, *De civitate Dei*, XIV, 4, sulle tracce del *Chronicon* di Eusebio di Cesarea, non si dimentichi il richiamo di Lucano, *Farsalia*, I, 55: “Le prime mura gronderanno di sangue fraterno”) e però, contestualmente, tenendo sempre presente il fine essenzialmente moderatore della politica, quello che potremmo simboleggiare nella metafore platonica del tessitore di cui si parla nel *Politico*, 306-311c, contrapposta – più esattamente giustapposta – all’immagine biblica del pastore del gregge, figura

destinata a essere ripresa e perfezionata nel Nuovo Testamento attraverso la persona del mediatore per antonomasia, il Cristo, nell'orizzonte del "Regno".

Possiamo concludere questo punto sottolineando l'intrinseco rapporto fra legge e potere, perché non solo il potere politico ha bisogno della legge, ma la legge in quanto coercitiva è già in sé un potere, è potere tout court, come, a sua volta, il potere che si impone è già, cioè diventa già legge (sia pur formalmente) anche quando questa sia espressione arbitraria, cioè dell'arbitrio del potere, di un potere arbitrario. A evitare, però, equivoche e riduttivistiche equiparazioni: il potere della legge è il potere della giustizia (*recta ratio*), è, per dirla con Blaise Pascal, la "giustizia forte"; la legge del potere arbitrario, invece, è solo forza senza giustizia, dunque, forza non razionale, irrazionale. Siamo, perciò, al potere senza autorità. Riprendiamo ora il discorso su quest'ultima.

## 2. Potere e autorità (e distinzione fra forza/violenza e coercibilità normativa). Autorità e sovranità. Natura etica dell'obbedienza al comando politico come inclusiva degli atteggiamenti e delle prassi di contestazione (dalla rivoluzione alla resistenza). L'antipolitica

L'autorità politica (prendiamo provvisoriamente il sostantivo nel significato e uso comuni e correnti) si presenta subito come autorità "sovrana", sia nel senso che è sopra e distinta dalle altre (militare, domestica, economica, accademico/scolastica, religiosa/ecclesiastica), sia nel senso che si presenta come la forza più forte (si tratti di forza "giusta", di forza "garante", di forza presunta imparziale, cioè sopra le parti e comunque sempre, anche non in presenza dello Stato moderno, di forza in monopolio), che, perciò, può essere considerata come quella che permette, controllandole, la coesistenza di tutte queste forze inferiori (sicché non si deve identificare il concetto di sovranità in sé con quello specifico e

tipico dello Stato moderno, nel senso che anche nella “città antica” o nelle società politiche medioevali siamo in presenza di un potere politico supremo proprio in quanto potere politico: che sia quello del legislatore di Marsilio da Padova o quello del “principe” machiavelliano, da questo punto di vista è secondario). Infatti, la forza, nella misura in cui tende per sua natura a imporsi (cioè a porsi sopra), implica di per sé ed esprime un “primato” o una “priorità-poziorità” da parte di chi la impiega nei confronti di coloro su cui viene esercitata. La forza, in definitiva, esprime in modo vistoso una asimmetria. La relazione politica – è opportuno ribadirlo ancora una volta – non è paritaria, comporta sempre uno o un gruppo ristretto (“classe politica” o “élite”) che comanda e i molti, i più, che obbediscono alle decisioni dei primi, insomma, una relazione tra chi sta su e chi sta giù, tra il “palazzo” e la “piazza”.

Asimmetria che si caratterizza soprattutto, come visto, per un aspetto specifico: l’obbedienza spontanea, cioè non semplicemente estorta con la forza viva e nuda, bensì avvertita ed eseguita come “dovuta”. L’obbedienza presuppone una giustificazione etico-culturale, così come il comando stesso la presuppone e/o la prepone e la propone. L’obbedienza, in politica, è dunque sentita come “dovuta” ed è (da considerare) parte integrante del comando (essa va perciò intesa non solo in senso psicologico ma “teoretico” o “logico”, in quanto risponde alla domanda: “perché obbedire alla legge?”; si tratta di quello che si può definire il senso kantiano dell’accettazione/obbedienza, quindi, dell’obbligatorietà o “doverosità”).

Ma se questo è il rapporto asimmetrico della politica espresso dal comandare/obbedire, non si finisce così per escludere da essa tutti quegli atteggiamenti che non rientrano in tale rapporto ma che pure comunemente vengono considerati tipiche espressioni e manifestazioni della politica, come, per esempio, la rivoluzione, la resistenza, la contestazione, che si caratterizzano invece per la disobbedienza al comando politico? Sono tre esempi che hanno in comune l’atteggiamento di rottura, di rifiuto, di non accettazione del comando politico e, quindi, dell’obbedienza correlativa.

Valgono qui, però, due osservazioni:

- a) nella misura in cui sono comportamenti mirati a instaurare una diversa o alternativa situazione politica e una nuova forza di comando, siamo dunque in presenza di un'anti-politica che rimane interna alla politica stessa;
- b) nella misura in cui questa anti-politica agisce attraverso un tipo di organizzazione, più precisamente di mobilitazione (della rivoluzione, della resistenza, della protesta), che si struttura per lo più in movimenti guidati da leader (e pertanto in nuovi rapporti interni di adesione/obbedienza dell'azione collettiva/movimentista, rivoluzionaria/insurrezionale, resistenziale, protestataria), riproduce momentaneamente quella fondamentale asimmetria, pur nella forma "antipolitica", in vista di instaurare una nuova politica.

In conclusione, la contestazione (rivoluzionaria, resistenziale, protestataria in genere) non riguarda la politica in sé ma un tipo di politica: in altri termini, a essere contestati sono in concreto "i politici", una "classe politica", una élite al potere. Si può anche dire che la contestazione, in quanto riguarda i "governanti", riguarda il "governo" in senso stretto, cioè gli uomini che governano in un dato momento.

### 3. Le varie forme o modelli di legittimazione (o principio di legittimità) trascendenti e immanenti. Le varie dottrine (e ideologie) politiche. Legittimità e legalità

E questo, allora, ci riporta l'attenzione sulle "forme di governo", poco fa definite come distinte dalla legittimazione politica in sé, cioè dalla legittimazione fondante del comando politico, insomma, della politica basata sul comando/obbedienza, entrambi (questi) giustificati con il richiamo all'origine ideale – e dunque alla titolarità – del potere.

Il principio di legittimazione, cioè la giustificazione (filosofico-politica ed etico-politica) del potere e, quindi, della sua titolarità, si definisce perciò come la giustificazione in base alla quale e in

ragione della quale la parte (la più gran parte) sottomessa obbedisce al comando-decisione potestativo.

La legittimazione può essere di tipo discendente (la titolarità del potere è considerata risiedere – avere cioè origine e fondamento – in alto e perciò dall’alto procedere verso il basso) o ascendente (viceversa) ed entrambi i modelli possono qualificarsi (sempre dal punto di vista filosofico-politico e/o etico-politico) come “trascendenti” o “immanenti”, nel senso che si richiamano a un principio avente fondamento – sia per il governante che per il governato – in un’autorità superiore all’uomo o invece puramente e pienamente umana ma che, dunque, presuppone, per quanto abbiamo detto, un consenso di fondo o fondamentale fra i due soggetti del rapporto di potere. Perché dunque il primo ha il diritto di comandare e che cosa costringe l’altro a obbedire? L’accordo temporaneo e libero delle loro volontà (prescindendo, per ora, dal fatto contestuale che questa giustificazione spontaneamente e pacificamente condivisa dai governanti e dai governati in base a una comune filosofia ed etica politica possa essere, a sua volta, prevalentemente e artificiosamente costruita e strumentalizzata nel concreto della realtà e, quindi, dalle e nelle situazioni storiche, a proprio uso e consumo da parte dei primi – i governanti o classe politica o élite – in base cioè a una specifica “ideologia” o “dottrina” ufficiale in senso stretto).

In ogni caso, il principio di legittimazione si risolve in una vera e propria ideologia e/o dottrina, se queste vengano intese in senso ampio e non svalutativo, estendendosi dalla giustificazione specifica del potere a tutto il sistema (politico), che da parte del potere e intorno al potere vengono elaborate al fine di tenere insieme la compagine della società politica (a garanzia/controllo della “società civile”).

Prima di ritornare al tema connesso con quello di legittimità del principio di autorità, e quindi della distinzione tra puro “potere” e “autorità”, è opportuna una ulteriore precisazione fra titolarità ed esercizio del potere, cioè fra principio dell’obbligazione politica e forma/e di governo.

Questa distinzione non va confusa – e, nello stesso tempo, non è incompatibile – con la sottodistinzione, se così vogliamo definirla,

per cui anche il “governo” in senso stretto, al quale spetta l’esercizio del potere, può essere o non essere legittimo: in questo caso, si tratta di quella che, da questo punto di vista, si può configurare come “legalità”, cioè come legittimità istituzionale. Non c’è esercizio del potere, e quindi governo, che non obbedisca a regole-procedure istituzionali (o legali), sicché, se le viola, è da considerarsi illegittimo (si tratta di quel principio razionale moderno di “legalità”, inteso da Max Weber<sup>9</sup> come diritto di comando in base a un ordinamento impersonale). Questa seconda forma di legittimità specifica non va confusa con quella più generale e fondamentale (o fondante) investitura da parte del titolare del potere (investitura che, comunque, sta alla base e a fondamento del suo esercizio e, quindi, anche della legalità), ma dipende dalle istituzioni e dalle leggi cui spetta regolamentarlo: si tratta, per portare qualche esempio, di potere dinastico (si pensi alla legge salica) o di potere delegato, elettivo-rappresentativo, e così via.

Rimane pur vero che anche questa “legalità” non può non risentire della più generale e fondante legittimazione: così, per portare due esempi estremi, se si tratta della monarchia di diritto divino, si capisce la regola-cerimonia (istituzionale) dell’unzione del re stesso da parte del potere sacerdotale o, invece, nel caso della legittimazione popolare/ democratica, si capisce non solo, ovviamente, la scelta primaria in sede di assemblea costituente, cui è demandata l’opzione della forma di governo con i corrispondenti organi e la regolamentazione dei loro rapporti, ma anche, per conseguente inferenza (stiamo parlando di “regole del gioco”), il voto di fiducia del parlamento nel quale siedono i rappresentanti del popolo. In altre parole, è innegabile la dipendenza indiretta del principio di legittimazione specifica da quello di legittimazione generale.

Ma, si ripete e si riassume, il governo in senso largo sta a indicare il potere di comando (e il comando del potere) tipico della società politica in quanto tale, concetto con cui si designa contestualmente chi – persona o gruppo di persone – regge il timone secondo la eloquente metafora platonica della nave (*Repubblica*,

---

<sup>9</sup> M. Weber, *Economia e società*, I, *Teoria delle categorie sociologiche*, Edizioni di Comunità, Torino, 1995, pp. 210 ss.

488 ss.) là dove il filosofo racconta che il timoniere (in latino *gubernator*) viene spodestato dalla ciurma ignorante che, preso possesso della nave stessa, pensa solo a saccheggiare e a consumare le scorte, banchettando (pagine e metafore che richiamano quelle descritte nel mito della caverna, vòlte a teorizzare la competenza politica contro la maggioranza/moltitudine, appunto, ignorante e malvagia, avvolta nell'oscurità, la quale non vuol riconoscere che "è la verità che guida").

#### 4. Dinamica e vicende della legittimazione, degenerazione e rinnovamento. Conclusione sulla distinzione fra titolarità ed esercizio del potere

Quando, dunque, il potere è considerato come legittimo, esso si traduce in "autorità" in senso stretto, termine che materializza il principio di legittimazione in senso proprio (e filosofico, etico-filosofico) e da non confondere, però, con la personalizzazione dell'autorità (che si identifica con chi detiene il potere stesso). L'autorità si pone, perciò, come la base e il fondamento del potere. Se questo perde la legittimità, perde l'effettività.

La legittimità si può perdere per abuso del potere, cioè del suo esercizio, quando esso non si esplica secondo la legge ma in modo arbitrario: quando erige, insomma, l'arbitrio a legge. Oppure, si può perdere la legittimità per corruzione, che è l'uso del potere per fini "particolaristici", egoistico-personali, e quindi "economici", non politici: si tratta del passaggio da scopi generali o universali a scopi personali-individualistici (anche quando familistici o, invece, settari o di partito, e così via). Ma la legittimità si può perdere anche per ragioni più intrinseche, cioè culturali o ideologiche in senso culturale, quando viene meno nella convinzione/consenso comune un principio di legittimazione per il sopravvento di un altro principio, cioè in base al maturare di una nuova giustificazione che demitizza quella precedente e corrente. Spesso, i due criteri si combinano: la corruzione (già di per sé indice di decadenza etico-morale) porta alla demitizzazione dell'autorità, a smascherarla ideologicamente (preso qui l'avverbio nel suo significato svalutativo), cioè come

“ideologia” tout court, rivelandone la natura o l’uso diventati puramente strumentali al potere e utilitari nel senso proprio.

Possiamo, prima di concludere, sintetizzare quanto fin qui svolto sul tema potere/autorità con le parole di un grande filosofo politico del Novecento già richiamato, Carl Schmitt: “Nessun sistema politico può durare anche soltanto per una generazione con la sola tecnica di conservazione del potere. Al “politico” inerisce l’idea, dato che non c’è politica senza autorità né c’è autorità senza un ethos della convinzione”<sup>10</sup>; il “politico” sta qui, nel lessico schmittiano, per l’astratto, la “politica”.

A questo punto, si intuisce, e si conferma compiutamente, l’importanza di distinguere la titolarità del potere dal suo esercizio e, quindi, dai soggetti cui fanno rispettivamente capo l’uno e l’altra (e che possono anche coincidere, nel senso e nel caso già illustrati del potere democratico, quando chi ne è titolare esercita formalmente egli stesso il potere). Nella prospettiva del secondo – l’esercizio – si devono distinguere il “governo” in senso stretto (in senso largo indica l’esercizio del potere politico in generale, mentre in senso specifico quel “potere o “organo” del potere da cui emana la decisione: tanto vero che nello Stato moderno si distingue il “potere esecutivo” o “governo” propriamente detto dal potere “legislativo” e da quello “giudiziario”: tutti e tre “poteri”, il cui insieme costituisce il “potere politico” tout court e in questo senso il “governo”) e le “forme di governo” di cui si è parlato in precedenza.

Non sempre – come detto – chi è titolare del potere lo esercita. Più spesso l’esercizio del potere avviene in nome e su mandato (effettivo o presunto) del titolare. Anzi, nella concreta realtà storica il potere è sempre (formalmente) esercitato su mandato, come nel caso di una monarchia, non solo “di diritto divino” ma anche, per esempio, “dinastica” (e lo stesso vale perfino nel caso del potere “plebiscitario” tipico del totalitarismo, dove, carismaticamente, il mandatario assume e riassume nella sua persona di governante/dittatore la presunta delega del mandante, cioè della massa/popolo).

---

<sup>10</sup> C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica*, ed. or. 1925, trad. it., Giuffrè, Milano, 1986, p. 45.

Un'ultima osservazione a proposito di questa distinzione fra titolarità ed esercizio del potere: essa rimane teorica anche se illuminante, nel senso che chi effettivamente esercita il potere è in pratica inevitabile tenda a rivendicarne direttamente, se possibile, la titolarità (secondo un processo psicologico di auto-legittimazione) e che chi ne è titolare aspiri, a sua volta, a pretenderne, se possibile, l'esercizio (ma non va trascurata l'altra faccia della medaglia: è difficile, infatti, configurare una titolarità assoluta, già a partire dal monarca di diritto divino – che perciò rimanda alla titolarità originaria di Dio – per arrivare al rappresentante del popolo, anche quest'ultimo rinviabile a una "natura umana" in cui è iscritta l'uguaglianza di tutti gli uomini, tanto più se natura considerata come creata da Dio...).

Se volessimo ora schematicamente riassumere il senso ultimo di quanto qui detto, deve risultare che :1) la politica non può risolversi nel puro potere; 2) il potere è momento specifico e saliente della politica; 3) il potere consiste nella volontà umana razionale; 4) presuppone il consenso di chi vi si sottomette. Consenso che rappresenta, per i cittadini del XXI secolo, il presupposto-base della concezione democratica, per la quale le teste si contano, non si tagliano. E si contano perché contano. E, dunque, l'individuo/ persona umana sta alla base e alla fonte della politica e della democrazia quale forma di governo e quale principio specifico di legittimazione: l'individuo/ persona, cioè, con i suoi diritti fondamentali (da questo punto di vista, la democrazia quale forma di governo si presenta come quella che più fedelmente e coerentemente incarna il principio di legittimazione politica).

## 5. Legittimità e legalità. Osservazioni riepilogative sulla distinzione fra politica ed economia. Le leggi della politica e le leggi del mercato

Una prima conclusione generale: la (realtà) politica rappresenta una relazione – cioè un rapporto umano – con requisiti specifici: asimmetria, effettività, decisività, esercitabilità legale cioè legalitaria e così via. Come qualunque relazione umana, è

soggetta alle leggi o uniformità (“probabilistiche”), rilevabili nella prospettiva da cui questa esperienza viene osservata (sul piano scientifico – politologico e sociologico – su quello etico/morale, etico/religioso, ecc.) ma la prospettiva “scientifica”, cioè la “scienza politica”, non va confusa con una sua interpretazione “scientistica”, tale cioè da risolvere l’azione politica in azione deterministicamente causata (si potrebbe e si dovrebbe, allora, parlare di una visione “sociologista” della scienza politica).

Se guardiamo alla possibilità di determinare l’azione da parte del potere, dobbiamo subito chiarire che questa (azione politica) va considerata non tanto nella prospettiva della “causazione sociale” in senso scientifico-deterministico (o naturalistico) quanto piuttosto in senso previsionale-probabilistico, sulla duplice base dell’intenzione del comando (di chi comanda e, naturalmente, di chi obbedisce) e dell’“interesse” il quale, a sua volta, è anch’esso reciproco (tra chi comanda e chi obbedisce) e si traduce in “potere di scambio” (in senso ampio, del quale è una sottospecie degenerata il cosiddetto, oggi, in democrazia, “voto di scambio”). Ciò, ancora una volta, non cancella la struttura asimmetrica del potere, ma rivela una gradazione che dal dominio giunge allo scambio in senso stretto, nel quale ultimo, però, non si risolve il primo, pena la totale risoluzione “economica” del potere (giacché lo scambio caratterizza di per sé il mercato, a differenza della politica) e dunque la dissoluzione della politica. Va pur riconosciuto che anche il potere economico, in quanto potere, può portare, e porta, alla “disuguaglianza di potere”, cioè a negare sostanzialmente e di fatto quell’originaria uguaglianza di potere delle parti o soggetti economici che, rispetto alla disuguaglianza potestativa, è, in linea teorica e formalmente, il principio costitutivo dello scambio economico (scambio in base ai bisogni e in vista della loro soddisfazione): ma, a questo punto-limite, si assiste a un potere politico improprio, mascherato sotto le vesti del potere economico. Non a caso, si può dire, allora, per analogia, che l’economia domina “sovrana”, come accade nella “globalizzazione” odierna, dove il “mercato senza regole” (neoliberalismo) – figlio, peraltro, o forse meglio, nipote delle schmittiane “leggi del mercato” – coincide, di fatto, con la regola

del più forte (che è pur sempre regola: un puro mercato senza regole di sorta equivale a un puro “stato di natura”, da considerare tuttavia una ipotesi-metafora, per quanto significativa); ma queste – le “leggi del mercato” – non possono prendere la forma della legge in senso giuridico-politico, anche se – non a caso! – si definiscono terminologicamente (di nuovo, con una abusiva presa in prestito o confusione col significato “scientifico”) come “leggi del mercato” o “leggi economiche”, in quanto a queste ultime manca la legittimazione in senso stretto, che invece in quella politica non è mai assente (neanche quando, nel processo di delegittimazione, a essa viene contrapposta, ancora non a caso, e sostituita una contro-legittimazione): leggi, in ogni caso, descrittive, non prescrittive.

La fenomenologia del potere politico fin qui sommariamente delineata con le sue “leggi” non rappresenta solo una prassi e un’“arte” (l’arte politica) ma, per tirare le somme riallacciandoci al Preambolo, abbiamo visto che può anche essere astrattamente analizzata nelle sue tipologie e classificazioni, nei suoi dinamismi o “meccanismi”, nei suoi processi e mutamenti e così via, dalla scienza politica. Questa può assumere a proprio oggetto di studio anche l’arte politica (si pensi a Francesco Guicciardini), così come gli operatori impegnati in essa possono utilizzare (coscientemente o inconscientemente) a proprio vantaggio le conseguenze e i risultati della scienza politica stessa (è il caso, per antonomasia, di Machiavelli, che, forte della sua esperienza/ arte politica, ne elabora la teoria, fondando la scienza politica moderna). A loro volta, la scienza politica e l’arte politica presuppongono, come detto, quanto meno di fatto, una più generale concezione dell’uomo (politico) e, cioè, una filosofia politica, la stessa che, per esempio, rimanda a quella giustificazione espressa nel “principio di legittimazione”, che spetta, sì, alla “scienza politica” constatare (si pensi alla già richiamata “formula politica” di Gaetano Mosca) ma che trova la sua piena spiegazione e comprensione, nella più generale “concezione dell’uomo”, appunto nella “filosofia politica” (in Machiavelli troviamo il caso esemplare di una concezione dell’uomo sottesa alla scienza politica che detta i suoi precetti all’arte politica).

Riepilogando: la politica può essere oggetto di studio sia della scienza politica sia della filosofia politica sia – si pensi alla natura della legittimazione – della scienza e filosofia morale, oltre, naturalmente, a essere studiata dalla storia (politica e) del pensiero politico, delle ideologie e delle “dottrine politiche”. Ed è nella storia che si trovano – e perciò è con la storia che si capiscono – la genesi e lo sviluppo di quelle (filosofia e scienza politica, filosofia e scienza morale, ecc.): la politica sta, come visto (a proposito della violenza/forza), all’inizio della storia (concetto implicito nel verbo greco *archein*, che indica, a un tempo, cominciare e governare).

## 5. SCIENZA POLITICA E FILOSOFIA POLITICA

## 1. Filosofia politica e, più in generale, concezione antropologica della politica

C'è un altro aspetto peculiare della conoscenza della politica e nella politica, che fa parte integrante dell'esperienza politica, sia dei governati che dei governanti: ed è rappresentato da quella razionalità pratica che sta all'origine delle – e si perpetua nelle – istituzioni, vere e proprie sedimentazioni (storiche) di questo sapere pratico, inteso come sapere immanente o intrinseco alla prassi o esperienza politica, presa e intesa nella sua globalità, che, quindi, abbraccia il senso comune: senza il determinante contributo di quest'ultimo non si potrebbe spiegare il fenomeno delle "istituzioni" sociali e politiche (e non si dimentichi mai che il cosiddetto "senso comune" è il senso/ragione dell'"uomo comune", e l'uomo comune è l'individuo-persona che convive con gli altri "individui-persone", cioè l'individuo sociale e contestualmente razionale/volontario, dotato, insomma, di libero arbitrio).

La relazione politica è intrinsecamente e contestualmente relazione istituzionale in sé stessa e deve fare continuamente i conti con le altre istituzioni (sociali, economiche, culturali, religiose, ecc.; quanto alle "istituzioni politiche" in senso tecnico, si tenga presente l'analogia con i "poteri politici" o "organi" – legislativo, esecutivo, giudiziario – rispetto al potere politico tout court). La relazione istituzionale per eccellenza è la legge o, meglio, il diritto.

La massima istituzionalizzazione della politica corrisponde alla massima estensione del potere (come nella poliarchia-democrazia), nel senso della sua "spersonalizzazione" che, così, diventa sinonimo di "istituzionalizzazione" (e sempre tenendo presente il rovescio della medaglia, il rischio, cioè, che l'estensione del potere con l'allargamento dell'élite e l'appesantimento dello Stato amministratore si rovesci, appunto, in aumento complessivo del potere politico stesso, ma storicamente il discorso si iscrive in un

quadro più generale che riguarda la proiezione dello spirito progressista *ad infinitum* tipico del sistema dello sviluppo<sup>11</sup>). L'estensione del potere non significa, però, la sua diluizione. Infatti, all'allargamento dell'élite (ai rappresentanti delle classi popolari) corrisponde l'aumento complessivo del potere di governo: aumento che non va inteso solo in senso quantitativo, cioè in riferimento al numero (anche indiretto) dei governanti ma pure delle funzioni e dei ruoli attraverso cui esso opera, dall'apparato amministrativo in senso ampio (burocrazia statale, fiscale, ecc.) a quello cui è affidato l'ordine e la sicurezza collettiva (sicurezza anche nel senso "sociale"). Questo allargamento dell'ombrello del potere non è meno pesante e oppressivo, anche se più morbido, per il singolo cittadino di quanto lo sia il potere personale di un monocrate o autocrate (il tiranno): è quella che si potrebbe definire, sfruttando e parzialmente travisando un concetto tocquevilliano, la "tirannide della maggioranza" (intesa in senso ampio, tecno-burocratico, per un verso e, per l'altro, nel senso delle organizzazioni di massa non solo economico-sociali ma, specificamente, civili: dai partiti ai sindacati).

## 2. Prassi politica e razionalità (dell'uomo) comune (o senso comune). Le "istituzioni" come espressione del sapere pratico-politico. Il diritto come istituzione e il potere come istituzione. Istituzionalizzazione come spersonalizzazione del potere

A riepilogo totale e a conclusione di queste riflessioni schematiche di introduzione generale alla "politica", ai fini di una sua definizione integrale si possono sottolineare i seguenti punti:

---

<sup>11</sup> Cfr., F. Hirsch, *Social Limits to Growth*, Routledge and Regan Paul, London-Henley, 1977.

- 1) la scienza politica, in quanto protesa alla comprensione scientifico-oggettiva della realtà politica, mentre si pone sia come premessa sia come risultato riflesso della prassi politica, non può ignorare due impliciti presupposti:
  - a) che la conoscenza “scientifica” deriva, oggi, la sua importanza dalla più generale convinzione (dottrina e comune) che essa rappresenti, se non l’unica, la migliore, o la meno peggiore possibile e utilizzabile forma di conoscenza “oggettiva” (non in senso metafisico) e, quindi, “universale”, cioè non solo gnoseologico/ideologico/ soggettiva;
  - b) ma che l’opzione della e per la conoscenza scientifica, della e per la scienza in genere, a sua volta, implica una più vasta e profonda concezione dell’uomo: presupposto che, in definitiva, rimanda alla finitezza e limitatezza dell’uomo stesso e del suo conoscere sempre fallibile e sempre provvisorio ma, anche, sempre perfezionabile; quello della scienza e della tecnologia, insomma, rimane un presupposto antropologico (come in passato lo è stato l’antropologia etico-religiosa – più precisamente “metafisica” – unitariamente e pacificamente condivisa, ad esempio, nel Medioevo);
- 2) tale implicita concezione antropologica investe anche la prassi politica, nel senso che l’arte politica, oggi, va associata alla scienza politica analogamente (ma l’analogia non è perfetta) al rapporto, all’inizio esemplificativamente richiamato, tra “arte” medica e “scienza” medica.

Tutte affermazioni che presuppongono il principio basilare dell’azione politica sotteso alle considerazioni, pur sommarie, svolte nelle pagine che precedono e che possiamo così sintetizzare: l’agire politico, in quanto agire (in) pubblico, rientra nell’orizzonte dell’azione umana, e precisamente dell’uomo fra gli altri uomini. Rimanda, dunque, all’uomo in quanto soggetto sensibile, sentimentale-razionale, libero. Anche l’azione politica, come qualunque altro comportamento umano, rimanda a quella libertà razionale che opera nel contesto sensibile-istintuale-sentimentale proprio dell’uomo, pluralisticamente (socialmente)

inteso (sicché, in considerazione di questa duplicità/ complessità della natura umana, non è davvero casuale che possiamo assumere a immagine speculare della politica il simbolo mitologico del centauro, mezzo uomo e mezzo cavallo).

Se, in conclusione, dovessimo, a questo punto e a questo proposito, proporre una definizione dell'uomo contemporaneo (e, quindi, dell'antropologia contemporanea) in analogia con quella aristotelica (l'uomo animale politico), potremmo verosimilmente parlare dell'uomo quale animale "tecnologico" o "tecnoscientifico".

Da tale impostazione per così dire "storicistica" – che privilegia la prospettiva storica della politica sia in quanto l'esperienza politica è un'esperienza storica per eccellenza, sia in quanto l'esperienza storica non si può comprendere e definire senza la politica – bisogna guardarsi, tuttavia, dal trarre due troppo facili illazioni. Anzitutto, l'idea che della politica non si possa dare un concetto valido in qualche modo universalmente (anche in senso temporale), mentre, al contrario, essa è sempre e ovunque presente, con i suoi caratteri, nei vari ambienti e contesti geostorici e, perciò, antropologico-culturali: rispetto alla politica classico-antica, a quella medievale, a quella moderna (si pensi, ancora, a Machiavelli), ebbene, quella contemporanea – stando alle tipiche periodizzazioni della civiltà occidentale – si contraddistingue, dunque, in ragione dei tratti e dei requisiti estensibili ed estesi di fatto anche ad altri contesti culturali/civili, pur nel rispetto delle specificità a questi ultimi proprie.

La seconda illazione – che esprime un problema "sensibile" per l'uomo contemporaneo – potrebbe riassumersi criticamente nella svalutazione della filosofia politica rispetto alla scienza politica, in ragione del fatto che oggi è la scienza a rappresentare il paradigma del sapere e, perciò, a definire e a configurare la politica e i suoi caratteri secondo categorie "analitiche" che si presentano, appunto, come sempre valide (si tratti di quelle struttural-funzionaliste o di quelle sistemiche e così via), anche se sempre falsificabili (falsificabilità del conoscere, che rinvia a quella del conoscente, cioè ne mette in rilievo i limiti, delineando

così una vera e propria concezione dell'uomo, una antropologia, appunto).

Proprio queste due implicite obiezioni ci mettono in guardia sia contro un'interpretazione "storicistica" in senso stretto (cioè con riferimento a una precisa corrente speculativa, lo storicismo filosofico) sia, per reazione, contro un'interpretazione polemicamente anti-scientifica e ci permettono, anzi, di spiegare meglio quel rapporto tra scienza politica e filosofia politica accennato all'inizio.

Ma tenendo conto del rapporto tra scienza e arte politica (quale siamo venuti disegnando), che cosa implica o comporta per noi tale sottostante definizione antropologica su cui abbiamo impostato, pur schematicamente, tutto il discorso svolto in queste pagine, se non la constatazione, il riconoscimento e la riprova della qualificazione "tecnologica" (tecno-burocratica, per la precisione) della politica odierna?

Nel breve giro di queste definizioni credo di aver così riassunto l'attuale metamorfosi della politica che, inquieti del secolo XXI, ci troviamo a condividere. Metamorfosi all'interno della quale va letta l'odierna crisi della democrazia, cioè di quella forma di governo che, in parallelo con la globalizzazione, si è diffusa su tutto il pianeta.